

RAZÓN DE CONOCIMIENTO Y CONOCIMIENTO DE RAZÓN EN EL SERMÓN BONAVENTURIANO

Christus, unus omnium magister.

Gerald Cresta (CEF-ANCBA)

Resumen: Buenaventura es uno de los pensadores medievales que más se ha destacado en la elaboración de una doctrina de la luz que engarza elementos conceptuales filosóficos y teológicos en una sólida amalgama espiritual. El resultado es sin dudas un conjunto sistemático de conocimientos que es sostenido por la orientación hacia una sabiduría superadora de los límites teóricos que presentan una y otra ciencia. En este trabajo se muestra una de esas líneas de sistematización en el sermón *Christus, unus omnium magister*, presentando una perspectiva gnoseológica que ahonda en los fundamentos trascendentales tanto del ser cuanto del conocer, ante la necesidad de criterios que garanticen la fiabilidad del saber empírico, práctico y teórico. Tales fundamentos son las *razones eternas* trascendentes al ámbito creacional, presentes como *a priori* teológico en el intelecto para ser guías en el juicio acerca de la verdad de los entes creados. Esta funcionalidad se realiza a través de la iluminación mediadora que a su vez proviene de la misma fuente divina originaria y fundante que es presentada por Buenaventura como condición de posibilidad ontológica y gnoseológica.

La edición crítica Quaracchi de la *Opera omnia* incorpora los sermones completos de Buenaventura, repartidos entre el volumen V y el IX. En el primero figura un grupo bajo el título *Sermones selecti de rebus theologicis* y en el segundo el conjunto es distribuido de acuer-

do a cuatro categorías: *de tempore*, *de sanctis*, *de Beata Maria Virgine*, y *de diversis*. Uno de los más importantes entre los ubicados como sermones teológicos es *Christus, unus omnium magister*, compuesto entre los años 1253 y 1254. Su autor es reconocido ampliamente por su obra especulativa en el contexto filosófico-teológico, y porque en su vida práctica fue un elemento decisivo ese enorme sentido de espiritualidad propio de los hombres profundos, clave de su relación con el mundo y con Dios. Como ocurre con la mayoría de los sermones medievales, éste de Buenaventura responde a una profunda necesidad doctrinal y comporta en su expresión integradora una pieza única de intensidad teológica. El contenido muestra un carácter maduro y sistemático, en el sentido en que los conceptos que son desarrollados en esas pocas páginas ofrecen al lector una clara señal de los lineamientos filosófico-teológicos íntimos al pensamiento bonaventuriano. Uno de esos conceptos representa un genuino interés filosófico porque remite a la fuente misma de la intención especulativa: el conocimiento racional, y más precisamente, su probidad, las posibilidades de certeza que pueda alcanzar, su objetivo último.

A partir de la idea de iluminación, Buenaventura inicia el recorrido del sermón con una clara referencia al origen de todo saber. Por una lado, la idea misma de un maestro, que representa el modelo a seguir y la fuente del saber que es transmitido al discípulo -idea que se encuentra en el título mismo del tratado; y por otra parte la noción de luz como fuente de iluminación, esto es, de irradiaciones que surgen desde un foco luminoso y se expanden al encontrar un medio físico adecuado. Dos ideas que en realidad se presentan tan estrechamente ligadas que podrían afirmarse como una sola noción, una misma doble naturaleza¹. Con respecto al alma humana, esta luz es origen de iluminaciones espirituales, y el medio adecuado es

1. *Christus mag.*, 1 (V, 567 a): “In verbo isto declaratur, quod est fontale principium illuminationis cognoscitivae”. Puede confrontarse una reedición actualizada del texto en Renato Russo, *La metodología del sapere nel sermone di S. Bonaventura “Unus est magister vester Christus”* (Grottaferrata: Editiones Collegii S. Bonaventurae, 1982), pp. 100-132.

el intelecto que puede ver (conocer) porque se encuentra iluminado interiormente. Así como la luz física es indispensable como medio para que el sentido de la vista pueda captar su objeto, así también la luz espiritual lo es para que el intelecto comprenda el objeto no sensible que conoce.

Luego, apoyándose en la sentencia de San Juan según la cual Cristo es *camino, verdad y vida*, Buenaventura enlaza estas tres modalidades o atributos divinos con tres grados de conocimiento de acuerdo a la propuesta de Hugo de San Víctor en su *De Sacramentis*, I, 10, 4. En ese texto Hugo menciona que la fe puede ser acrecentada hasta alcanzar su perfección si se elige por medio de la piedad, se aprueba por medio de la razón y se aprehende por medio de la verdad. Con esta referencia, cabría entonces la posibilidad de pensar un triple conocimiento que comienza con la fe, continúa por la razón y culmina finalmente en la contemplación beatífica. Buenaventura entiende y desarrolla sobre la base de estos datos el lugar de Cristo como medio metafísico-teológico de estas modalidades de conocimiento, con la finalidad de mostrar que todo saber tiene un fundamento metafísico y que ese fundamento es asimismo teológico, es decir, accesible como don de origen divino, más precisamente, de un *Logos* que es divino: el conocimiento por la razón, que es el que aquí nos interesa, encuentra su razón de ser en esta instancia reguladora y modélica².

