

Un lema bonaventuriano: “Jesucristo y Bien”. La creación como lugar del amor de Dios

Manuel Lázaro Pulido

Universidade do Porto

Resumen: San Buenaventura, teólogo, centra su pensamiento teológico en la perspectiva cristológica y su fundamento racional en la filosofía de inspiración neoplatónica centrada en la metafísica de la difusión del bien. El lema “Jesucristo y Bien” realiza esta estructuración a partir del modelo teológico de la creación. La antropología de la imagen muestra un hombre en camino (*homo viator*) capaz de Dios (*capax Dei*), que es el Bien. El artículo analiza esta premisa y sus consecuencias desde el cristocentrismo bonaventuriano en lo que se refiere al objeto de la teología, la búsqueda de la sabiduría como una aspiración que sobrepasa el de la verdad: la Teología práctica o la verdad puesta a su servicio. Esto es, san Buenaventura alimenta esa búsqueda en lo más importante, donde amar la verdad solo se realiza cuando se penetra en la verdad del amor.

Summary: St. Bonaventure, theologian, develops your theologian think on Christological perspective. The neo-platonic philosophy is in the base of your rational fundament, centred in the diffusive good metaphysic's perspective. The slogan “Jesus Christ and Good” structures this model from theology of creation. The anthropology of image shows a man on way (*homo viator*) that has capacity of God (*capax Dei*). This paper analyses this premise and his consequences since bonaventurian Christocentrism, specially the object of the Theology, to searching wisdom and above the truth: practical Theology and the truth on your service. St. Bonaventure was searching the most important thing, where love to truth is to find the love's truth.

Hablar de san Buenaventura no es sólo un ejercicio de práctica de historia de la teología o de la filosofía sino que escuchar el mensaje de la obra del Seráfico siempre es una ocasión para refrescar el ejercicio de pensar. Lo que nos comunica sigue estando en lo

esencial de actualidad, tanto por la profundidad de su pensamiento como por la vivencia y frescura que imprime su impronta franciscana. Es precisamente la unión de estas dos características lo que subyace en su forma de entender la teología. Repensar desde san Francisco es lo que hace de san Buenaventura un pensador que no puede ser caracterizado, como muchas veces se ha hecho, como un simple guardián de las esencias del agustinismo, o sea, un pensador que podríamos definir como el adalid del pensamiento medieval tradicional¹. En este sentido ilumina la intención de estas líneas las palabras del Santo Padre, Benedicto XVI que como sabemos consagró en su tiempo de formación no pocas horas al estudio del maestro franciscano, y cuyo conocimiento –afirma– incidió notablemente en su formación:

¿Cuál es la imagen de san Francisco que brota del corazón y de la pluma de su hijo devoto y sucesor, san Buenaventura? El punto esencial: Francisco es un *alter Christus*, un hombre que buscó apasionadamente a Cristo. En el amor que impulsa a la imitación, se conformó totalmente a él. Buenaventura señalaba este ideal vivo a todos los seguidores de Francisco. Este ideal, válido para todo cristiano, ayer, hoy y siempre, fue indicado como programa también para la Iglesia del tercer milenio por mi Predecesor, el venerable Juan Pablo II².

Lo que el pensar de san Buenaventura nos quiere señalar constantemente es que la búsqueda profunda del hombre, aquella que viene alimentada por la fe, apoya la esperanza del hombre y sustenta la caridad está muy alejada de la ideología. La racionalidad humana con frecuencia realiza constructos interpretativos de la realidad, incluso la mística, que resultan en sí ídolos, una racionalidad vuelta imagen que tomará en la modernidad y el subjetivismo racionalista su paradigma más claro. Frente a una lectura unilateral de la racionalidad humana, o una óptica ideológica de la fe, san Buenaventura propondrá una fe sin ideología, pero sustentada en la Idea (aquí de naturaleza platónica, en cuanto realidad metafísica fundante), encarnada en la persona viviente de Cristo, que ama a la creatura y se da como bien. El lema “Jesucristo y Bien” encuentra en la teología de la creación un modelo teológico que penetra la más

¹ Del agustinismo de san Buenaventura no se puede dudar. Cf. V. Capanaga - J. Oroz, *El agustinismo de san Buenaventura. VII Centenario de su muerte (1274-1974)*, Madrid 1974.

² Benedicto XVI, Audiencia General (03 de marzo de 2010).

íntima realidad. Es en esta premisa en la que nos vamos a detener, especialmente, en lo que se refiere al objeto de la teología: la búsqueda de la sabiduría como una aspiración que sobrepasa el de la verdad (o lo que sería más acertado decir: en el fondo alimenta esa búsqueda en lo más importante donde amar la verdad solo se realiza cuando se penetra en la verdad del amor).

A lo que el hombre, ser creado, aspira es a aprender a vivir la amistad divina que sustenta nuestra naturaleza quebrada, vana. En fin, a vivir el bien. Ese conocimiento ha de ser proporcionado a todo el mundo, sea cual sea la forma de transmisión (es este un principio irrenunciable al ser propio de la Orden franciscana). Si no es así, caemos en la ciencia sin conciencia, sin sabiduría, sin sabor de Dios que se define esencialmente en su ser incontestable –aquí no cabe la pregunta obvia por el ser– por ser amor y bien. Y el hombre tiene una posibilidad en ello y esa posibilidad nos ha sido dada por la gracia de Dios en su Hijo Jesucristo. Que Jesús es “camino, verdad y vida”, Buenaventura se lo toma muy en serio, pero más en serio se toma el sentido de este dicto evangélico. Jesús es “camino, verdad y vida”, pues Él es el *medio* de toda búsqueda y de todo encuentro. En Jesús aprendemos a “cointuir” la esencia del Misterio divino, la bondad de Dios Trinitario. La verdad aparece así como el lugar de la especulación, pero la especulación bonaventuriana es diferente a la de la argumentación racional (por mucho que él utilizara la razón con maestría). La especulación es siempre la del “pobre en el desierto” (prólogo del *Itinerarium mentis in Deum*), y si llegar a la verdad supone quitar el velo, aquel que Moisés se colocaba sobre el rostro para señalar el carácter efímero del esplendor de la gloria divina, nosotros podemos especular desde una verdadera desvelación (*alezeia*) en el momento en que la especulación se realiza en la contemplación del amor, la belleza y la bondad de Dios en las creaturas, haciendo desaparecer la búsqueda infructuosa de la verdad como tal (como ciencia) para abrir la conciencia a la fe y la práctica de la bondad, reflejo del Bien divino. Frente al uso de la palabra, de sus artes, de su lógica (en fin de aquello que constituía el rudimento de las Artes liberales: gramática, retórica y lógica), nuestra limitación existencial, nuestro ser dados en gratuidad y definidos por nuestro ser creados nos hace especular viendo en espejo, sustituyendo la palabra externa por la interna. Para experimentar este modo de conocimiento en el que consiste la sabiduría –afirma en el *De scientia Christi*– más vale el silencio interior que la palabra externa. En fin, se necesita garantizar que nuestro discurso es orar al Señor a fin que nos conceda experimentar aquello de lo que hablamos.

