

SAN BUENAVENTURA Y HENRI BERGSON

Estudio comparativo de dos antropologías

De Bergson a Santo Tomás de Aquino es el título de una obra de Jacques Maritain, muy leída hace un cuarto de siglo. La tituló así, no porque viera en Bergson un preanuncio o introducción a Santo Tomás, sino porque en sus años de formación filosófica el maestro inserta en él un deseo de la metafísica, un *eros metafísico*, según lo llama con frase muy clásica. Y esto en un ambiente saturado de agnosticismo cientifista y de materialismo. Bergson, pese a hallarse lastrado, según Maritain, por un empirismo radicado en la experiencia interna, al pronunciar en uno de sus cursos del Colegio de Francia la afirmación de que *estamos, nos movemos y somos en lo absoluto*, suscita en el joven Maritain la apetencia de una metafísica plena que más tarde hallará en Santo Tomás¹.

Nos ha parecido muy a propósito iniciar este estudio comparativo entre San Buenaventura y Bergson con esta anécdota de biografía filosófica porque justifica *a fortiori* el estudio que iniciamos. Hemos, sin embargo, rehuido un título parecido a la obra de Maritain porque en nuestro caso no se trata de analizar el tránsito mental de un pensador a otro, sino de hallar elementos comunes o discrepantes entre sus respectivas antropologías. Creemos que estos estudios comparativos, realizados sin ánimo alguno de concordismo, sino tan sólo para estudiar las reacciones del pensamiento humano ante los problemas filosóficos más hondos, pueden iluminar estos problemas y al mismo tiempo valorar más justamente las aportaciones de los pensadores de otras edades. Juzgamos en este sentido la obra de H. Heimsoeth, *Los seis grandes temas de la metafísica occidental*² una obra modelo como programa, que exigirá la aportación de muchos para dar remate a lo iniciado en la misma.

Como preámbulo a nuestras reflexiones queremos en esta breve introducción subrayar una primera convergencia entre ambos pensadores que los acerca mutuamente en un tema de gran repercusión en toda antropología espiritualista. Nos referimos al tema del *misticismo*. Para San Buenaventura el misticismo es nervio y carne de toda su vida mental que podemos seguir paso a paso a lo largo de sus escritos. Para el segundo el

¹ J. Maritain, *De Bergson a Santo Tomás*, trad. esp. (Buenos Aires 1946) 10.

² Trad. esp. de J. Gaos, *Revista de Occidente*, 3 ed. (Madrid 1960).

misticismo irrumpe en la cúspide de su ascensión filosófica. El *itinerario* mental de Bergson lo jalonan cuatro obras fundamentales: *Essai sur les données immédiates de la conscience*, *Matière et mémoire*, *L'évolution créatrice* y *Les deux sources de la morale et de la religion*³. En las dos primeras inicia la campaña, que continuará toda su vida, contra la psicología entonces vigente, teñida de asociacionismo, determinismo y materialismo. Ya en la tercera alborea el tema del misticismo. Pero en la cuarta y última asciende a la cima de la vida mística. En esa última obra, pensada y repensada por Bergson en un cuarto de siglo, la vida mística llega a ser uno de los goznes del pensamiento bergsoniano. Ya es significativo que cierre esta obra con un capítulo que lleva en su título esta dualidad: *Mécanique et mystique*.

Desde esta vertiente de la mística se da entre ambos pensadores un acercamiento histórico poco conocido. La crítica ya ha advertido el gran influjo de San Buenaventura en los místicos españoles. Menéndez Pelayo resume esta crítica cuando afirma que los místicos españoles “convirtieron en asidua lectura suya el *Breviloquium* y el *Itinerarium mentis in Deum*, de cuyos pensamientos están sembrados sus escritos”⁴. Pues bien; Bergson se halla muy impregnado de esta mística, influida por San Buenaventura. Lo refrenda J. Maritain al decirnos que ya en 1906, un año antes de la publicación de *L'évolution créatrice*, Bergson le hizo la confidencia de que leía con singular interés los grandes místicos, sobre todo los místicos españoles —Santa Teresa en primer lugar— y afirmaba que, según su parecer, los filósofos harían bien en ser un poco más místicos y los místicos un poco más filósofos⁵.

Una declaración de Bergson a M. García Morente corrobora este acercamiento. Se lamentaba ante él el catedrático madrileño de la penuria de grandes filósofos en España. A lo que Bergson le contesta: “Vosotros los españoles tenéis en la mística la más alta filosofía; vuestros grandes místicos, Santa Teresa y San Juan de la Cruz, han alcanzado de un salto lo que nosotros, filósofos, forcejamos inútilmente por conseguir”⁶. Si ahora

³ Utilizamos para nuestro estudio la edición del centenario, H. Bergson, *Oeuvres*, 2 ed. (París 1963).

⁴ Cf. M. Menéndez Pelayo, *Historia de las ideas estéticas en España*, *Obras completas*, ed. nacional (Madrid 1946) t. I, p. 398; F. de Ros, *Un maître de sainte Thérèse. Le Père François d'Osuna* (París 1936); el mismo, *Un inspirateur de sainte Thérèse. Le Frère Bernardin de Laredo* (París 1948). En mi estudio, ‘Métodos para llegar a determinar las diversas escuelas de espiritualidad católica’, *Naturaleza y Gracia* 2 (1955) 148, he podido poner a dos columnas el texto del *Itinerarium* de San Buenaventura y el de las *Meditaciones devotísimas del Amor de Dios* del Padre Diego de Estella. Hasta literalmente influye San Buenaventura en los místicos españoles.

⁵ *De Bergson a Santo Tomás*, 46.

⁶ Cf. J. Chevalier, *Entretiens avec Bergson* (París 1959) 100 y 248; el mismo, *Cadences*, II, 18. Lo cita y comenta Alain Guy, *Les philosophes espagnols d'hier et d'aujourd'hui* (Toulouse 1956) 12.

se recuerda que algunos de los grandes maestros de Santa Teresa, como Francisco de Osuna, Bernardino de Laredo y San Pedro de Alcántara, empalman directamente con la mística de San Buenaventura, podemos establecer una conexión histórica entre el misticismo de San Buenaventura y el misticismo de Bergson.

Este pequeño vínculo histórico, unido a la común simpatía hacia la vida mística los aúna en la valoración de esta dimensión humana, poco estudiada por la filosofía actual y en algunos ambientes claramente desestimada. La actitud de ambos pensadores en este campo pudiera resumirse en esta fórmula. Uno y otro piensan que la mística es la *plenitud* de la vida espiritual humana. Esto es patente en San Buenaventura. Pero creemos que lo es igualmente en el filósofo francés. Dejando a un lado el aspecto sobrenatural de la gracia en la que se mueve siempre San Buenaventura y estudiando tan sólo los aspectos meramente filosóficos del problema, advertimos que tanto el pensador medieval como el de nuestros días han visto que la vida del espíritu sólo adquiere plenitud y fecundidad en la cumbre mística. Sólo entonces la vida se hace plenamente fecunda hacia los demás. A esta cumbre espiritual la llama San Buenaventura *pax extatica*; Bergson le da el nombre de *joie* en cuanto opuesto a *plaisir*⁷.