I. La fe como conocimiento inicial: el *a priori* teológico de la revelación

La figura del camino señala a Cristo como maestro y principio de conocimiento que es adquirido a través de la revelación y de la autoridad; es un conocimiento inicial de fe, esto es, un conjunto de nociones que el alma recibe en el contexto de una creencia. La

2. *Ibid.*, 1 (V, 567 a-b): “Ipse Christus est autem fons omnis cognitionis rectae. Ipse est via, veritas et vita, Ioannis decimo quarto. Triplex namque est gradus cognitionis certitudinalis et rectae, secundum quod dicit Hugo *De Sacramentis*”.

autoridad (*auctoritas*) del maestro es la garantía de dicho saber, pero no habría autoridad si no estuviera precedida por la revelación. Buenaventura sigue aquí a Agustín y conserva en sus lineamientos doctrinales la confirmación de un origen primero en el que el saber, en cuanto saber de fe, proviene no de la voluntad humana, sino de una inspiración divina. El modelo base es el de los profetas que transmitieron lo recibido por el Espíritu³.

Estas revelaciones en su conjunto remiten a Cristo porque el Logos o Palabra está presente en el intelecto como necesario medio luminoso sin el cual no puede acontecer visión alguna, y también se manifiesta en la carne, “como confirmación de todas las profecías”⁴. Junto a este argumento, puede recordarse asimismo la realidad histórica de Cristo como hombre libre de pecado y por tanto libre de toda ignorancia. En la medida en que posee la sabiduría divina misma, que resplandece en la totalidad de su naturaleza de Logos, Cristo encarnado resume para Buenaventura el perfecto conocimiento respecto de cada naturaleza en sus propias potencialidades cognitivas: como Dios, conoce eternamente; como ser sensible, conoce sensiblemente; y como ser racional, conoce intelectualmente. Doble presencia, por consiguiente, y en ambas modalidades siempre como medio ineludible entre dos extremos que por naturaleza están llamados a vincularse mutuamente, de manera que en dicha relación cada uno encuentra su perfeccionamiento, su acto, su cumplimiento definitivo⁵.

3. *Ibid.*, 2 (V, 568 a): “Christus namque, secundum quod via, est magister et principium cognitionis, quae est per fidem. Haec enim cognitio duplici via habetur, videlicet per revelationem et per auctoritatem [...] Auctoritas autem non esset, nisi revelatio praecessisset”.

4. *Ibid.*, 3 (V, 568 a-b): “Venit autem in mentem ut lux revelativa [...] Ex quo datur intelligi, quod non potest perveniri ad certam fidei revelationem nisi per adventum Christi in mentem”.

5. *Ibid.*, 2 (V, 568 a): “Cum igitur his duabus viis contingat devenire ad cognitionem, fidelem, hoc non potest esse nisi per Christum datorem, qui est principium omnis revelationis secundum adventus sui in mentem, et firmamentum omnis auctoritatis secundum adventum sui in carnem”.

La doctrina profética del Antiguo Testamento y la apostólica del Nuevo Testamento se encuentran sostenidas en una palabra que es autoridad porque es verídica y potestativa en sumo grado -es la Verdad misma y es Palabra del Padre. En este sentido, su esencia no difiere de la sabiduría y virtud primeras; de allí que su autoridad es fundada, confirmada y consumada en su naturaleza de Logos divino⁶. Este punto de partida permite a Buenaventura avanzar sobre la constitución del intelecto y sus relaciones de conocimiento frente a la realidad de los fenómenos empíricos, toda vez que en un paso más allá del idealismo platónico y del realismo aristotélico, el pensador franciscano asume la síntesis agustiniana y subraya la naturaleza trascendente de una fuente originaria que no es ella misma objeto de conocimiento, sino la garantía que protege y salvaguarda los límites auténticos del saber humano, que de otra forma correría el riesgo de llegar a ser autodestructivo. El carácter de unidad suprema propio de la fuente aporta al intelecto la certeza frente al carácter multifacético, diverso, que es propio de la realidad sensible. El dato proveniente de la fe no es en este sentido un obstáculo a la autonomía del saber puramente racional o a la validez de los datos empíricos a partir de los cuales son elaborados determinados principios de acceso al ser material del mundo contingente, sino una apertura a lo inefable que subyace en todo ente creado y en toda modalidad de profundización cognoscitiva. Se trata de resaltar la actividad espiritual del alma cognoscente ante el carácter realista que transitó la tradición aristotélico-tomista. Es el resultado al que arriba Agustín cuando interroga a las creaturas acerca de su valor y todas le responden que no se encuentra en ellas, y que quien en esa dirección busca, debe trascenderlas para dirigirse hacia un más allá inefable, recorriendo