Este proemio, que podría bien ser la conclusión, toca ahora, aunque sea brevemente, analizarlo de forma más reposada. Y para ello vamos a partir de una premisa que ilumina las “Conversaciones de Salamanca” de este año: la teología de la creación³. Al respecto una consideración previa que también está presente en esta breve reflexión. La teología de la creación ha sido el lugar privilegiado de muchos ámbitos de desarrollo en la configuración del pensamiento occidental. Por una parte, atañe de modo inevitable a la propia comprensión de la etiología temporal y ontológica del ser humano y su fundamento antropológico. Por otra parte, no desligada de la anterior sino al contrario, ha afectado a la producción comprensiva y hermenéutica que sobre sí mismo y el mundo en el que está inserto, tiene el hombre. La teología de la creación se introduce de lleno en una de las cuestiones clave en la edificación del pensamiento occidental y lógicamente medieval, que no es otro que el del equilibrio existente entre fe y razón. En el fondo se trata del reflejo visto desde la modernidad de otras batallas normalmente bastante más prosaicas (que por ejemplo tienen que ver con el papel de la filosofía dentro del nuevo rol del maestro en artes, o el centro de una metodología universitaria frente a los nuevos retos emanados del Renacimiento y el Humanismo...). Lo que queremos señalar es que la teología de la creación ha unido de forma indisoluble la cuestión del hombre (en el cosmos) con la del conocimiento de sí y su característica en el mundo. En fin, volvemos otra vez al tema de la sabiduría y de la comprensión de la realidad en su última dimensión y este es un tema de suma importancia tanto en el pensamiento medieval como en el actual, y creo que en otras ponencias esta circunstancia se irá haciendo presente.

1. LA TEOLOGÍA DE LA CREACIÓN: EL HOMBRE PEREGRINO (*HOMO VIATOR*), IMAGEN DE DIOS

San Buenaventura nos sitúa en la teología del peregrino, del caminante (del itinerante). Esta teología solo cobra sentido en la unión de la lectura con la unción, la especulación y la devoción, la investigación entendida como admiración, la piedad y el trabajo.

³ Comunicación presentada en las “XXIV Conversaciones de Salamanca” dedicadas, en esta edición, a la “Teología de la creación: balance y nuevas perspectivas”, celebradas en la Universidad Pontificia de Salamanca.

Una teología del hombre creado es una teología de quien sabe que solo en esta convergencia puede el hombre asomarse a la profundidad del Misterio, porque entiende que la creación implica límites propios de la condición del que está en camino, pero también la posibilidad graciosa de Dios, y cuya respuesta más certera es la alabanza. Por eso para san Buenaventura la teología es a la vez sabiduría y santidad.

La vanidad del hombre nace de su constitución finita, pero es ocasión siempre de felicidad, el hombre no se agota en la definición de su ser finito (en su *quidditas*), sino que la finitud le brinda la ocasión de proyectarse, de encontrarse con el Infinito que le acoge. Esto significa rendirse ante la realidad de la limitación epistemológica, o lo que es lo mismo, que en esta vida el conocer de forma plena no es posible⁴; pero, también, nos abre a otras posibilidades de encuentro, lo que equivale a pensar que es posible contemplar desde el *signum* que se es. El hombre en camino permanente no se encuentra solo, ni está derrotado, sino que está llamado a ser iluminado y reconducido de donde ha partido. La creación es instante de iluminación dado por siempre y así lo entiende Buenaventura como un venir de Dios al hombre en su Verbo. Se trata, pues, de la constatación fáctica, real, de la vocación del hombre de estar en camino no como castigo, sino en la verificación de que el *exitus* implícitamente conlleva el *reditus*, que la salida supone el retorno, que el hombre, vértice de la creación, va de la mano del Verbo creador, pues Cristo es el ejemplar de este movimiento. De esta forma la vanidad ontológica del hombre y su dependencia le hace ir caminando hacia su meta que es Dios, pues solo quien se sabe limitado y en camino puede buscar el destino. Y esta capacidad divina a la que está llamado quien esta en camino, no puede nacer de su deficiencia ontológica *in re*, sino de su "esencial dependencia y relación", que nace del acto creador que confiere al hombre ser imagen y semejanza divina.

La escolástica franciscana desarrolla la teología de la imagen de Dios a partir de la explicación teológica presente en su tiempo y la especial mirada sobre la creación del espíritu de la Orden. La teología del siglo XII⁵ había establecido una dualidad entre imagen y semejanza de Dios que implicaba una gradación, emparentando imagen con el hecho de la naturaleza creada, y la semejanza con

⁴ "Nihil in hac vita scitur plenarie" (San Buenaventura, *Quaestiones disputatae de Scientia Christi*, q. 4, f. 22: V, 26). Seguimos la *Opera omnia edita*, I-X (Studio et cura PP. Collegii S. Bonaventurae, Quaracchi [Fidenza] 1882-1901.

⁵ Cf. M. -D. Chenu, *La Théologie au douzième siècle*, Paris 1969, 296.

la gracia recibida por el don de la salvación. Imagen y semejanza suponen una gradación en la relación con Dios donde el hombre parte de sus facultades naturales (imagen) para alcanzar por orden sobrenatural (semejanza) la unión con Dios. Esta gradación ontológica tiene un reflejo en el acceso experiencial del hombre. La imagen divina nos acerca a su conocimiento noético y la semejanza implica la unión amorosa. La teología de la imagen en la época medieval, dependiente de la glosa al salmo 4, 7 de Pedro Lombardo está mediada por el hecho del pecado humano y la redención de la gracia de Cristo: “La *imago similitudinis* indica el modelo, la *imago ad quam* ha sido creado el hombre, es decir, a Dios mismo. El término *imago recreationis* es indicador de la reforma de la imagen, mediante la obra salvadora de Cristo, subsiguiente a la deformación que supone el pecado”⁶.

Más allá de la dinámica salvífica de la imagen y semejanza divina, su vinculación con el hecho creador supuso otra pregunta en el hombre medieval que nos puede ser de utilidad en nuestra reflexión. Si el hombre es creado a imagen y semejanza de Dios y, por lo tanto, está dotado interiormente –en su universalidad y no accidentalmente– de la cualidad de imagen y semejanza, puede ejercer un puesto preeminente sobre el mundo. El problema filosófico que se plantea es ¿por qué el hombre es capaz, siendo vano, limitado en cuanto creado, de ese dominio sobre la creación? La contestación responde a las cualidades o facultades propias y específicas del hombre, aquellas que le permiten, por haber sido creados con ellas, ser imágenes de Dios con capacidad para la similitud con Él. El hombre está dotado de un alma con entendimiento y voluntad⁷: es libre. La libertad es la capacidad de decisión que es imprescindible para quien se encuentra en camino. Es en la libertad donde se muestra antropológicamente la imagen divina, pues el ejercicio de la libertad es el escaparate de la realidad divina que hay en nosotros. Este ejercicio de la libertad puede alejarnos de Dios, es

⁶ F. de A. Chavero, *Imago Dei. Aproximación a la antropología teológica de san Buenaventura*, Murcia 1993, 107.