La posteridad ha dado a San Buenaventura el título de *doctor seraphicus*. Es la rúbrica de la historia al esfuerzo de este gigante del espíritu que alcanzó una suprema cumbre en las serranías del misticismo. E. Gilson hace de este tema el prólogo de su monumental estudio sobre San Buenaventura⁸. Compara en este prólogo el pensamiento medieval con el *itinerario* escatológico del Dante. Este itinerario no tendría, según él, feliz remate si el poeta, acompañado de Virgilio por los antros oscuros del infierno y del purgatorio y de Beatriz por las claras constelaciones del cielo, al llegar al trono de Dios no tomara por guía a San Bernardo que sustituye a la encantadora mujer, símbolo de la teología. Y es que la teología debe culminar en la caridad que va más allá de la inteligencia. San Bernardo representa esa caridad sin la cual la especulación cristiana sería una reina sin la corona de la mística.

Ahora, bien, concluye E. Gilson. Si la *Divina Comedia* es incomprensible sin la mística del amor que es su corona, del mismo modo el pensamiento medieval quedaría manco si se le amputa la visión mística que han aportado sus grandes pensadores. "Los Cistercienses, escribe el gran medievalista, rodeando a San Bernardo; los Victorinos en torno a Hugo y Ricardo; los Franciscanos con San Buenaventura representan a nuestro

⁷ Cf. S. Bonaventura, *Itinerarium mentis in Deum*, prolog. *Opera Omnia* (ed. Quaracchi) t. V, p. 295a (De esta edición crítica tomamos todos los textos que citamos de San Buenaventura); H. Bergson, *Le deux sources*, 1018 y 1170.

⁸ Cf. *La filosofía de San Buenaventura*, trad. esp. (Buenos Aires 1948).

juicio la vida afectiva del medioevo occidental en lo que de más intenso y más hermoso tiene"⁹.

Son, sin embargo, sus escritos el mejor testimonio de su misticismo sereno y equilibrado. Desde los seres sensibles San Buenaventura se va elevando paulatinamente hasta la divina tiniebla en la que el alma se fusiona con Dios al final de una escala ascendente que va pasando por todos los peldaños de la vida intelectual. Es esto lo que nos ha dejado reflejado en su libro breve, pero incomparable *summa* del misticismo: *Itinerarium mentis in Deum*.

También Bergson debe ser considerado un *filósofo del misticismo* a la altura de su tiempo. Ha visto la ingente vastedad del mundo de la vida atravesado por una fuerza vigorosa a la que ha llamado *l'élan vital*. Pues bien; este ímpetu vital da sus máximas palpitaciones en los santos. Ante ellos Bergson no es capaz de comprender que la ciencia moderna los haya tachado de tarados. La reflexión psicológica advierte que los místicos están dotados de una robusta salud espiritual que se manifiesta por el gusto de la acción, la facultad de adaptarse y readaptarse a las circunstancias, la firmeza de la voluntad unida a una delicada finura de acoplamiento. En fin, un buen sentido superior es siempre algo propio de los místicos. Por ello, los místicos pudieran servir para definir la robustez espiritual¹⁰.

Reivindicados los místicos en sus caracteres psicológicos humanos, Bergson ve en ellos la cumbre más valiosa que puede alcanzar el hombre en su ascenso por los caminos de la vida. Sobre todo, por lo que toca a la ascensión en el amor.

La crítica avisada advierte que junto con estas convergencias iniciales entre San Buenaventura y Bergson se dan diferencias no pequeñas. Lo iremos viendo a lo largo del estudio. Baste por el momento dejar constancia de esta convergencia fundamental que nos puede servir de base para nuestras reflexiones ulteriores.

En efecto; la vida mística supone una peculiar *interpretación antropológica* del hombre. Y es precisamente esta interpretación antropológica el objeto primario de este estudio. Si la vida mística es plenitud, según acaban de decirnos los dos grandes pensadores que estamos estudiando, ha de pasar por tres niveles ascendentes: el nivel de la *experiencia sensible*, el nivel de la *experiencia íntima* y el nivel *metafísico*.

Con matices muy propios, San Buenaventura y Bergson señalan estos tres niveles ascendentes. Es un *itinerario mental* común a ambos pensadores. Estudiemos este *itinerario* con alguna detención.

⁹ Ibid., 8-9.

¹⁰ *Les deux sources*, 1168-69.

I. PRIMER NIVEL ANTROPOLÓGICO: LA "RATIO INFERIOR" EN SAN BUENAVENTURA Y LA INTELIGENCIA DEL "HOMO FABER" EN BERGSON

M. de Unamuno, al comentar un texto de lord Byron, contrapone la ciencia a la sabiduría en una dualidad de palabras que toma de las diversas lenguas: *science-sagesse*, *Wissenschaft-Weisheit*, *knowledge-wisdom*¹¹. Este contraste entre ciencia y sabiduría es uno de los puntos de referencia en toda la obra unamuniana. Pero hay que añadir que lo es igualmente en toda alta especulación filosófica. Hoy, en este encuentro de culturas al que asistimos y en el que tomamos parte, la ciencia de occidente ha entrado en relación, y muchas veces en conflicto, con la sabiduría oriental. Unamuno recoge esta bellísima prédica de un obispo protestante que resume los dos grandes procesos culturales de la humanidad: "El Oriente cree en la luz de luna del misterio; el Occidente en el mediodía del hecho científico. El Oriente pide al Eterno vagos impulsos; el Occidente coge el presente con ligera mano y no quiere soltarlo hasta que le dé motivos razonables, inteligibles. Cada uno de ellos entiende mal al otro, desconfía de él y hasta en gran parte lo desprecia. Pero ambos hemisferios juntos, y no uno de ellos por sí, forman el mundo todo"¹².

Estos contrastes no son, sin embargo, tan incisivos como el inevitable simplismo del predicador lo ha hecho notar. No ha mucho que la joven japonesa Fumi Sakaguchi ha publicado su tesis doctoral defendida en la universidad de Munich, con este título: *Der Begriff der Weisheit in den Hauptwerken Bonaventuras*¹³. Ya en el título reconoce la joven pensadora que también ha habido en Occidente reflexión sobre la sabiduría. Y es aún más de ponderar el que en su estudio ensaye un paralelo entre la visión bonaventuriana de la sabiduría y la concepción sapiencial budista¹⁴. Existe, pues, también en Occidente preocupación por la sabiduría. Y pese a la relevancia que a partir del siglo XVII adquiere la ciencia en los últimos siglos, la preocupación por la sabiduría ha tenido en Occidente sus momentos estelares.