6. *Ibid.*, 4 (568 b): "...quia ergo auctoritas debetur sermoni potestativo et veridico, et Christus est Verbum Patris, et per hoc Dei virtus et sapientia, ideo in ipso fundatur et stabilitur et consumatur omnis auctoritatis stabilitas".

un itinerario que va de lo relativo a lo absoluto⁷. Cristo, que es “la belleza de toda belleza” (*Sermones dominicales* 1, 7), se hace presente en el corazón del hombre y lo atrae hacia su vocación, que es el amor. Gracias a esta extraordinaria fuerza de atracción, la razón sale de su limitación intrínseca y se abre al misterio. Así se revela según Buenaventura un conocimiento de fe acerca de la belleza suprema de Dios y, al mismo tiempo, un conocimiento de la belleza del hombre que, creado a imagen de Dios, renace por la gracia y está destinado a la gloria eterna.

La revelación ya es en sí misma una iluminación porque muestra, es decir: manifiesta o coloca en la luz, un primer modo de saber en el sentido de un *asentimiento piadoso* (*primus est per credulitatem pie assensionis*) que es independiente de la estructura del conocimiento empírico y previo a todo análisis racional sobre el dato recibido (*secundum, per rationem approbare*). Independiente de la sensibilidad no por prescindir de los sentidos, sino porque la fuente del saber y su contenido son trascendentes al ámbito de la sensibilidad; previo a la razón no porque necesariamente se encuentre siempre antes en un sentido temporal, sino porque la realidad del conocimiento de razón implica una elaboración en la que intervienen elementos propios del sujeto, como capacidad de las potencias correspondientes, mientras que la fe es recibida a partir de un Otro como virtud infusa (*primus spectat ad habitum virtutis, quae est fides*)⁸.

7. Cf. San Agustín, *Confesiones*, X, 6, 9: “Pregunté a la tierra [...] al mar y a los abismos y a los seres vivientes que reptan y respondieron: ‘No somos tu Dios; busca por encima de nosotros’. Pregunté a las brisas que soplan, y a todo el espacio aéreo con los seres que lo habitan [...] Mi pregunta era mi atención: la respuesta de ellos, su belleza”. Véase asimismo la clara explicación acerca de la espiritualidad del conocimiento franciscano en: J. Rohmer, “La théorie de l’abstraction dans l’école franciscaine de Alexandre d’Hales à Jean Peckham”, *Archives d’histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge* (1928) 105-184.

8. *Christus mag.*, 1(V, 567 b): “Secundum hoc [quod dicit Hugo *De Sacramentis*] apparet, quod triplex est modus cognoscendi, quorum primus est per credulitatem pie assensionis, secundus per approbationem rectae rationis, tertius vero per

II. Las razones eternas y la iluminación

En su orientación netamente franciscana, Buenaventura acentúa la dimensión divina del ser y del conocer, bajo la forma de una iluminación que proviene del Logos de Dios en cuanto sede de las *rationes aeternae*. Tales razones, en el sentido fuerte que la tradición del pensamiento clásico confiere al término razón como fundamento, constituyen las instancias ejemplares incognoscibles en sí mismas, pero que regulan toda instancia cognoscitiva, tanto objetiva cuanto subjetiva, de tal modo e intensidad, que sin ellas no sería posible ningún resultado cognoscitivo específico del ente en el cual se acceda a su fundamento último. En este aspecto de la doctrina bonaventuriana se comprende su valoración de los principios aristotélicos del conocimiento. Cita Buenaventura un pasaje de I *Poster.*, 2 en el que Aristóteles refiere que todo conocimiento cierto es obtenido cuando se alcanza la razón de ser de un ente y se sabe por tanto que es imposible sea de otra manera⁹. Al afirmar que todo conocimiento

claritatem mundaе contemplationis”. Cf. el inicio del texto *De reductione atrium ad theologiam*, en donde Buenaventura expone las diversas iluminaciones distribuyéndolas primero en una división de *cuádruple luz*: exterior, inferior, interior y superior (I, 1). Ésta última es la que corresponde a la revelación, pero inmediatamente después aclara que en realidad se trata de seis luces y ubica en primer lugar a la luz de las Sagradas Escrituras: “Ex praedictis colligitur, quod licet ex primaria divisione quadruplex sit lumen desursum descendens: sunt tamen sex eius differentiae: scilicet lumen sacrae Scripturae, lumen cognitionis sensitivae, lumen artis mechanicae, lumen philosophiae rationalis, lumen philosophiae naturalis et lumen philosophiae moralis” (I, 6).