⁷ E. Husserl cifra en la capacidad de generalización de la voluntad una instancia propiamente antropológica: “El simple animal actuará acaso del mismo modo una y otra vez, dadas determinadas circunstancias por ejemplo, pero carece de *voluntad en la forma de generalidad*. El animal desconoce lo que el hombre expresa en las palabras «quiero en general actuar de este modo siempre que me encuentre en circunstancias *de esta índole*, dado que tengo en general a los bienes *de esta índole* por valiosos”. E. Husserl, *Renovación del hombre y de la cultura*, Barcelona 2002, 26.

la experiencia de pecado de la libertad como fruto de una creación en la responsabilidad. Sin embargo, la libertad ejercida con justicia y en responsabilidad muestra de forma privilegiada nuestra constitución como imágenes, pues es en la puesta en práctica de nuestra libertad como realizamos el encuentro con Dios. La gracia de Dios da la fuerza suficiente en el hombre para responder positivamente a la vocación de encuentro a la que está convocado y, por lo tanto, a descubrir en su interioridad la presencia de la referencia de la que es imagen.

Cuando san Buenaventura habla en estos términos antropológicos introduce una pieza clave en las facultades humanas que intervienen en nuestro ser libres y realiza una lectura positiva de la *sindéresis* en cuanto facultad de la parte afectiva que tiende y estimula al bien. La *sindéresis* entra en una dinámica de mostración de lo que de Dios hay en el hombre en cuanto que es imagen y semejanza de Él que no puede ser encerrada en la conciencia o el entendimiento. Se separa el Seráfico de los dos grandes maestros de la época: su coétaneo Tomás de Aquino y su hermano Duns Escoto. Si con santo Tomás de Aquino y Escoto la *sindéresis* se asigna más a la comprensión y el entendimiento, con san Buenaventura apunta más a la voluntad o la *afección*⁸. Esto significa antropológicamente que la *sindéresis* en cuanto que está situada en la voluntad hace posible que el ser humano, aunque limitado por el pecado, posea una inclinación al bien. Efectivamente, siguiendo a san Buenaventura, la *sindéresis* es cima del alma (*apex mentis*) que excede la misma razón superior llevando a la unión amativa en íntima comunión con Dios que es Bien. De este modo, el hombre en su condición de viador en cuanto ser creado, está abierto a superarse desde lo más íntimo, no sólo a conocerse en un recorrido filosófico (socrático), sino a reconocerse, como hijo del Dios creador y como imagen de su Amor. Por ello el conocimiento no nace tanto del intelecto o de la mera razón, cuanto del entendimiento completo, en lo profundo del alma mediante la *sindéresis*⁹: su estatuto antropológico marcado profundamente por el hecho creador reorienta la apertura teológica hacia

⁸ Cf. M. Heinrichs, "Synderesis un Apatheia ein Beitrag zur Theologie Bonaventuras im östlichen Raum", en *Commiisonis Internationalis Bonaventuriana*, S. *Bonaventura 1274-1974. Volumen commemorativum anni speties centenarii a morte S. Bonaventurae Doctoris Seraphici*, Grottaferrara (Roma) 1973, vol. 3, 626 [=SB y n. de vol.]. Cf. M. Lázaro, "Vivencia interior de la ley natural en san Buenaventura: *sindéresis*, superación de la dialéctica sujeto-objeto", en *Anuario Filosófico* 41 (2008), 83-98.

⁹ S. Buenaventura, *Itinerarium mentis in Deum* [=Itin], c. 1, n. 4: V, 297.

el bien. Más tarde, en las *Collationes in Hexaëmeron*, el Seráfico nos propone esta cointuición desde el entendimiento y el gustar de Dios mediante la potencia unitiva o amativa¹⁰. Una estructura antropológica que está impregnada por el aroma del amor. El hombre es un ser dotado de razón, eso le diferencia del resto de los seres creados, pero ello no es suficiente: “El alma humana, su mente, la facultad de la que está dotado apunta siempre al encuentro amoroso”¹¹.

San Buenaventura operó así una profundización en el socratismo cristiano (pasando de la indignancia en el saber –solo sé que no sé nada– a una indignancia en el ser –el hombre es una creatura vana y finita–) a partir de la mirada al encuentro desde su ser creado como imagen con vocación de semejanza¹². La búsqueda desde el interior del hombre de la significación de los seres sin caer en el subjetivismo y alejado de todo racionalismo le abre a entender y leer los seres. El ser humano ve en su ser imagen la posibilidad de tener una entidad expresiva. No se trata de renunciar al descubrimiento del alcance del yo de la filosofía moderna, se trata de no caer en la trampa del ocultamiento de la realidad del “en sí” en la que se transforma la expresión en representación desde el entendimiento fenoménico kantiano. Y para ello es clave la teología de la creación y la condición de autoconciencia de la experiencia del camino, del ser un itinerante. El ser imagen de Dios en el contexto del pensamiento de san Francisco desde la interpretación de los maestros franciscanos, dependiente del neoplatonismo, nos muestra caminos de distensión entre una metafísica dependiente de los entes que no tiene dificultades a la hora de fundamentar el ser y una filosofía preventiva que refleja el prejuicio anti-realista moderno que lleva a ocultar las cosas en sí.

¹⁰ “*Similiter operatio vel potentia divina duplex est: una, quae se convertit ad contumenda divina spectacula; alia, quae se convertit ad degustanda divina solatia. Primum fit per intelligentiam, secundum per vim unitivam sive amativam, quae secreta est, et de qua parum vel nihil noverunt*”. (S. Buenaventura, *Collationes in Hexaëmeron sive illuminationes Ecclesiae* [=Hex], col 5, n. 24: V, 358).

¹¹ M. Lázaro, “Comprensión desde la filosofía de la afirmación «Dios es amor» en san Buenaventura”, en Id. (ed.), *El Amor de Dios que es Amor. Reflexiones en torno a la Encíclica de Benedicto XVI Deus caritas est*, Cáceres 2007, 208 (También en *Cauriensia* 2 (2007) 208).

¹² Cf. M. Lázaro, “El socratismo cristiano en san Buenaventura”, *Naturaleza y Gracia*, 53 (2006) 647-672; Id., “«(Alma) Ámate a ti misma», más allá del impulso socrático. Apuntes sobre el voluntarismo bonaventuriano”, *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía* 24 (2007) 95-117.