Lo peculiar de Occidente es la batalla que se ha librado en las conciencias en torno a esta doble dimensión del saber humano. San Buenaventura distingue entre el *sermo scientiae* y el *sermo sapientiae*. Piensa que el primero fue dado a Aristóteles; el segundo a Platón. Porque Aristóteles mira hacia abajo y organiza el saber a partir de la experiencia sensible, mientras que Platón intuye lo eterno y desde lo eterno interpreta lo temporal. Desde

¹¹ *Del sentimiento trágico de la vida*, V (ed. Escelicer) (Madrid 1966) t. VII, p. 170.

¹² *Del sentimiento trágico de la vida*, IX, t. VII, p. 221.

¹³ *Epimeleia. Beiträge zur Philosophie*, Band 12 (München 1968).

¹⁴ *Der Begriff der Weisheit*, 76-92.

la época del *helenismo* la ciencia aristotélica, prolongada en el museo-biblioteca de Alejandría, y la sabiduría platónica, que se hace vivencia íntima en el gran misticismo que de ella deriva, pugnan por la conquista de las conciencias durante siglos hasta nuestros días.

Entre las mentes que han sentido con hondura este problema se hallan los dos pensadores cuyas antropologías queremos comparar: San Buenaventura y Bergson. *Ciencia y sabiduría* son para ellos dos saberes que corresponden a dos niveles mentales característicamente diversos, que ahora debemos analizar. Iniciamos nuestra reflexión con el estudio del primero de ellos: el nivel de la *ciencia*.

San Buenaventura, en sus reflexiones sobre la *ciencia* y la *sabiduría*, razona ante el esquema propuesto por San Agustín, si bien, como veremos muy luego, no lo repite, sino que lo completa. San Agustín acopla la dualidad, *scientia-sapientia*, a las dos virtualidades de la mente que llamó *ratio inferior - ratio superior*. Detenidamente expone la función de ambas en el libro XII *De Trinitate*¹⁵. Desde la historia de las ideas es de notar que San Agustín en su reflexión comparativa entre *ciencia y sabiduría* no razona desde el concepto de ciencia según Aristóteles, sino exclusivamente desde el platonismo o, mejor, desde el neoplatonismo¹⁶.

Plotino, el gran pensador neoplatónico, después de ponderar que es imposible que toda nuestra alma se hunda en los datos del sentido, porque siempre alguna parte de ella permanece vinculada a lo inteligible, enuncia esta tesis, punto de partida para la historia del problema:

πᾶσα γὰρ φυγή ἔχει τι καὶ τοῦ κάτω πρὸς τὸ σῶμα καὶ τοῦ ἄνω πρὸς νοῦν¹⁷.

Estas dos partes del alma, la una vuelta a lo de abajo y la otra a lo de arriba, las llama San Agustín *ratio inferior* y *ratio superior*. En esta ocasión el doctor africano no hace más que dar fórmula latina a la tesis de Plotino. Pero las consecuencias de esta fórmula son muy importantes. Impregnado de la desestima de los neoplatónicos hacia lo sensible, no es Agustín capaz de ascender al puro concepto de ciencia, tal como ya lo formuló Aristóteles y que adquirirá mayores vigencias en el mundo moderno. Agustín ve siempre la ciencia del lado de lo radicalmente deficiente y práctico. Por deficiente, nunca nos da el verdadero conocimiento de los seres ni se eleva a principios válidos y universales. La facticidad práctica

¹⁵ *De Trinitate*, XII, 2; PL 42, 999.

¹⁶ R. W. Mulligan, 'Ratio superior and ratio inferior: the Historical Background', *The New Scholasticism* 29 (1855) 1-32.

¹⁷ *Ennead*, IV, 8, 8 (ed. E. Bréhier, *Les Belles Lettres* (París 1927) IV, p. 226). Cf. E. Bréhier, *La filosofía de Plotino*, trad. esp. (Buenos Aires 1953); R. Arnou, *Le desir de Dieu dans la philosophie de Plotin* (París 1921); M. de Gandillac, *La sagesse de Plotin* (París 1952).

es su terreno. Por lo mismo debe ser siempre iluminada por la *sapientia* para llegar a alcanzar valor y consistencia en el campo de la verdad¹⁸.

Esta doctrina agustiniana es asimilada por San Buenaventura. Pero al mismo tiempo la completa consciente o inconscientemente. Más lo segundo que lo primero, según nos parece¹⁹. El complemento de San Buenaventura está históricamente motivado por la aceptación que hace del concepto de ciencia según Aristóteles, a quien utiliza a manos llenas el doctor medieval²⁰.

Sobre las otras fuentes históricas de esta doctrina ha elaborado un breve estudio J. Rohmer, *Sur la doctrine franciscaine des deux faces de l'âme*²¹. Parte este investigador de lo que ya el medievalista E. Gilson había comprobado. Según éste, antes de hablar de la función de las diversas potencias en San Buenaventura, hay que subrayar una primera distinción básica que consiste en que el alma puede tomar una doble opción: volverse hacia arriba o hacia abajo. Este problema, no se refiere exclusivamente a nuestra facultad de conocer sino más bien a toda el alma racional, que con sus facultades de conocer y de amar mira hacia lo alto o declina hacia lo bajo y terreno. Este pasaje de E. Gilson pone en evidencia la conexión de San Buenaventura con el punto de origen: el texto de Plotino que hemos citado. J. Rohmer no asciende en su investigación histórica tan arriba. Como fuente inmediata de San Buenaventura cita a su maestro, Juan de la Rochelle, quien distingue una doble faz en la virtud intelectual: la *inferior* que se vincula a los objetos sensibles y la *superior*, que es iluminada por la Verdad Primera.

¹⁸ Cf. G. Sohngen, *Wissenschaft und Weisheit im augustinischen Gedankengefüge* (München 1952). La raíz de este problema en San Agustín se halla en si éste llegó a un concepto científico de naturaleza, estilo aristotélico. Ch. Boyer, 'La notion de nature chez saint Augustin', *Doctor Communis* 8 (1955) 65-76, lo afirma. Pero otros como G. de Broglie, 'Pour une meilleur intelligence du *De correptione et gratia*', *Augustinus Magister*, III, 317-37, más bien lo niegan. Nuestra opinión, fundada sobre todo en la lectura de los textos del santo, se inclina también por la negativa.

¹⁹ Esta inconsciencia está motivada por la tendencia general en los escritores medievales a sentirse más continuadores del saber que inventores del mismo, contra la tendencia contraria hoy tan acentuada. San Buenaventura proclama esta continuidad más de palabra que en su obra escrita, la cual, sin intento alguno de innovación, da notables aportaciones que hoy la historia de las ideas tiene que subrayar. Cf. L. Carvalho e Castro, *Saint Bonaventure. Le docteur franciscain* (París 1923) 165-71.

²⁰ Una exagerada bibliografía ha motivado este tema bonaventuriano que ha rozado, en ocasiones, la acritud. Nos limitamos a elencar algunos de los estudios: P. de Zamayón, 'L'aristotelismo di S. Bonaventura ed altre caratteristiche della filosofia francescana', *L'Italia francescana* 19 (1944) 31-49; A. da Vinca, 'L'aspetto filosofico dell'aristotelismo di S. Bonaventura', *Collectanea Franciscana* 19 (1949) 5-44; F. Sakaguchi, 'St. Bonaventure's attitude toward aristotelian Philosophy, especially in his later years', *Studies of medieval thought* 4 (1961) 55-73.