9. *Ibid.*, 6 (V, 568 a-569 b): “Omne enim, quod scitur, necessarium est in se et certum est ipsi scienti. Tunc enim scimus, ‘cum causam arbitramur cognoscere propter quam res est, et scimus, quoniam impossibile est aliter se habere’”. Da Vinca menciona que en el primer período de su actividad científica hacia 1257 se pueden rescatar más de cuatrocientas páginas en las que aparece el nombre de Aristóteles o son tratados sus conceptos, mientras que Bougerol llegó a contar más de novecientas citas del Estagirita a lo largo del corpus bonaventuriano. Cf. A. Da Vinca, “L’aspetto filosofico dell’aristotelismo di S. Bonaventura”, en: *Collectanea franciscana* XIX, 1949, p. 41; G. Bougerol, *Introducción a S. Buenaventura*, Madrid, 1984, pp. 53-82.

en el orden natural tiene su origen en los sentidos corpóreos, Aristóteles habría recibido el don de ciencia, pero el inconveniente de considerar a los entes naturales como totalmente transparentes al fundamento del conocimiento empírico, radica en que su propia contingencia impide a quien conoce establecer a partir de ellos las reglas para juzgar adecuadamente sobre ellos. Debido a que se requiere para el conocimiento científico, además, que “la verdad sea inmutable por parte del objeto a conocer y que haya certeza infalible por parte del sujeto que conoce”¹⁰, Buenaventura sostiene que estos principios tienen un origen divino porque se trata de verdades universales y necesarias de extensión ilimitada.

Aquí está en juego no sólo la relación inmediata entre objeto conocido y sujeto que conoce, sino también el núcleo teórico en torno al cual es posible avanzar en la construcción de una completa epistemología. Una epistemología que da cuenta tanto del saber teórico cuanto del empírico, porque en éste último también acontece la necesaria referencia a un principio no sensible que lo precede, guiando al intelecto a fin de alcanzar una correcta interpretación de la experiencia empírica. En la base de esta orientación, los principios son fundamentos del ser y del conocer, porque una y otra realidad no se reduce a la suma de las experiencias, sino a su interpretación tomando como eje un principio universal.

Junto a su universalidad, las razones eternas poseen un carácter indubitable e inefable. Son postulados que articulan el conocimiento en cuanto condiciones de realización, esto es, postulados de

10. *Ibid.*, 6 (V, 568 b): “Ad cognitionem enim scientialem necessario requiritur veritas inmutabilis ex parte scibilis, et certitudo infallibilis ex parte scientis”. Cf. *Salmos* XXVI, 1; XXXV, 10; *Isaías* IX, 1; *Jn.*, I, 1-9; *Mt.*, VI, 22; *Ef.*, V, 8-9; *Rom.*, XIII, 11. Buenaventura mismo cita en otro texto el comentario de Isaac al pasaje del Salmo: *En tu luz veremos la luz*: “Como del sol sale lo que al mismo sol hace visible, y sin embargo, no deja el sol lo que al sol muestra; así en Dios la luz que de Dios sale, ilumina la mente para que ante todo vea la misma irradiación, sin la cual nada vería, y vea después en ella todo lo demás”. Y añade: “luego, según esto, cuanto se ve, se ve en la luz divina”. *Sc. Chr.*, IV, 15 (V, 18 b).

naturaleza trascendental sin los cuales el saber no tendría lugar. Postulados pero no conocidos, estos arquetipos ejemplares trascienden el conocimiento que pueda alcanzar el hombre respecto a ellos, precisamente porque su función es ser criterio y no objeto del mismo¹¹. La iluminación de origen trascendente significa para Buenaventura antes que nada transformación, semejanza de los hombres respecto de la unidad, la verdad y el bien ejemplares, entendidos como apropiaciones divinas. Estas relaciones de semejanza pueden apreciarse en la impronta metafísica que adquieren conceptos como *illuminare*, *videre*, *fulgere*, *lucere*, *refulgere* y otros similares. Son nociones que atraviesan prácticamente la totalidad de los escritos bonaventurianos en general y en este sermón en particular, porque en la luz espiritual concebida como principio informante y regulador es que las razones eternas transmiten al intelecto su realidad de fuente unificante en la circularidad del saber. Las iluminaciones son fuente de diversos conocimientos, por un lado, y la luz en sí es también una instancia unificadora para la multiplicidad de lo real¹².