El pensamiento franciscano paradigmáticamente expuesto por Buenaventura parte del misterio del *numen* y encuentra en la contemplación lo *nouménico*, que así lejos de estar oculto al ser humano se manifiesta como condición de posibilidad de nuestro ser, incluso la interpelación primordial de la pregunta filosófica. Los fenómenos expresan la realidad misteriosa que contienen, que no es otra cosa que el ser que se revela siempre en la palabra y como *logos*. Pero el fundamento de la realidad llega a la persona en el hombre entero que trasciende su realidad desde algo más que una metafísica lógica. El fundamento de la verdad se manifiesta profundizando una metafísica fenomenológica dada en el tiempo y no agotada en él: una metafísica expresiva. La antropología de la imagen nacida de la teología de la creación posibilita la intrínseca relación del hombre desde sí mismo a la referencia última de lo que es, superando su inmanencia y apuntando que vale la pena ser un *homo viator*. Esta es la experiencia del *Itinerarium mentis in Deum*, donde la teología ensancha el horizonte de la razón filosófica aportando una luz sobre la totalidad del entendimiento humano, liberando sus limitaciones conceptuales y proporcionando una nuevas lentes a viejas dicotomías que han resultado aporéticas –pues han escindido el discurso imposibilitado el diálogo y fragmentado el *logos*–. La teología de la imagen reconstruye la imagen olvidada del hombre cuando reconoce la capacidad perdida desde la modernidad de la utilización plena de la razón, sin quedar reducida a su expresión práctica –“Kant... ancló la fe exclusivamente en la razón práctica, negándole el acceso a la realidad plena” (*Fe y Razón*)–. El sujeto humano se vertebra a partir del convencimiento radical de que el acceso del hombre al fundamento del que es imagen no implica un acceso ético, sino un reconocimiento íntimo (partiendo del sujeto) desde el encuentro con el Misterio –con la realidad en sí–, con lo que Es desde su auténtica epifanía: con la Persona que nos convoca como amor (cf. *Deus caritas est*, 1). Como recuerda Benedicto XVI en el inicio de su encíclica *Deus caritas est*: “«Dios es amor, y quien permanece en el amor permanece en Dios y Dios en él» (1 Jn 4, 16). Estas palabras de la *Primera carta de Juan* expresan con claridad meridiana el corazón de la fe cristiana: la imagen cristiana de Dios y también la consiguiente imagen del hombre y de su camino” (cf. DC, 1).

La imagen del hombre, que es encuentro en el amor, es el camino que se propone para la similitud –plena y existencial¹³–, que siempre se da en el amor que refleja la bondad de Dios. La naturaleza humana como imagen de Dios nos lleva a la semejanza en gratuidad. La teología bonaventuriana nos recuerda que la meta del hombre, de su naturaleza, le lleva a desarrollar sus capacidades de una forma orientada por su esencia bondadosa, de forma que realice en libertad el encuentro consigo mismo, con su ser imagen para, desde allí, poder propiciar el encuentro con Dios. El hombre, asume, así, la búsqueda interna de su alma en un ejercicio mental de comprensión intelectual y se eleva en un deseo que impulsa su voluntad a la recepción del amor de Dios. Este encuentro explícito se hace desde el propio sentimiento de creatura, y en gracia se llega a la similitud con aquello que el hombre percibe de forma inequívoca de la realidad en sí, de lo Santo: el Bien de Dios. El hombre tiene capacidad de Dios porque el bien se comunica al hombre, como nos recuerda san Buenaventura aceptando la tradición cristiana del neoplatonismo:

“*Quia forma beatificabilis es capax Dei per memoriam, intelligentiam et voluntatem; et hoc est esse ad imaginem Trinitatis propter unitatem in essentia et trinitatem in potentiis: ideo animam necesse fuit esse intelligentem Deum et omnia, per hoc Dei imagine insignitam*”¹⁴.

Francisco de Asís Chavero de forma admirable supo sistematizar la tesis de san Buenaventura sobre la implicación de la imagen de Dios como base de la definición antropológica, al subrayar la expresión bonaventuriana de forma beatificable (*forma beatificabilis*) en el contexto de la creación y la salvación. Así nos recuerda cómo la forma beatificable expresa en el *Breviloquium* “la idea de una autocomunicación de Dios, que explica la acción creante de Dios y el sustantivo de todo el orden existente. La *ratio ultimissima* –continúa afirmando– es la bondad fontal de Dios, que comunica su propia bienaventuranza a la criatura. La ordenación no es algo accidental, sino constitutivo esencial de la existencia concreta. Este orden que llamamos natural o de creación es un momento interno del orden sobrenatural, que si por aquél no viene éste exi-

¹³ El hombre es “semejante a Dios, en la totalidad de su ser, tal como ha sido llamado a la existencia”. J. Ratzinger, *Un canto nuevo para el Señor*, Salamanca 2005, 2 ed., 70.

¹⁴ S. Buenaventura, *Breviloquium* [=Brevil.], p. 2, c. 9: V, 227.

gido, sí es primero en cuanto es la real condición de posibilidad del segundo"¹⁵.

La semejanza nace en el hombre en el estado de comunión con Dios originado en el conocimiento y en el amor. El hombre ha sido creado a imagen y semejanza de Dios con el fin de poder relacionarnos con Él y profundizar en la misma mediante la comunión. Cuanto más el hombre ha rechazado esta relación, más Dios la ha profundizado. El Dios creador se ha mostrado Padre amoroso, y la invitación a relacionarnos con él y cuidar su obra se ha concretado en la generosa oferta de la comunión y ser palabra con Él que es palabra. "Dios –dice el Santo Padre– quiere hablar al corazón de su pueblo y también a cada uno de nosotros. «Te he creado a mi imagen y semejanza», nos dice. «Yo mismo soy el amor, y tú eres mi imagen en la medida en que brilla en ti el esplendor del amor, en la medida en que me respondes con amor»"¹⁶. El amor se muestra así como camino de acceso y de unión entre verdad y bondad. San Francisco, nos hace ver san Buenaventura, hace vida lo que Ricardo de San Víctor hiciera exclamación: "*Ubi amor, ibi oculus*"¹⁷. El maestro franciscano en la explicación del camino místico desde la experiencia franciscana lo expresa con total claridad: "*In haec autem consideratione est perfectio illuminationis mentis, dum quasi in sexta die videt hominem factum ad imaginem Dei*"¹⁸. San Buenaventura muestra a Francisco de Asís como modelo personal de imagen humana en su naturaleza y de semejanza con Dios dada por la gracia, ejemplo vivo de la hermenéutica existencial y recapitulativa (*vir hierarchicus*)¹⁹. Y en la narración de la vida y el significado del *Poverello* muestra el Seráfico la fecundidad de la antropología del hombre en camino de santidad (la Leyenda mayor es un camino de incendio de amor, de itinerario místico), y de la semejanza nacida del encuentro con el Crucificado y de la interpretación evangélica del "nuevo hombre" y de la recreación del sentido de la dominación de la tierra. San Francisco:

¹⁵ F. de A. Chavero, "Imago Dei...", 134-135.