²¹ En *Archives d'histoire doctrinale et litteraire du moye âge*, 1927, pp. 73-77.

J. Rohmer piensa que esta teoría no es más que un desarrollo de lo expuesto por Domingo Gundisalvo en *De immortalitate animae*²², obra incorporada al pensamiento escolástico por Guillermo de Auvernia, de quien la toman los doctores franciscanos de París. Al dar un paso más hacia los orígenes de la misma se topa con los árabes y piensa que no sólo Algacel sino también Avicena viene a ser una fuente de la misma. De donde llega a la conclusión que son dos las corrientes que confluyen en la doctrina de San Buenaventura sobre la *ratio inferior* y la *ratio superior*: la agustiniana y la hispano-árabe. Recojamos su conclusión con sus propias palabras: "Sans doute les deux doctrines ne sont-elles que les deux filiations d'une même source néoplatonicienne, deux enfants d'un même père qui, après avoir traversé les siècles, se sont retrouvés au haut moyen âge".

Esta conclusión nos parece necesita un correctivo sustancial. Tanto en los árabes como en los escolásticos esta temática de la doble actuación del alma hay que interpretarla conjuntamente con la teoría de la ciencia, propuesta por Aristóteles. M. Cruz Hernández, en su autorizado estudio sobre *La filosofía árabe* pone en claro la doble corriente aristotélica y neoplatónica en el pensamiento árabe cuando escribe: "De todos los pensadores griegos el preferido es Aristóteles; la lógica y sus conocimientos científicos mostraron bien pronto su eficacia y su utilidad. Pero en el campo ideológico el pensamiento aristotélico apareció ante los musulmanes bajo la síntesis platónica". En otro pasaje hace ver esto mismo respecto de la doctrina aristotélica sobre el intelecto que los árabes intentan incorporar a la síntesis helenística de origen neoplatónico de la que todos arrancan²³. Un caso de esta incorporación tendría lugar al aplicar el proceso aristotélico al doble modo de comportarse la mente, hacia arriba o hacia abajo, según el esquema de Plotino.

Esto mismo hay que observar en San Buenaventura. Es cierto que el influjo aristotélico en éste hay que limitarlo a la *cognitio scientialis*. O sea, al alma en cuanto se dirige a los objetos sensibles que son inferiores a ella. Es desechado, por el contrario, este influjo en el segundo momento, en la *cognitio sapientialis*. Pero aún con esta limitación es importante advertir cómo la fuente histórica del problema no es sólo el neoplatonismo en

²² Edición de G. Bülow, 'Des D. Gundissalinus Schrift von der Unsterblichkeit der Seele', *Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, Band II, Heft III (Münster 1897). Anteriormente se atribuía igualmente a D. Gundisalvo el *Tractatus de anima*. Pero M. Alonso ha demostrado que es de su colaborador Juan Hispano, más neoplatonizante que D. Gundisalvo. (Cf. 'Gundisalvo y el *Tractatus de anima*', *Pensamiento* 13 (1948) 71-77).

²³ *La filosofía árabe* (Madrid 1963) 14 y 34.

su doble cauce agustiniano y árabe, sino también la teoría aristotélica sobre la ciencia²⁴.

Examinado el origen histórico de la teoría de la *ratio inferior* y de la *ratio superior* y su doble cognoscitivo, *scientia-sapientia*, debemos detenernos ahora en analizar las notas que San Buenaventura atribuye a la *cognitio scientialis*²⁵.

La *primera nota* que debemos señalar es que San Buenaventura concede validez en su campo a la *cognitio scientialis*, es decir, al *proceso científico*. Insistimos en que para él el proceso científico es el expuesto por Aristóteles. En él se parte de la captación de lo sensible y se asciende hasta llegar a formular las verdades universales que de estos datos sensibles se pueden abstraer. Contra ciertas tendencias a ver en San Buenaventura un antiintelectualista es preciso vindicar la estima que tiene del saber científico este doctor medieval y cómo respeta las exigencias del proceso del mismo. Hasta reprochar a Platón el que no lo haya tenido suficientemente en cuenta. El pasaje en el que San Buenaventura se enfrenta con este problema lo juzgamos tan fundamental que nos parece necesario transcribirlo:

“Indubitanter tamen verum est, secundum quod dicit Philosophus, cognitionem generari in nobis via sensus, memoriae et experientiae, ex quibus colligitur *universale* in nobis, quod est principium artis et scientiae. Unde quia Plato totam cognitionem certitudinalem convertit ad mundum intelligibilem sive idealem, ideo merito reprehensus fuit ab Aristotele; non quia male diceret, ideas esse et aeternas rationes, cum eum in hoc laudet Augustinus; sed quia, despecto mundo sensibili, totam certitudinem cognitionis reducere voluit ad illas ideas; et hoc ponendo, licet videretur stabilire viam *sapientiae*, quae procedit secundum rationes aeternas, destruebat tamen viam *scientiae*, quae procedit secundum rationes creatas; quam viam Aristoteles e contrario stabiliebat, illa superiore neglecta. Et ideo videtur, quod inter philosophos datus sit Platoni sermo *sapientiae*, Aristoteli sermo *scientiae*. Ille enim principaliter aspicebat ad superiora, hic vero principaliter ad inferiora”²⁶.

Cuatro afirmaciones fundamentales debemos subrayar en este pasaje.

Primera; nuestro conocimiento proviene inicialmente del sentido, de la memoria y de la experiencia, de cuyo material la mente forma el uni-

²⁴ Cf. R. W. Mulligan, 'Portio superior and Portio inferior Rationes in the Writings of St. Bonaventure', *Franciscan Studies* 15 (1955) 71-77.

²⁵ Cf. L. Veuthey, 'Scientia et sapientia in doctrina S. Bonaventurae', *Miscellanea Franciscana* 43 (1943) 1-13.

²⁶ *Christus unus omnium Magister*, n. 18; *Op. O.*, t. V, p. 572a.

versal que es el principio y el fundamento del *arte* y de la *ciencia*. Es de advertir que en el pensamiento medieval el arte y la ciencia van siempre pareados en lo que toca a la *universalidad*. Por lo mismo se halla esta concepción muy alejada de la actual que busca siempre en el arte la expresión de las vivencias concretas y personales. Pero esto mismo prueba cuánto estimaba San Buenaventura el conocimiento universal. Aún el que no tiene otro origen que los datos del sentido.

Segunda; Platón fue justamente impugnado por Aristóteles a causa de haber despreciado el valor de lo sensible y juzgar que sólo las ideas son capaces de certeza y nunca los datos de la sensibilidad.

Tercera; Platón, al intentar establecer el camino de la sabiduría que procede según las razones eternas, destruía la *vía de la ciencia* que se funda en razones creadas, tomadas de lo sensible.