En el medioevo, la utilización de la Escritura y su combinación con la filosofía griega fue decisiva, como se sabe, para delinear las nuevas formas que la teología cristiana construía sobre los cimientos doctrinales elaborados por los Padres. En el motivo de la luz, no sólo fue fundamental la tradición platónica y neoplatónica, sino también el hecho de que, en elaboraciones posteriores, el tema de la luz debe mucho de su recorrido a Aristóteles; más precisamente, en su comparación del entendimiento agente con una luz. Por eso, a la importancia de la luz sensible en el orden de la percepción visual, se añade el rol que la luz tiene en el ámbito del intelecto. El primer principio causal es luz infinita, pura y en acto perfecto. Es causa eficiente, ejemplar y final de cada ser espiritual, por lo que

11. Cf. Th. Crowley, "Illumination and certitude", en: *S. Bonaventura 1274-1974*, T. III: Philosophica, Grottaferrata, Roma, 1976, pp. 431-448, 432.

12. Cf. *In Hexaem.*, II, 1 (V, 336 a): "... quod sapientia est lux descendens a Patre luminum".

cada hombre es por esencia una luz participada y substancial en sí misma. Pero no subsiste en sí independientemente de la influencia necesaria y continua de la causa eficiente creadora. El espíritu -el alma intelectual y moral- tiende a este absoluto necesariamente, porque se encuentra ordenado ontológicamente a las *rationes aeternae*, y sólo si éstas lo iluminan, puede entonces avanzar más allá de la experiencia, tanto en el plano gnoseológico cuanto en el propio de las virtudes morales¹³.

Buenaventura es en cierta forma un continuador de Grosseteste en esta orientación que concibe a la luz como “de naturaleza simple y que comprende en sí todas las cosas”¹⁴, aunque se aleja de éste al sostener el hilemorfismo de cuño aristotélico. Los cuerpos son esencialmente una forma substancial entendida como luz, y a la vez esta luz es concebida como la primera determinación que adopta la materia cuando cobra realidad en el ser de los entes. Considerada como principio de movimiento y eminentemente difusiva, la luz en estado puro es forma substancial; aquí se verifica aún el aspecto neoplatónico de fuerza creativa. Pero en cuanto color o esplendor del cuerpo opaco sería ya una forma accidental; y aquí es la huella de Aristóteles la que se percibe en su mayor alcance e impronta.

En el ejercicio de su capacidad intelectual, el alma reconoce la causa del ser, que se presenta en la forma de una verdad del entendi-

13. En este aspecto, se destaca la contribución hecha por los padres editores de Quaracchi en la extensa *Dissertatio* que introduce los textos del vol. III de la *Opera omnia*. La *dissertatio* abarca las páginas 1 a 46 de este volumen y lleva por título *De humanae cognitionis ratione anecdota quaedam*.

14. Cf. H. Pouillon, “La beauté, propriété transcendente chez les Scolastiques (1220-1270)” en: *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge*, 15, 1946, 322. Pouillon se refiere aquí a un fragmento del *In Hexaemeron* de Grosseteste: “Haec lux per se pulchra est ‘quia ejus natura simplex est, sibi que omnia simul’. Quapropter maxime unita et ad se per aequalitatem concordissime proportionata, proportionum autem concordia pulchritudo est”.

miento, *ilustrado* por la inmediatez de la verdad suprasensible¹⁵. Esta ilustración o iluminación, es un esclarecimiento de los conceptos con que opera la razón a partir de la medida ejemplar de las razones eternas; una instancia de *summa lux* que irradia *ad extra* sobre los intelectos contingentes¹⁶, y adviene una complementación activa de nuestro intelecto, que aspira a la comprensión de verdades no asequibles a la limitación de la percepción sensible, o factibles de error en la operación inteligible. Con el auxilio de este medio, piensa Buenaventura, es posible alcanzar la *certitudinalis cognitio*¹⁷.

La totalidad del acto creacional en su conjunto de manifestación-revelación adquiere, en este contexto, una expresión de la divinidad como movimiento causal cuyo efecto es un efecto lumínico, una acción lumínica. Y si bien es cierto que la forma substancial luminosa aparece en el plano de la creación como propia del orden físico, también debe tenerse en cuenta que un efecto debe llevar en sí las propiedades de su causa. Pero como la noción de primera causa divina, tanto en el neoplatonismo cuanto en la doctrina cristiana, es ajena a la idea de total substancialidad en términos aristotélicos, Buenaventura preserva en este punto el misterio del ser causal en una trascendencia que sólo admite la analogía o el ejemplarismo. Según

15. *Sc. Chr.*, IV, 24 (V, 19 b): “Deus sic est causa essendi, quod nihil potest ab aliqua causa effici, quin ipse se ipso et sua aeterna virtute moveat operantem: ergo nihil potest intelligi, quin ipse sua aeterna veritate inmediate illustret intelligentem”.

16. *Ibid.*, IV, 14 (V, 18 b): “Solut Deus dat intellectum; Deus enim per se ipsum, qui lux est, illuminat piis mentes”.