¹⁶ Benedicto XVI, Homilía en la XI Asamblea General Ordinaria del Sínodo de los Obispos (2 de octubre de 2005), en AAS 97 (2005) 946.

¹⁷ Ricardo de San Víctor, *Benjamin minor*, c. 13, PL 196, 10a.

¹⁸ San Buenaventura, *Itin*, c. 6, n. 7: V, 311b.

¹⁹ Cf. Z. Hayes, "The theological image of St. Francis of Assisi in the sermons of St. Bonaventure", en F. de A. Chavero (ed.), *Bonaventuriana: Miscellanea in onore di Jacques Guy Bougerol ofm*. Roma 1988, vol. 1, 323-321; F. de A. Chavero, "Vir hierarchicus (Legenda maior, Prologus), ¿Una interpretación de san Francisco en clave dionisiana?", *Il Santo* 40 (2000) 7-48.

“Clavado ya en cuerpo y alma a la cruz juntamente con Cristo, Francisco no sólo ardía en el amor seráfico a Dios, sino que también, a una con Cristo crucificado, estaba devorado por la sed de acrecentar el número de los que han de salvarse”²⁰.

La antropología nacida de la creación, la del hombre imagen, caminante sediento de Dios en su indignicia, pero partícipe de su bien, fundamenta la teología franciscana y bonaventuriana, más allá de cualquier elemento meramente “tradicionalista”. Y esta antropología apunta al lema Jesucristo y bien. Una imagen que eleva a todo el universo creado a participar de las bondades de Dios y da explicación de la posición franciscana, muy alejada o “diferente” al menos de otras ópticas, importantes, pero “otras”.

Y es que, efectivamente, el mundo, el universo, es el objeto de estudio de la ciencia empírica o social; pero el hombre ante todo se realiza en el “mundo” en el que vive, aquel que es digno de trascender y de significar, de volver al encuentro con el paraíso, es decir al encuentro con Dios y de dejarse ver como creación digna de ser cantada. El franciscano Oktavian Schmucki, advirtiendo de la inconsistencia de una visión idealizada y vacua del amor a la naturaleza de san Francisco de Asís que olvidara la clave teológica, y redimensionando la posición bonaventuriana, escribía respecto de esa sensibilidad especial con las criaturas, que sin una lectura penetrante no podríamos comprender la profundidad de “su trato sencillo con los animales, su compasión por los corderillos, la conversión del sanguinario lobo de Gubbio en un animal totalmente manso, su inmediatez paradisíaca con las criaturas animadas e inanimadas”²¹; y es que el amor de Francisco de Asís a la naturaleza “se basaba en la contemplación de Dios y de Cristo en las criaturas”²².

Esta mirada al cosmos desde el hombre que siendo imagen de Dios e itinerante se eleva desde su fundamento existencial nos es recordada en Luc Matthieu al afirmar que “para Francisco, el amor del prójimo, porque es imagen de Dios, entraña los sentimientos fraternales hacia todas las criaturas, creadas también por el Padre para manifestar su gloria y para goce de las criaturas espirituales”²³,

²⁰ S. Buenaventura, *Leyenda maior sancti Francisci* [=LM], c. 14, n. 1, 468.

²¹ O. Schmucki, “La mística de la naturaleza en san Francisco de Asís”, *Selecciones de franciscanismo* 88 (2001) 125.

²² L. c.

²³ L. Mathieu, “El hombre en la creación. La visión franciscana”, *Selecciones de franciscanismo* 88 (2001) 141.

reviviendo la tradición franciscana de unión de los relatos bíblicos de la creación del mundo y del hombre. El texto atribuido durante largo tiempo a san Buenaventura y sin duda de su inspiración *De plantatione paradisi* nos sirve para concluir y realizar la lectura de las dos definiciones antropológicas del hombre creado en el Génesis y recordado por san Francisco y de gran profundidad teológica y de gran significación metafísica (una metafísica de la *significatio* como fundamento de la *quidditas*):

“*Si vis cognoscere me, prius incipias a te ipsa, quae facta est ad imaginem et similitudinem Trinitatis*”²⁴.

2. JESÚS: EL CRISTOCENTRISMO BONAVENTURIANO

Es desde una mentalidad divina del Misterio Trinitario, donde san Buenaventura se presenta en su apuesta por la centralidad de Cristo de una forma clarividente. Su pensamiento gravita en torno a Cristo, pues Cristo es el medio de la gracia, el instrumento divino, el verbo encarnado, el modelo propicio, una centralidad que no sólo es histórico-temporal, sino esencialmente metafísica y gnoseológica. La centralidad de Cristo aparece desde el instante mismo de la propia expresión trinitaria en cuanto apertura *ad intra* de la gracia de Dios. Si en santo Tomás de Aquino su cristocentrismo aparece esquemáticamente resuelto en la *Suma teológica* en un instante histórico en el que el discurso de Cristo aparece tras la reflexión en torno a Dios, la creación, la caída y la gracia respectivamente, y donde el plan de la *Suma* parece subrayar el plano histórico material, san Buenaventura –sin llegar al cristocentrismo escotista sustentado en un plano ontológico-formal– aparece en su concepción como el inspirador franciscano de la lógica cristocéntrica nacida del corazón, toda vez que, como hemos señalado, el aspecto de saborear el misterio y la penetración contemplativa es superior al de la facticidad de los hechos remontados en el carácter de causas secundarias e históricas, de una parte (Tomás de Aquino) y de una consideración lógico-formal que señala al apuntalamiento esencial de toda realidad aunque sea nacida de la libertad divina de otra (Duns Escoto). San Buenaventura alejado de la exégesis racional a

²⁴ *De plantatione paradisi*, n. 14: V, 578b.

la que Aristóteles ha llevado a la teología como ciencia, entiende la hermenéutica simbólico-racional partiendo del dato fundamental de la Escritura. En este sentido formalmente escotista que diseña el primado de Cristo como lugar central de construcción del mundo de la gracia, conoce en san Buenaventura el corazón del cristocentrismo.

La centralidad del misterio de Cristo, en relación directa y dinámica con el Dios Uno y Trino, marca y define el pensamiento bonaventuriano: teocentrismo y cristocentrismo, integrados en el conocimiento del Misterio Trinitario²⁵. Cristo es la clave del sistema bonaventuriano, por lo tanto de todo el esquema metafísico, de toda la realidad existente, de toda la creación. Cristo es el primer medio, y medio de esencia de la generación primaria²⁶. Es necesario, para el Doctor franciscano, comenzar por el centro –el *medium*–. Cristo es el objeto de la teología ya que el conocimiento humano es el conocimiento revelado por el Padre²⁷.

No podemos aquí desplegar la compleja y rica visión cristológica, solo queremos apuntar y recordar su centralidad como lugar original de especulación puesta al servicio de la teología como ciencia practica y sapiencial que lleva al bien.