Cuarta; Aristóteles, por el contrario, queriendo establecer las leyes del saber científico, se desentendió del camino superior de la sabiduría.

De donde la conclusión: Entre los filósofos se dio a Platón la interpretación de la *sabiduría* y a Aristóteles la de la *ciencia*. Porque el primero miraba hacia arriba, a las cosas superiores, mientras que el segundo se dirigía a las inferiores.

Pensamos que los reiterados ataques al intelectualismo de San Buenaventura chocarán con éste y parecidos textos. En la síntesis máxima del doctor, que son sus *Collationes in Hexaëmeron*, propone el estudio de las siete luces que iluminan al hombre en su camino. La primera de ellas es la razón. Pues bien; en este camino de la razón una vez más la ciencia aristotélica es su guía, aunque combata, de modo vehemente en alguna ocasión, los errores aristotélicos y más aún los del averroísmo latino que motiva de rechazo sus frases duras contra Aristóteles y la misma filosofía²⁷.

La *segunda nota* de la *cognitio scientialis* en San Buenaventura es su radical deficiencia. Y esto no lo juzga incompatible con haberle reconocido validez en su campo. *Provisory*, la llama en inglés R. W. Mulligan en un estudio muy detenido sobre el tema²⁸. Esta provisoriedad proviene de una relación deficiente de la razón tanto respecto al objeto como a la luz que ilumina dicho objeto. Según San Buenaventura, cuando la mente se dirige a los objetos exteriores, el alma se preocupa por lo que los objetos son en sí mismos. Pero el aspecto más profundo de éstos, el ser vestigios e imágenes de Dios, esto no le interesa a la *ratio inferior*. Queda, por lo mismo, ligada a lo mudable y contingente de los mismos y, en cierto modo, debilitada y envilecida²⁹.

²⁷ Cf. *Collationes in Hexaëmeron*, coll. IV-VII; *Op. O.*, t. V, pp. 348-67.

²⁸ Cf. estudio cit. de R. W. Mulligan, *Portio superior...*, 343.

²⁹ *II Sent.*, d. 24, p. I. a. 2, q. 2; *Op. O.*, t. II, pp. 563-64.

Por otra parte, la luz que posibilita el que estos objetos sean captados es la luz del entendimiento agente que hace factible la abstracción psicológica por la que la razón eleva estos objetos a conocimiento universal. Pero esta luz del entendimiento agente San Buenaventura no la cree suficiente para las verdades últimas y superiores, contra lo que en su tiempo pensaba Santo Tomás y pensará más tarde Duns Escoto. De aquí la radical *provisoriedad* y *deficiencia* de este modo de conocer.

Esta provisoriedad queda patente en este texto entre otros muchos que pudiéramos acotar:

“Cum enim spiritus rationalis habeat superiorem portionem rationis et inferiorem; sicut ad plenum iudicium rationis deliberativum in agendis non sufficit portio inferior sine superiori, sic et ad plenum rationis iudicium in speculandis”³⁰.

Según esto, ni en el plano deliberativo de la acción, ni en el plano puramente especulativo, la *ratio inferior* es suficiente sin la *ratio superior*. Sólo bajo el influjo de la luz que viene de arriba, es decir, de la Verdad Eterna, es posible alcanzar la verdad plena cuyo conocimiento se inicia en contacto con lo sensible, que es el único objeto asequible a la *ratio inferior*.

La tercera nota de la *cognitio scientialis* es la mutua ayuda que en ella se dan la *ratio inferior* y la *ratio superior*. San Buenaventura utiliza aquí una comparación de San Agustín que hoy nos parece de mal gusto. Llama a la *ratio superior*, varón y a la *ratio inferior*, mujer. Y establece entre ambos un connubio espiritual de mutua ayuda. Recojamos de esta comparación la idea del *mutuum obsequium, adjutorium*, como lo más aprovechable de este matrimonio intelectual cuyo vínculo debemos estudiar por otros textos³¹.

En efecto; en ellos se precisa que esta unión entre la *ratio inferior* y la *ratio superior* no es universal. San Buenaventura, en oposición neta a la corriente aristotélico-tomista afirma que no todos nuestros conocimientos provienen del sentido. Con resolución afirma:

“Necessario enim oportet ponere quod anima novit Deum et seipsam et quae sunt in seipsa sine adminiculo sensuum externorum. Unde si aliquando dicat Philosophus quod “nihil est in intellectu quod prius non fuerit in sensu” et “quod omnis cognitio ortum habet a sensu”, intelligendum est de illis quae quidem habent esse in anima per similitudinem abstractam”³².

³⁰ *De scientia Christi*, q. IVc; *Op. O.*, t. V, p. 24a.

³¹ *II Sent.*, d. 24, p. I, a. 2, q. 2c; *Op. O.*, t. II, p. 564.

³² *II Sent.*, d. 39, a. 1, q. 2c; *Op. O.*, t. II, pp. 902-3.

De este texto se deduce que, como la *ratio inferior* tiene por objeto lo que proviene del sentido, ningún influjo puede tener ésta en los conocimientos superiores señalados por el doctor medieval.

La unión de ambas funciones de la razón aparece muy clara en la adquisición de los primeros principios. Este texto del doctor nos introduce de lleno en este nuevo problema. Dice así:

“Anima autem nostra habet supra se quoddam lumen naturae signatum, per quod habilis est ad cognoscenda prima principia, sed illud solum non sufficit, quia, secundum Philosophum, “principia cognoscimus, in quantum terminos cognoscimus”. Quando enim scio, quid totum, quid pars; statim scio, quod “omne totum maius est sua parte””³³.

Dos requisitos son precisos, según esto, para adquirir los primeros principios: el *lumen naturae signatum* y la captación de los términos por los sentidos. Esto segundo no lo señala aquí San Buenaventura. Pero sí en otros pasajes, como el siguiente:

“Species autem et similitudines rerum acquiruntur nobis mediante sensu, sicut expresse dicit Philosophus in multis locis: et hoc etiam experientia docet. Nemo unquam cognosceret totum, aut partem... nisi sensu aliquo exteriori speciem ejus acciperet: et hinc est, quod amittentes unum sensum, necesse habemus unam scientiam amittere”³⁴.

Es necesaria, pues, la experiencia sensible para elevarse a los primeros principios. Pero junto con esta experiencia San Buenaventura exige la acción del *lumen naturae signatum*. ¿Es este *lumen* la misma luz del entendimiento agente? La corriente aristotélico-tomista y más tarde Duns Escoto responde que sí. San Buenaventura opta decididamente por la negativa. Este *lumen* emana de la *ratio superior* en cuanto ella misma es iluminada por las razones eternas y, últimamente, por la Eterna Verdad. Sobre esta acción iluminadora volveremos muy luego. Baste ahora señalar que su influjo sobre la *ratio superior* posibilita la formación de los primeros principios y de todo conocimiento absolutamente válido.