17. *De donis S.S.*, VIII, 15 (V, 497 a-498 b): “Unde loquitur ibi de Deo, secundum quod est omnibus ‘causa essendi, ratio intelligendi et ordo vivendi’. Causa est essendi inmediate producens omnia perpetua, mediate vero temporalia, inmediate tamen per virtutes elementares. Ratio autem intelligendi est, quia certificantur per ipsum intelligentiae super transmutabilitatem naturae. Si omnes creaturae impugnant, Deus tamen est amandus; nec Deus potest facere, quin sit amandus. Corruptis omnibus, remanet certitudo veritatis. Est etiam Deus ordo vivendi; nisi donum Spiritus Sancti inhabitat in homine, non regetur secundum regulam rectae vitae. Secundum quod Deus est causa essendi, intrat in animam ut principium; secundum vero quod est ordo vivendi, intrat in animam ut donum infusum; secundum quod est ratio intelligendi, intrat in anima ut sol intelligentiae. Iste est sol, qui omnes illuminat”.

Crowley, en la especulación cristiana “todo es luz y, en el caso de Buenaventura, la metafísica de la luz es simple y pura metafísica”¹⁸.

III. El conocimiento contemplativo del alma

La atribución del magisterio divino al Logos, en cuanto es *vida*, cierra la tríada joánica y es desarrollada por Buenaventura en una extensa parte que ocupa el final del sermón, desde el capítulo 11 hasta el 28. Sin duda, la orientación programática clave en la cual es puesta la fe, en el inicio del movimiento cognoscitivo del alma, no puede sino concluir en esta instancia altamente valorada por el pensamiento medieval en su conjunto y particularmente por el franciscanismo, con Buenaventura como un ilustre representante.

En esta instancia contemplativa, el alma se ejercita de acuerdo a dos formas: una interior y otra exterior, la primera hacia la divinidad, la segunda hacia la humanidad¹⁹. Nuevamente aparece aquí el motivo de la luz, adjudicado al Logos como luz del Padre (*paternum lumen*) que hace posible, en cuanto condición y hasta determinación, que el intelecto “vuelva los ojos inmateriales hacia la divina claridad, principal y suprema que es el Padre”²⁰. Se trata de un observar concentrado

18. Cf. Th. Crowley, “Illumination and certitude”, *op.cit.*, 432.

19. *Christus mag.*, 11(V, 570 a-b): “Postremo, Christus, in quantum vita est magister cognitionis contemplativae, circa quam dupliciter anima se exercet, secundum duplicem differentiam pastus, videlicet interioris in Deitate, et exteriores in humanitate, secundum duplex est modus contemplandi, scilicet ingressivus et egressivus...” Buenaventura distingue en este sermón los dos modos de ejercicio contemplativo que siguen a la definición general dada en *II. Sent.*, d. 9, *praenotata* (II, 240 a): “[Contemplatio] consistit in conversione ad Deum [...] Ad conversionem necessario requeritur triplex actus et triplex donum, scilicet tentationis, cognitionis et dilectionis” .

20. Buenaventura cita textualmente a Dionisio, por considerarlo palabra autorizada en materia de las iluminaciones que destellan en el intelecto de manera *misteriosa y simbólica*: “Ergo Iesum invocantes, paternum lumen, quod est quidem verum, quod illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum, per quem ad

en lo sensible y lo inteligible que comporta mucho más que un conocimiento en el sentido específico del término, ya que la contemplación requiere para Buenaventura un ordenamiento cuyo centro de sentido es dado por la inmanencia y la trascendencia de la figura cristológica. Sólo en este centro es inteligible la sabiduría que viene desde los orígenes porque ella misma es el origen. Es un conocimiento que se tiene, en parte como cualquier otro conocimiento, pero a la vez es un saber que se vive, y en esta nota distintiva es notorio cómo la sabiduría a la que aspira el autor del sermón se convierte en una instancia de recorrido, en un itinerario viviente y vivido, atravesado por ese orden que se presenta como necesario, no para toda categoría de conocimiento, pero sí para el que tiene como finalidad la sabiduría: "...que se comience por la firmeza de la fe y se continúe por la serenidad de la razón para llegar a la suavidad de la contemplación"²¹.

principalem lumen, Patrem, accesum habemus, in sacratissimorum eloquiorum a Patre traditas illuminationes, quantum possibile est, respicimus, et ab ipsis symbolice nobis et anagogice manifestatas caelestium animorum hierarchias, quantum potentes sumus, considerabimus, principalem et superprincipalem divinam Patris claritatem inmaterialibus et non trementibus mentis oculis respicientes" (*De Angelica Hierarchia*, I, §2). Esta manera misteriosa y simbólica remite a la importancia de comprender que el objeto de conocimiento -en este caso las razones eternas- no puede ser conocido de acuerdo a los parámetros que rigen las operaciones cognitivas humanas, precisamente porque son esas razones en el Logos las que offician de condición de posibilidad del conocimiento; en otras palabras: es el magisterio de Cristo que hace de intermediario para garantizar la fiabilidad tanto del acto cognitivo en sus operaciones superiores, cuanto del resultado mismo del conocimiento.