Y es que la acción de Dios, en Cristo, es acción de gracia *en y por* el Mediador; “Cristo es el centro inteligible de Dios y su obra, así como el mediador entre Dios y la creación”²⁸. Es pues el punto de unión –y, en último término, su explicación última– de la filosofía y la teología. Cristo es la Verdad que fundamenta todo conocimiento²⁹. En Cristo reside la ciencia y en Él llega a ser sabiduría. Dios ilumina

²⁵ Cf. D. Galli, “Il teocentrismo in s. Bonaventura”, en A: Pompei (ed.), *San Bonaventura maestro di vita francescana e di sapienza cristiana*, Roma 1976, 621-626. (=SBM, más número de vol.)

²⁶ “Primum medium Christus fuit in aeterna generatione”, “Primum ergo medium est essentiae aeternali generatione primum” (San Buenaventura, *Hex.*, coll.1, nn.11-12: V, 331a).

²⁷ “Ipse (Christus) enim mediator Dei et hominum est, tenens medium in omnibus, ut patebit... Propositum igitur nostrum est ostendere, quod in Christo sunt omnes thesauri sapientiae et scientiae Dei absconditi, et ipse est medium omnium scientiarum” (*Ib.*, coll.1, n.10-11: V, 330b-331a). Cf. A. de Villalmonste, “Orientación cristocéntrica en la teología de San Buenaventura”, *Estudios Franciscanos* 59 (1958) 321-372.

²⁸ J.-G. Bougerol, *St. Bonaventure et la sagesse chrétienne*, París 1963, 55 (traducción mía).

²⁹ “Unde illud medium veritas est; et constat secundum Augustinum et alios Sanctos, quod «Christus habens cathedram in caelo docet interius»; nec aliquo modo aliqua veritas sciri potest nisi per illam veritatem” (*Hex.*, coll.1, n.13: V, 331b).

el conocimiento humano en el Verbo manifestado en el prólogo del Evangelio de san Juan. La inteligencia es llave para la contemplación y camino de conocimiento, pero esta descansa en un trípode cuya base es el Verbo increado, encarnado e inspirado:

*"Clavis ergo contemplationis est intellectus triplex, scilicet intellectus Verbi increati, per quod omnia producuntur; intellectus Verbi incarnati, per quod omnia reparantur; intellectus Verbi inspirati, per quod omnia revelantur"*³⁰.

San Buenaventura, sobre todo en las *Collationes in Hexaëmeron*, tiene en perspectiva la teología del Logos Trinitario que se inserta en la doctrina de la creación del mundo por el Verbo de Dios³¹.

Si recordamos, los Santos Padres, motivados por las cuestiones doctrinales, relacionan el Verbo y, sobretodo, el Verbo increado, con la difusión intratrinitaria y las procesiones divinas. La reflexión agustiniana insiste en la función expresiva del ser divino al designar la segunda persona de la Trinidad como Verbo³²; pero no olvida la relación externa del Verbo en el esquema ejemplarista en el que la creatura participa del ser divino. El Verbo, que es expresión (imagen del Padre), es el arquetipo de los seres creados, por lo que las comunicaciones intra y extratrinitarias pertenecen al Verbo³³. San Buenaventura conecta y articula la teología del Verbo increado en relación con la creación: "*Verbi increati, per quod omnia producuntur*"³⁴, de modo que el Verbo es la expresión divina que hace referencia a la creatura³⁵. El Maestro franciscano establece la conexión entre Verbo y creación partiendo de la lectura del evangelio de san Juan (Jn 1,3) y de la epístola a los Hebreos (Heb 1,2)³⁶. De este modo, el Verbo en

³⁰ *Ib.*, coll.3, n.2: V, 343a.

³¹ Cf. *Ib.*, coll.1, n.13: V, 331b; cf. A. Gerken, *La théologie du Verbe: la relation entre l'incarnation et la création selon saint Bonaventure*, París 1970 (Ed. original: *Theologie des Wortes. Das Verhältnis v. Schöpfung und Inkarnation bei Bonaventura*, Düsseldorf 1963).

³² Cf. San Agustín, *De Trinitate*, lib.15, cap.14, num.23, *PL*, 42, 1076.

³³ "Item scriptum est quod imago Patris sit Filius; nusquam autem scriptum est quod imago Filii sit Pater. Deinde quod ille genitus, et cetera huiusmodi, quae non ad aequalitatem substantiae, sed ad proprietatem pertinet personarum" (Id., *De diversis quaestionibus*, 83, 69, 1, *PL*, 40). Cf. la cita del texto Col 1, 15.

³⁴ San Buenaventura, *Hex.*, coll.3, n.2: V, 343a.

³⁵ Cf. *I Sent.*, d. 31, p.2, q.2, concl.: I, 542b.

³⁶ San Buenaventura se pregunta e indica esta relación en su *Comentario al Evangelio de San Juan* en un texto explicitado en líneas precedentes (*Commentarius in Evangelium Ioannis*, c.1, p.1, q.1: VI, 247b).

su totalidad –increado, encarnado e inspirado– se relaciona con el Padre y la creación; pero es el Verbo como increado quien desempeña un papel significativo como co-originante de la creación. Esto no significa que es el único creador. Al contrario, explicita el carácter creador de Dios trinitario en el que el Verbo juega un importante papel; aunque no exclusivo.

Surge la pregunta sobre si decir que el Verbo es increado significa que la segunda persona de Dios participa como causa ejemplar. Efectivamente la cuestión del Verbo increado surge cuando queremos establecer su coesencialidad y se articula en la cuestión si es el Verbo también producto de la ejemplaridad del Padre. San Buenaventura se hará la misma pregunta en el *Comentario a las Sentencias de Pedro Lombardo* y responde haciendo alusión a la ejemplaridad y tras refutar la última objeción concluye que el Hijo procede no como un ejemplariado, sino más bien siendo él mismo el ejemplar, es decir, la razón misma de expresar a los demás seres. Como subraya H. U. von Balthasar, el Verbo es “la auto-expresión de Dios el Padre al interior de la Trinidad, y la expresión de todo lo que Dios puede producir hacia fuera”³⁷. El Verbo increado es propiamente el ejemplar al ser expresión del Padre en la Trinidad. Y si el Dios Trinitario es ejemplar en la medida en la que es la *ratio cognoscendi* del universo, es la *ratio emanandi* en la comunicación como Verbo. Y la acción del Verbo como mediador entre Dios y sus creaturas se ofrece, de una manera particular al hombre, en el Verbo encarnado³⁸.