De esta suerte el matrimonio intelectual entre la *ratio inferior* y la *ratio superior*, entre la *cognitio scientialis* y la *cognitio sapientialis* se consuma en la formación de los primeros principios. De todo lo cual deducimos una última conclusión. Para San Buenaventura la *ratio inferior* y la

³³ *De donis Spiritus Sancti*, coll. VIII, n. 13; *Op. O.*, t. V, p. 496b.

³⁴ *II Sent.*, d. 39, a. 1, q. 2c; *Op. O.*, t. II, p. 938.

ratio superior no son dos fuerzas que se repelen, sino dos funciones mentales que se completan mutuamente en la *unidad antropológica*, propia del hombre integral³⁵.

Desde estas alturas medievales y para aclarar más plenamente este problema humano que escinde tan hondamente las conciencias, queremos ahora acercarnos al pensador de nuestros días, H. Bergson. También este maestro del análisis de la vida mental distingue en la conciencia un doble estrato: el de la *inteligencia* y el de la *intuición*.

Dejando a un lado la cuestión de terminología, pues los doctores escolásticos, tanto San Buenaventura como Santo Tomás, vinculan la inteligencia a la *intuición*³⁶, mientras que en Bergson la *inteligencia* y la *intuición* se oponen, es indudable que el *doble estrato* que éste señala en la conciencia tiene un paralelo con la *ratio inferior* y la *ratio superior* de San Buenaventura³⁷.

¿Cómo describe Bergson estos dos estratos? Lo hace con un lenguaje terso e inimitable en el preludio de su opúsculo, *Introduction à la métaphysique*, que se ha llamado el *Discurso del método* de Bergson. "Si l'on compare, escribe, entre elles les définitions de la métaphysique et les conceptions de l'absolu, on s'aperçoit que les philosophes s'accordent, en dépit de leurs divergences apparentes, à distinguer deux manières profondément différentes de connaître une chose. La première implique qu'on tourne

³⁵ Para un estudio ulterior de este problema, véanse los grandes expositores de la filosofía de San Buenaventura: E. Gilson, *La filosofía de San Buenaventura*, 324-85; L. Veuthey, *S. Bonaventurae philosophia christiana* (Romae 1943); H. Borak, *Philosophia S. Bonaventurae* (Romae 1956); G. Bonafede, 'La dottrina de la conoscenza in S. Bonaventura', *Doctor Seraphicus* 11 (1964) 23-38.

³⁶ Cf. L. d'Izzalini, *Il principio intellettuale della ragione umana nelle opere di S. Tommaso d'Aquino* (Romae 1943).

³⁷ Para visión sintética del pensamiento de H. Bergson véanse J. Chevalier, *Bergson*, éd. revue et augmentée (Paris 1934); el mismo, *Histoire de la pensée*, t. IV: *La pensée moderne de Hegel a Bergson* (Paris 1966) 504-603; H. Höffding, *La philosophie de Bergson, exposé et critique*, trad. franc. (Paris 1916); V. Jankélévitch, *Bergson* (édit. remaniée) (Paris 1959); Ed. Le Roy, *Bergson*, trad. esp. (Barcelona 1932); F. Olgiati, *La filosofía di Enrico Bergson* (Torino 1914). (Estudio más bien negativo contra la tendencia positiva de los anteriormente citados). En el ambiente hispánico Bergson ha sido un autor preferido y con influencia fundamentalmente benéfica, cara sobre todo al *positivismo*, de tan funesto influjo en Suramérica. En nuestro estudio hemos utilizado preferentemente las siguientes obras: M. García Morente, *La filosofía de Henri Bergson*, Colecc. Austral (Madrid 1917 y 1972); J. Zaragüeta, *La intuición en la filosofía de Henri Bergson* (Madrid 1941); X. Zubiri, 'Bergson', *Cinco lecciones de filosofía* (Madrid 1963) 163-211; D. Martins, *Bergson. La intuición como método en la metafísica*, trad. esp. (Madrid 1943). También he utilizado la *tesis doctoral* de J. Alvarez Arroyo, *El tiempo en Bergson*, de la que apareció un extracto, demasiado breve, en esta revista, *Salman-ticensis* 16 (1969) 299-327. Como director de la misma he podido utilizar, no sólo el *manuscrito*, sino también las indicaciones del autor en los largos coloquios que con este motivo pudimos intercambiar. Con afectuosa lealtad dejo aquí constancia de esta deuda con mi antiguo alumno y hoy profesor en la Universidad de Arequipa (Perú).

autour de cette chose; la seconde, qu'on entre en elle. La première depend du point de vue où l'on se place et des symboles par lesquels on s'exprime. La seconde ne se prend d'aucun point de vue et ne s'appuie sur aucun symbole. De la première connaissance on dira qu'elle s'arrête au *relatif*; de la seconde, là où elle est possible, qu'elle atteint *l'absolu*"³⁸.

A esta especie de formulación de tesis le siguen una serie de comparaciones que le dan vida. Un movimiento en el espacio, razona Bergson, puede ser estudiado desde su mensuración, que es siempre algo externo al mismo movimiento. Pero se le conoce en verdad en el esfuerzo que hay que realizar desde dentro. Un personaje de novela queda reflejado en el conjunto de notas y caracteres que se dicen de él. Pero nunca las descripciones que lo reflejan nos lo darán tal como es vivido por la mente del artista. Todas las vistas fotográficas de una ciudad no valdrán nunca por un tranquilo paseo a lo largo de sus calles. Mensuración, notas caracteriológicas, fotografías, son siempre como los aspectos que la inteligencia toma de lo real. No la realidad misma que sólo puede ser dada en la *intuición*.

Ante este sencillo y hondo panorama de nuestra vida mental se explica la frase de J. Maritain: "*Intuición y conceptualización*: sabemos que para muchos filósofos y especialmente para el bergsonismo, es ése un contraste típico, y a veces dramático"³⁹. Expongamos con alguna mayor detención este dramatismo.

Escribe Bergson: "La caractéristique de l'homme et de l'intelligence, nous ne dirions peut-être pas *Homo Sapiens*, mais *Homo Faber*"⁴⁰. Estas palabras programáticas de Bergson nos sitúan ante la doble dimensión del hombre sobre la que venimos reflexionando. Este parece ir realizando su existencia a lo largo de la historia como *Homo sapiens*, pues así ha sido definido frente a los antropoides. Pero protesta por ello y afirma que siempre que sigue a su inteligencia el hombre no actúa como *Homo sapiens*, sino como *Homo faber*. ¿Qué quiere decir esto? Quiere decir que "l'intelligence humaine, envisagée dans ce qui en paraît être la démarche originelle, est la faculté de fabriquer des objets artificiels, en particulier des outils à faire, et d'en varier indéfiniment la fabrication"⁴¹.

Durante siglos los humanistas refinados, siguiendo el mito alegórico de la caverna de Platón, han imaginado que la inteligencia vive desterrada en un mundo de sombras y que suspira por su liberación para llegar a contemplar el mundo de luz a que se halla naturalmente ordenada. Bergson sustituye esta alegoría con la más prosaica del taller del *Homo faber*. "Attelés, comme de boeufs de labour, à leur lourde tâche, nous sentons le

³⁸ 'Introduction à la métaphysique', *Oeuvres*, 1392-93.