21. *Christus mag.*, 15 (V, 571 b): "Ex praedictis ergo apparet, quo ordine et quo auctore pervenitur ad sapientiam. Ordo enim est, ut inchoetur a stabilitate fidei et procedatur per serenitatem rationis, ut perveniatur ad suavitatem contemplationis; quem insinuavit Christus cum dixit: *Ego sum via, veritas et vita*". En otros textos Buenaventura diferencia una contemplación intelectual, obra del don de inteligencia y que tiende a la quietud por la posesión de la verdad, de una contemplación sapiencial, obra del don de sabiduría, que tiende a la paz por la posesión del amor al sumo Bien. Cf. para la contemplación intelectual: *Itin.*, VII, 1 (V, 312); *Brev.*, II, 2, 12 (V, 230); *Sc. Chr.*, IV (V, 23); *In Hexaem.*, XXIII, 7-9 (V, 446), entre otros. Para la contemplación sapiencial: *II Sent.*, d. 23, a. 2, q. 3, concl. (II, 545); *Itin.*, IV, 3 (V 306); *Brev.*, V, 6 (V, 259), entre otros.

La perspectiva cristocéntrica coloca al Logos en una posición de mediación que para ser entendida correctamente es presentada por Buenaventura a partir de la triple conformidad de las creaturas respecto a su principio causal divino, en un esquema que es el utilizado también en el *Itinerarium mentis in Deum*. Los entes que se conforman a Dios en cuanto *vestigio* muestran en su naturaleza al Principio creador en cuanto principio causal; los que se conforman de acuerdo a la *imagen* indican en ella no solamente dicha causalidad, sino además el que Dios sea objeto que mueve al alma hacia sí, en el sentido en que el alma humana es *capax Dei*; finalmente la *semejanza* señala la relación del ente con Dios en cuanto además de principio causal y objeto, la divinidad es don infuso²².

Esta correcta comprensión de la figura del Logos resume las modalidades causales y posibilita una amalgama entre filosofía y ciencia, entendida la primera como un saber que va más allá de los hechos empíricos para convertirse en una sabiduría, porque sus objetos de conocimiento trascienden los sentidos y las nociones universales para sumergirse en una realidad que en sí misma no puede ser asida del todo, pero sí aceptada como condición de posibilidad de la totalidad. Este paso que da la filosofía no debe implicar una negación del mundo sensible, sino una superación en el sentido de saber que se trata de una realidad primera para nosotros, pero no primera en sí. Por eso Buenaventura deja en claro la diferencia entre ciencia y sapiencia tomando como ejemplos a los dos grandes pensadores griegos: el uno, Platón, habría hablado el lenguaje de la sabiduría al postular la realidad de aquellas razones eternas; el otro, Aristóteles, habría hablado el lenguaje de la ciencia al señalar que su maestro

22. *Ibid.*, 16 (V, 571 b): “Ad cuius intelligentiam notandum, quod in creaturis reperitur triplex modus conformitatis ad Deum. Quaedam enim conformantur Deo sicut vestigium, quaedam sicut imago, quaedam sicut similitudo. Vestigium autem dicit comparationem ad Deum sicut ad principium causativum; imago autem non solum sicut ad principium, sed etiam sicut ad obiectum motivum [...] Similitudo autem respicit Deum non tantum per modum principia et obiecti, verum etiam per modum doni infusi”.

desdeñaba el mundo sensible queriendo “reducir toda la certeza del conocimiento a aquellas ideas”²³. La *totalidad de la certeza* significa aquí que Buenaventura reconoce una certeza empírica obtenida a partir de la capacidad propia de cada uno de los sentidos y una especie abstracta recibida a partir del fenómeno para construir un primer conocimiento del ente. El Logos no es razón total porque de ser así no necesitaríamos esa especie ni esos sentidos con sus potencias correspondientes²⁴.

La *totalidad de la certeza* debe incluir por tanto un comienzo del saber a partir de los datos sensibles a modo de vestigio, conjuntamente con una cooperación del Logos como objeto y razón motriz que permite al alma, en sus operaciones intelectuales, percibir la verdad inmutable a modo de imagen²⁵. Si a esto añadimos la instancia teológica, Buenaventura suma las llamadas *operaciones meritorias*, para las cuales el Logos coopera como don infuso por la gracia. Situado en la fe inicial que había sido propuesta como comienzo del itinerario del alma a Dios, el hombre viador es consciente de una realidad que opera como fundamento trascendente en el ámbito del ser y del conocer, y en ese sentido es comienzo y fin para el alma que es concebida según el principio de la semejanza. Pero este comienzo no suprime las potencias sensibles e inteligibles y sus objetos inmediatos

23. *Ibid.*, 18 (V, 572 a): “Unde Plato totam cognitionem certitudinalem convertit ad mundum intelligibilem sive idealem, ideo merito reprehensus fuit ab Aristotele”.