El Verbo increado de conocer redimensionando la historia humana como historia de salvación y de gracia reconduce la distancia ontológica del hombre definido como vanitas (del que ya hemos hablado) hacia Dios que es ser, bien y verdad. En esta concepción del Verbo encarnado –venido al mundo para la reparación del hombre³⁹– san Buenaventura utiliza las categorías anselmianas al servi-

³⁷ H. U. von Balthasar, *La Dramatique divine. Le dénouement*, Namur 1993, vol. IV, 54 (traducción mía). Von Balthasar evidencia las palabras de san Buenaventura: “Ergo eodem Verbo dicit se et creaturas. Sed Verbum dicit respectum ad illum quod per Verbum dicitur: ergo non tantum ad Patrem, sed etiam ad ea quae facta sunt dicit respectum” (*I Sent.*, d.27, p.2, a.un., q.2, f.4: I, 484b).

³⁸ G. Pantheghini, “Teología del Verbo o Teología dell’Incarnazione? Fondamenti e limite del cristocentrismo bonaaventuriano”, en AA. VV., *Teología e Filosofia nel pensiero di S. Bonaventura. Contributi per una nuova interpretazione*, Brescia 1974 26.

³⁹ El término de *reparatio humani generis* encuentra su origen en la lectura de Alejandro de Hales.

cio de su idea central de *reparatio*⁴⁰ y las categorías metafísicas de regreso ("*reditus*") hacia el Uno (el bien), en un sentido en el que la predestinación absoluta de Cristo no se constituye en tema central (como en Escoto), sino que en su función mediadora se subraya el absoluto amor de Dios creador en el Verbo como impulso amoroso para con el hombre donde la reparación se entiende mejor como recreación, de modo que el mal humano siempre aparece como ocasión de bien mediante el Verbo, de ahí la explicación desde la abundancia del bien de la pregunta de san Anselmo⁴¹.

Por otro lado, la teoría del complemento del mundo comprende al Verbo encarnado como la última expresión de potencia, sabiduría y bondad divinas, y como complemento y consumación de la creación en virtud de la congruencia (*ratio congruantiae*)⁴² y no sólo en razón de conveniencia. El Verbo inspirado, por último, aparece como la expresión de la sabiduría divina, el camino de acceso al Dios Trinitario y como *ratio intelligendi*; es, pues, expresión de la verdad de Dios: "Dios es por la inteligencia la *ratio intelligendi* suprema, la

⁴⁰ Cf. F. de A. Chavero, "Imago Dei...", 158

⁴¹ Camille Bérubé analiza las posiciones de Alexander Gerken que afirmaba tras una reflexión atenta que "Ce qui nous a poussé à cette étude c'est cette considération que le Bonaventure des écrits de la deuxième période fait preuve d'un christocentrisme original, que par sa cohérence et son universalité, paraît jeter dans l'ombre la conception scotiste elle-même (...) Bonaventure, au moins dans le commentaire sur les *Sentences*, n'adhère pas, semble-t-il, à la doctrine christocentrique défendue plus tard par les Scotistes" (A. Gerken, *La théologie du Verbe*, Paris 1969, 11, 14); y también las de Giovanni Iammarrone quien mataba cualquier comprensión que pudiera parecer que el Seráfico entendiese la predestinación absoluta a la redención, equilibrando las posturas, en una comprensión tradicional de una encarnación ocasional por la redención (Cf. G. Iammarrone, *La cristologia francescana. Impulsi per il presente*, Padova 1997. El capuchino francés concluye tras este análisis y una mirada a la cuestión en Escoto que: "Nous avons vu avec Gerken le passage de Bonaventure de la rédemption comme raison nécessaire de l'incarnation du Verbe à une raison inductive dans la bénignité de Dieu dans la rédemption. Duns Scot trouve improbable la restriction de Bonaventure de l'amour de Dieu à la rédemption. Il l'étend à la création entière. Il a quelque chose autre que Dieu, parce que Dieu s'aime d'une charité parfaite" (C. Bérubé, "Raison principale de l'incarnation du Verbe selon Bonaventure et Duns Scot", en V. Criscuolo (ed.), *Clavis scientiae. Miscellanea di studi offerti a Isidoro Agudo da Villapadierna in occasione del suo 80° compleanno*, Roma 1999, 91).

⁴² "Respondeo: dicendum, quod absque dubio congruum fuit et Deum decuit incarnari; et hoc propter suae potentiae, sapientiae et bonitatis eminentem manifestationem, quae quidem facta est in humani generis assumptione" (San Buenaventura, *In III librum Sententiarum* [= num más *Sentl*], d.1, a.2, q.1 concl.: III, 20a).

fuente creadora del espíritu, y la residencia iluminadora de todas sus operaciones”⁴³.

Jesucristo y Bien, principio del ser, razón de conocer al servicio de la gracia. Este es el lema de san Buenaventura. Jesucristo explicado desde la teología del verbo que es expresión en imagen simbólico-sacramental. En palabras de Friz del Col: “En el misterio de la encarnación es donde encontramos el origen y la meta del movimiento simbólico, que tiene en el símbolo su referencia objetiva y en la cointuición su contrapartida subjetiva como percepción en la fe de lo que se presenta veladamente en la presencia sensible del símbolo. Cristo es el origen en cuanto es hombre y Dios; y es su meta, porque su aparecer no tiene otro fin que el reparar. Cointuyéndose quién es él en la fe, el pecador es elevado a la sabiduría y es así curado radicalmente por la divina gracia”⁴⁴.

De este modo, la creación nos puede mostrar a Dios por la mediación redentora de Cristo, un camino de conversión (de impulso amoroso, de vuelta desde el amor) desde la creatura que encuentra en Cristo el amor, el bien de Dios⁴⁵. Por eso con san Buenaventura en el *Itinerarium* podemos afirmar “*Transeamus cum Christo crucifixo ex hoc mundo ad Patrem*”⁴⁶.

3. EL BIEN: LA TEOLOGÍA PRÁCTICA O LA VERDAD PUESTA A SU SERVICIO

La importancia dada a la teología de la creación como sustrato e iluminación de la teología en cuanto sabiduría del bien, teología como ciencia práctica, no nace, pues, de una reflexión específica

⁴³ J. -M. Bissen, *L'exemplarisme divin selon Saint bonaventure*, Paris 1929, 175 (traducción mía). “Secundum quod (Deus) est Ratio intelligendi, intrat in animam ut Sol intelligentiae” (San Buenaventura, *Collationes ide septem donis spiritus Sancti [=De donis]*, coll.8, n.15: V, 497b).

⁴⁴ R. Zas Friz de Col, *La teología del símbolo de san Buenaventura*, Roma 1997, 283.

⁴⁵ Es una conversión desde los parámetros cristianos, pero que no puede olvidar un esquema que le es propicio como es el neoplatónico. Sobre el tema de la conversión como *epistrophé* en Plotino y el neoplatonismo cf. F. M. Schroeder, “Conversion and Consciousness in Plotinus, Enneads 5, 1 [10], 7”, *Hermes* 114 (1986) 186-195. Un estudio comparando la conversión platónica y la cristiana en los Primeros Padres, cf. P. Aubin, *Le Problème de la «conversion»*. *Étude sur un thème commun à l'hellénisme et au christianisme des trois premiers siècles*, París 1963.