³⁹ *De Bergson a Santo Tomás*, 48.

⁴⁰ 'L'évolution créatrice', *Oeuvres*, 613.

⁴¹ *Ibid.*, p. 614.

jeu de nos muscles et de nos articulations, le poids de la charrue et la résistance du sol: agir et se voir agir, entrer en contact avec la réalité et même la vivre, mais dans la mesure seulement où elle intéresse l'oeuvre qui s'accomplit et le sillon qui se creuse, *voilà la fonction de l'intelligence humaine*"⁴².

Difícilmente se superará el dramatismo de este cuadro descriptivo de la mente humana en su manipulación práctica de los objetos. Y sin embargo, sustancialmente se halla ya el tema en San Agustín y lo recoge San Buenaventura para hallar en Bergson una nueva cúspide. El paralelismo entre estos pensadores es claro. Bergson parece copiar a San Agustín cuando éste juzga que la ciencia, producto de la *ratio inferior*, tiene por objeto dirigir la acción para que sepamos utilizar las cosas temporales. Pero ahora precisamos determinar mejor el valor de esta clase de conocimiento al que Bergson declara *relativo, imperfecto y simbólico*. ¿Acepta esta filosofía San Buenaventura?

El *primer carácter*, el ser un conocimiento *relativo*, nos parece más acentuado en Bergson que en el pensador medieval. Para Bergson es tan relativo este conocimiento que depende exclusivamente del punto de vista del sujeto, quien lo percibe exclusivamente desde la utilidad que puede reportar de él. "Essayer un concept à un objet, c'est demander à l'objet ce que nous avons à faire de lui, ce qu'il peut faire pour nous"⁴³.

San Buenaventura no acentúa tanto este relativismo de la *cognitio scientialis*, pese a que también verse sobre los objetos externos. En este momento nos parece que Bergson se halla más cerca de San Agustín que de San Buenaventura. El doctor africano, al desconocer la abstracción aristotélica, tiende a disminuir el poder cognoscitivo de la *ratio inferior* y el valor de la *scientia*, obra de la misma. Por el contrario, San Buenaventura acepta aquí plenamente el aristotelismo y piensa que la abstracción de lo sensible nos da un verdadero saber de las cosas, aunque éste sea muy pobre y parcial. Ciertamente que la abstracción no es capaz de elevarnos a las ideas trascendentes, teóricas y morales. Pero sí puede lograr un saber objetivo y válido.

En el *segundo carácter*, el ser un conocimiento *imperfecto*, coinciden el pensador medieval y el de nuestros días. A Bergson su teoría gnoseológica le lleva a formular reiteradamente este principio: *Il faut dépasser les concepts*⁴⁴. San Buenaventura, al final del *Itinerario* casi usa la misma fórmula de Bergson, al aconsejar con el Pseudo-Dionisio: "Et sensus desere et intellectuales operationes, et sensibilia et insensibilia, et omne non ens

⁴² Ibid., p. 657.

⁴³ 'Introduction à la métaphysique', *Oeuvres*, 1410.

⁴⁴ Ibid., pp. 1424 ss.

et ens" ⁴⁵. Y en las *Collationes in Hexaëmeron*: "*Ibi est operatio transcendens omnem intellectum*" ⁴⁶. En uno y otro hay un manifiesto deseo de superar la pobreza del concepto. La diferencia se halla en que, mientras Bergson minimiza tanto el valor del concepto que ve en él una incapacidad radical para captar el objeto, San Buenaventura se limita a subrayar su insuficiencia y pobreza. Recuerda con frecuencia la palabra de San Pablo: *Videmus nunc per speculum in aenigmate* (*I Cor.*, XIII, 12). Y lo aplica, sobre todo, a nuestro conocimiento conceptual ⁴⁷.

Bergson llama *simbólico* al *tercer carácter* del conocimiento conceptual. Hoy esta palabra se halla en alza y es muy estudiada. Para Bergson el *símbolo* es una traducción de la realidad en la que ésta queda sustancialmente falsificada. Analiza al símbolo preferentemente desde su deficiencia expresiva, como lo hacen ver las comparaciones que utiliza para describir el simbolismo. Para él este conocimiento es semejante a la catedral de *Notre Dame*, tomada en fotografías. Es como el personaje de novela que el artista quiere dar a conocer por múltiples descripciones cuando bastaría coincidir por un momento con dicho personaje mental. Son las traducciones de un poema en las más diversas lenguas, cada una de las cuales añade matices a matices por una especie de retoque por el que se corrigen y completan unas a otras, sin llegar nunca a darnos el sentido pleno del original.

A través de estas comparaciones Bergson parece limitarse a subrayar la imperfección del concepto. Pero da un paso más y muy decisivo al juzgar que el concepto carece de toda aptitud para el saber metafísico. Acotamos la fórmula en que ha troquelado su visión gnoseológica del problema: "*Ou la métaphysique n'est que ce jeu d'idées, ou bien, si c'est une occupation serieuse de l'esprit, si c'est une science et non pas simplement un exercice, il faut qu'elle transcende les concepts pour arriver à l'intuition*" ⁴⁸.

Por el contrario, para San Buenaventura la metafísica es ya incipiente en el ejercicio de la *ratio inferior*, quien por la abstracción aristotélica sube los primeros peldaños en la ascensión al ser. Acusado en ocasiones San Buenaventura de antiintelectualismo, la crítica histórica toma conciencia de hallarse en un plano más elevado que el filósofo francés en este *primer nivel* de nuestra vida mental.

⁴⁵ *Itinerarium mentis in Deum*, c. VII, n. 5; *Op. O.*, t. V, p. 513a.

⁴⁶ *Collationes in Hexaëm.*, coll. II, n. 29; *Op. O.*, t. V, p. 341a.

⁴⁷ El doble *Index locorum Sacrae Scripturae*, en el que se recogen todas las citas que S. Buenaventura hace de la Sagrada Escritura, muestra que este pasaje de *I Cor.* XIII, 12 es de los más comentados. *Index in tom. I-IV*, p. 13; *Index in tom. V-IX*, en t. X, p. 252.

⁴⁸ 'Introduct. à la métaph.', *Oeuvres*, 1410.

II. SEGUNDO NIVEL ANTROPOLÓGICO: LA INTUICIÓN DE LA "RATIO SUPERIOR" EN SAN BUENAVENTURA Y LA INTUICIÓN BERGSONIANA

Hasta el hombre de la calle se muestra filósofo cuando distingue entre *intuición* y *razonamiento*. La jugada del triunfo es a veces frío cálculo razonado de jugadores de ajedrez. Pero otras veces surge en el momento más inesperado. Se habla entonces de *intuición*. La filosofía profesional ha recogido estos atisbos y los ha elevado a pura reflexión filosófica en los grandes pensadores. Entre ellos se hallan San Buenaventura y Bergson. Para ambos, en la intuición la mente se halla presente al objeto para percibirlo en lo que éste tiene de más concreto y singular. Difieren, sin embargo, en los matices de su análisis. Poner en claro estos matices, pudiera ser un camino para clarificar este difícil tema filosófico.