24. *Ibid.*, 18 (V, 572 a): “Quod autem dicatur ratio intelligendi, sane intelligendum est, non quia sit intelligendi ratio sola, nec nuda, nec tota. Si enim esset ratio sola, non differret cognitio scientia a cognitione sapientiae [...] Postremo, si esset ratio tota, non indigeremus specie et receptione ad cognoscendas res, quod manifeste videmus esse falsum, quia, amittentes unum sensum, necesse habemus amittere unam scientiam”. En esta última sentencia la referencia es a Aristóteles, I *Poster.*, 14.

25. *In Hexaem.*, I, 25; 33 (V, 358 a-359 b): “... et quando haec omnia obiecta videt anima, sic radiens super se, fit speculum quoddam pulcherrimum et tersum, in quo videt quidquid est fulgoris et pulchritudinis, sicut in speculo polito videtur imago [...] Dunc haec igitur percipit et consurgit ad divinum contuitum, dicit, se habere intellectum adeptum, quem promiserunt philosophi; et ad hoc veritas trahit”.

de conocimiento, sino que acompaña a lo largo del camino indicando una finalidad que trasciende al ámbito sensible y al inteligible. Esa finalidad es alcanzada por medio del conocimiento contemplativo, un conocimiento cuyo objeto es por cierto la verdad, pero como sabiduría que permite conocer la bondad con miras a la caridad. En definitiva, el acceso a la fundamentación ontológica de la verdad en el ámbito del conocimiento que extiende su validez al ámbito del bien en una mutua relación autorreferencial. Y esta implicancia recíproca permite no sólo una intuición del sentido más auténtico del ente en su verdad, sino que otorga una inusitada riqueza a su intrínseca bondad. Un conocimiento experiencial de la suavidad divina que se adquiere pasivamente, en el silencio de las operaciones naturales propias de cada una de las facultades cognoscitivas.

Conclusión

El hecho de que Buenaventura, al igual que otros pensadores de su época, utilice el sermón como modelo de discurso para presentar una profusión de contenidos teóricos, no es un dato menor. La escolástica medieval fue, a pesar de sus vaivenes académicos y sus contradicciones humanas, un momento histórico de enorme crecimiento en el orden de la espiritualidad. La presencia en ella de grandes maestros como lo fueron Tomás de Aquino y Buenaventura, entre otros, dan muestra cabal de la intensidad de ese período. Los sermones dominicales, en sus variantes de exposición de acuerdo a los tiempos litúrgicos, han demostrado ser un medio eficaz en manos de los pensadores escolásticos para ofrecer a su audiencia verdaderas piezas de doctrina. En ellos puede accederse a la raíz de las teorías que esos pensadores elaboraban para los medios académicos, y a su vez asistir a una suerte de esencial resumen que de otra manera sería mucho más complejo de abordar. En el caso particular de este sermón bonaventuriano, los elementos conceptuales tales como la luz fontal, en sus modalidades física y espiritual, que proviene del Padre y cumple el rol de fundamento gnoseológico, alcanzan

una expresividad propia que deviene altamente sugestiva, porque es presentada como una realidad viviente y vivificadora en la figura del Cristo pedagogo. Lo mismo puede afirmarse de todas las demás nociones: la fe como primer avance en el itinerario de conocimiento; la razón humana sostenida y garantizada en razones eternas; la contemplación como aspiración suprema del hombre viador, porque ofrece finalmente un descanso al alma que ha trajinado de saber en saber, con la única meta de alcanzar una sabiduría que sobrepase las contingencias y los fracasos.

Es el camino propuesto en concreto por Buenaventura: un itinerario que “comienza por la firmeza de la fe y continúa por la serenidad de la razón para llegar a la suavidad de la contemplación”. La firmeza primera evita un origen que pueda ser contingente, arbitrario, aleatorio; la serenidad posterior genera posibilidades de certeza que a su vez aportan comprobación racional de la primera aprobación piadosa; y la suavidad final es el logro que espera al término de camino a la manera de un cumplimiento de aquello que se ha venido buscando y persiguiendo. Se trata de un camino que es en sí mismo verdad y vida. Es el camino que al ser transitado completa paso a paso una experiencia de vida personal, como experiencia de conocimiento y como experiencia existencial, y a la vez avanza en los pasos de una historia integral de la salvación.

Por todos estos motivos, la experiencia de lectura de los sermones medievales es una experiencia de gran seducción intelectual y vivencial. Se aprende en ellos la importancia de los variados elementos teóricos que sustentan las doctrinas, y también se recibe al finalizar una sensación de grandeza, de profundidad y de esplendor que permite entrever lo mejor de las creaciones medievales en materia de pensamiento y de práctica espirituales.