⁴⁶ *Itin.*, c.7, n.6: V, 313b; cf. *Jn* 13, 1.

sobre lo que llamaríamos hoy una antropología teológica. La verdad es que los teólogos medievales no le consagraron una disciplina completa ni parcial, y san Buenaventura no es una excepción. Pero su presencia es patente y fundamental; se hace patente en su obra, pero especialmente cuando está enfrascado, como sucede en las *Collationes in Hexaemeron*, en señalar que la teología han de prevalecer, sobre todo, la Sagrada Escritura y las técnicas exegéticas, sobre las nuevas formas metodológicas desarrolladas como evolución de parte de la *lectio* y el racionalismo emanado de la Facultad de Artes en base a los textos aristotélicos, y donde no se realiza una exégesis del *Génesis*. Aquí surge una apelación ineludible al pensamiento antropológico (y en él cosmológico), pero estando más presente de forma transversal, que tratado específicamente.

San Buenaventura tiene ante sus ojos dos tendencias que marcan su época y que son bien conocidas por nosotros, pero sobre todo por él. De las dos ha tenido noticia directa. Una, la herencia recibida de san Agustín, ha acompañado su formación teológica; la otra, inspirada en la obra de Aristóteles llegó a las aulas siendo él estudiante y dejó en su espíritu una huella profunda⁴⁷. Teniendo conocimiento de las dos opciones san Buenaventura ha elegido la primera, y más allá de los motivos, señalamos ahora una consecuencia (no ajena a la etiología de la decisión): la adopción del agustinismo teológico supone que la teología no puede ser definida de forma esencial como una traducción del concepto aristotélico de ciencia, sino que ha de ser una ciencia que esté fundada en la fe, es decir, del mismo modo que la filosofía se funda en los primeros principios, la ciencia teológica ha de fundarse en los artículos de la fe⁴⁸. Los fundamentos de la teología se apoyan sobre todo en la fe y esto tiene como consecuencia no la eliminación del estatuto de ciencia para la teología, sino su caracterización propiamente teológica. El elemento de la teología como ciencia teológica ha de recaer sobre todo en su carga teológica, lo que no significa que se abandone la ciencia ni la racionalidad, sino sobre todo un sentido de racionalidad. O mejor supone

⁴⁷ J. -G. Bougerol ha trabajado suficientemente esta relación en diversos estudios de los que podemos señalar "Dossier pour l'étude des rapports entre Saint Bonaventure et Aristote", *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge* 31 (1974) 135-222. Una síntesis en Id., *Introducción a Buenaventura*, Madrid, 1974, 33-82.

⁴⁸ "Super fidem fundata est scientia theologica: sicut scientiae philosophiae super prima principia sua fundantur ita scientia Scripturae fundatur super articulos fidei, qui sunt ddudecim fundamenta civitatis" (San Buenaventura, *De donis*, coll. 4, n. 13: V, 476).

que los fundamentos de la ciencia sean lo propios de un quehacer que tiene como objeto y objetivo el hecho de ser teológica, referida a lo divino, en fin que sea una *scientiae fidei*. Como señala interpretando esta cuestión Francisco de Asís Chavero Blanco, “con esta denominación se viene a afirmar que en los razonamientos donde se opera con una premisa de fe, la conclusión pertenece a la fe y no a la ciencia”. Pero esta posición no implica irracionalidad, ni siquiera a-racionalidad. Nos devuelve a la inteligencia de la teología como intérprete de la Sagrada Escritura y no sus sustitución, se trata de una teología de la fe. Los principios de la fe levantan el edificio del pensamiento de la realidad fundada en un principio sobrenatural, y se constituye así en el lugar de penetración noética de esa realidad.

Esto tiene algunas consecuencias. Por un lado, la teología como ciencia apoyada en la fe orienta la razón en su claridad, acentúa sus consecuencias y conclusiones y, sobre todo, la introduce en la esfera de la sabiduría. Por otro lado, en consonancia con ello, la teología penetra la realidad de las cosas, la naturaleza en una posibilidad de lecturas diversas de la realidad creada, abierta como imagen de Dios. Por último, la teología reflejo de la acción de Dios en virtud del principio de la fe, viene a la conciencia del hombre, a la aprehensión, el goce de lo organizado en un primer esfuerzo por la racionalidad, muestra la influencia de la Trinidad en el hombre, de su acción de bondad. San Buenaventura desde la tradición agustiniana y rescatando el pensar de san Anselmo a través de la herencia de la *Suma Halensis* (o lo que es lo mismo de la primera tradición franciscana, especialmente Odón Rigaldo) tonifica desde los parámetros de los principios de la fe, la racionalidad de la teología, devuelve su carácter sapiencial sin olvidar su intensidad racional y la abre, desde la estructura antropológica del hombre que la realiza –un hombre en camino que se llena como imagen de Dios– a la influencia de la Trinidad, definida de forma explícita en el *Itinerarium mentis in Deum* como bien. La teología es así práctica, universal, se hace teológica, razón de Dios para todos, y no ciencia de unos especialistas para las aulas. Y en este modo de hacerse, en los fundamentos la teología de la creación cobra su protagonismo, pues como hemos dicho es momento de gracia, de salvación, es el primero de los pasos del Verbo manifestándose, en fin es acción mediadora, palabra eficaz.

La teología de la creación es, por lo tanto, pieza fundamental en el sustrato de toda reflexión sobre el hombre, su ser, su llegar a ser, su poder ser, su saber recibir como señala claramente ya en el *Breviloquium* –la breve Suma teológica de san Buenaventura que en

cierto modo pretende ser una guía para que los estudiantes puedan guiarse de una lectura adecuada de la Sagrada Escritura, que ilumine lo que es el texto fundamental, olvidando los juegos racionales de muchas disputas-. San Buenaventura nos propone la exégesis de la Escritura como principio fundamental desde los principios del *alter Christus*, san Francisco que ha sabido ver que el fin fundamental de toda teología reside en llegar a comprender que la vida del hombre descansa en el principio ontológico de Dios creador y en la expresión del misterio de salvación dado en Jesucristo a través del bien: Jesucristo y bien. El acontecimiento fundamental es el de la gratuidad de la fundamentación de nuestro estatuto ontológico y antropológico que nos capacita a expresar la bondad de Dios, del Dios bueno que nos invita a ser buenos y colaborar en mostrar su bondad al resto de la creación, para que todos participen de ella. Por eso san Francisco manifiesta:

“Ninguna otra cosa, pues, deseemos, ninguna otra queramos, ninguna otra nos agrade y deleite, sino nuestro Creador, y Redentor, y Salvador, solo verdadero Dios, que es bien pleno, todo bien, bien total, verdadero y sumo bien”⁴⁹.

⁴⁹ *I R*, c. 23, n. 9, 109.