Cuatro momentos distinguimos en la intuición propuesta por San Buenaventura: la *intuición sensible*, la *intuición de la propia alma*, la *intuición* o *contuición* de las *verdades eternas* y la *intuición mística*. Las tres últimas San Buenaventura las cree propias de la *ratio superior*. Pero necesitamos analizar los *cuatro* momentos de la intuición para captar el alcance de la misma en la obra filosófico-teológica del doctor medieval.

1. *Intuición sensible*. Parece esta intuición la más obvia y, sin embargo es, quizá, el momento más discutido de la intuición bonaventuriana. Los comentaristas no convienen en su interpretación y los textos del doctor parecen en ocasiones chocar y hasta contradecirse. La raíz de estas tensiones entre los textos creemos hallarla al advertir que San Buenaventura razona en esta cuestión desde un doble influjo: el aristotélico y el agustiniano. Fórmulas, como la siguiente: *Improbat et reprobatur tam Philosophus quam Augustinus*⁴⁹, patentizan que en la mente del doctor medieval se cruzan dos corrientes filosóficas que él intenta remansar. ¿Es viable este intento de San Buenaventura?

Dentro de la escolástica el problema de la *intuición sensible* tiene un correlato en la disputadísima cuestión de *si es posible el conocimiento directo del singular*⁵⁰. A los pensadores, fieles a la abstracción aristotélica, les pareció un imposible psicológico. Fue necesario que G. de Ockham rompiera con el esquema aristotélico de la abstracción para que surgiera potente la tesis de la captación directa del dato sensible.

⁴⁹ *II Sent.*, d. 39, a. 1, q. 2c; *Op. O.*, t. II, pp. 902-3.

⁵⁰ J. Maréchal, 'Au seuil de la métaphysique', *Revue néoscholastique de phil.* 27-52 (1929) 122-47, 309-42; el mismo, *La point de départ de la métaphysique*, t. I (Bruges 1917); C. Fabro, 'La percezione intelligibile dei singolari materiali', *Angelicum* 16 (1939) 429-62; R. Allers, 'The intellectual cognition of singulars', *The Thomist* 3 (1941) 95-163; 4 (1942) 39-63. La mejor monografía sobre la historia de este tema en el siglo XIII es la de C. Bérubé, *La connaissance de l'individuel au moyen âge* (Montréal 1964). Véase también G. Bonafede, 'La conoscenza del singo-

San Buenaventura en línea con la corriente aristotélica escribe:

“Quoniam ergo singulare non pervenit ad intellectum nisi per istas potentias, et ascensus per has est secundum abstractionem et depurationem, et abstractio facit de singulare universale: ideo non potest singularia cognoscere ut intellectus”⁵¹.

Aquí se niega la posibilidad de que el entendimiento en su estado actual pueda conocer directamente lo singular. Pero en otros pasajes parece opinar de modo muy contrario, como en el siguiente:

“Etsi sensus solummodo sit singularium, intellectus tamen potest esse non solum universalium, sed etiam singularium... Et hoc patet, quia solus intellectus comprehendit intrinseca principia Petri et Platonis; et circumscriptis omnibus accidentibus, dicit eos esse discretos et distinctos”⁵².

¿Cómo optar ante textos tan dispares? Para unos comentaristas en este problema San Buenaventura no llega a plena madurez⁵³. Otros explican estas divergencias porque el doctor distingue dos modos para llegar al conocimiento del singular sensible: la vía de la intuición y la vía de la abstracción. Cuando analiza este conocimiento desde la abstracción aristotélica, niega con toda la escuela que sigue al maestro griego el conocimiento directo del singular. Pero ello no significa que la mente no tenga otra vía de acceso al mismo. Esta otra vía es la *intuición sensible*. A ella le inclinaba la dirección de la propia escuela que en él llega a madurez⁵⁴.

Concordamos sustancialmente con esta segunda postura, que tiene en cuenta que San Buenaventura razona desde una doble fuente. No es la primera vez que nos ha salido al paso este tema en el estudio de este doctor. La hemos discutido respecto del concepto de *naturaleza*⁵⁵. Y tanto en aquella ocasión como en ésta advertimos que la máxima dificultad para interpretarle debidamente surge de que el doctor medieval no se hace problema de lo que para nosotros es grave. Ya hemos visto cómo acopla sin preocupación alguna a Aristóteles con San Agustín en este tema tan delicado de la gnoseología. Ahora bien; la historia de las ideas nos pone bien en claro que en la teoría del conocimiento Aristóteles y San Agustín

lare nella scuola francescana del secolo XIII', *Collectanea Franciscana* 22 (1952) 5-52.

⁵¹ *I Sent.*, d. 39, a. 1, q. 2, ad 2; *Op. O.*, t. I, p. 689b.

⁵² *II Sent.*, d. 3, p. 1, a. 2, q. 2, ad 5; *Op. O.*, t. II, p. 98b.

⁵³ Cf. C. Bérubé, *La connaissance...*, 32-38; H. Borak, *Philosophia S. Bonaventurae...*, 307-12.

⁵⁴ Cf. L. Veuthey, *S. Bonaventurae phil. christ...*, 61-64.

⁵⁵ 'Doble fuente histórica del concepto de naturaleza en San Buenaventura', *Atti del III Congresso Internaz. di filosofia medioevale* (Milano) 447-54.

se hallan más que distanciados, opuestos. Al no hacer San Buenaventura problema de ello, y partir de un concordismo inexistente en las fuentes de su gnoseología, sus fórmulas tienen que sufrir de ineludible ambigüedad⁵⁶.

De todo ello deducimos que el análisis de San Buenaventura sobre la *intuición sensible* es más bien pobre y carente de precisión.

2. *Intuición de la propia alma.* En este segundo momento de la intuición San Buenaventura pisa el terreno firme de la tradición agustiniana. Nunca es más rico en vivencias y más eternamente actual San Agustín que en la introspección de los estados de su conciencia, en la intuición de sí mismo. Pues bien; se ha dicho, y con plena verdad histórica, que el lema agustiniano: *In te ipsum redi, in interiore homine habitat veritas*, dirige y resume la antropología de San Buenaventura⁵⁷.

La crítica histórica debe constatar esta deuda del doctor medieval respecto de San Agustín. Pero aquél no se contenta con repetir a éste. Tiene a su disposición una rica terminología lógica y metafísica de que aquél no disponía. Y con élla precisa y enriquece el legado agustiniano.

En primer lugar se ha de advertir que la intuición de la propia alma, hoy diríamos de la propia conciencia, es el primer objeto, no en importancia pero sí en el plano psicogenético, de la actuación de la *ratio superior*. El segundo objeto será la intuición de las verdades eternas, como muy luego veremos.

Sobre el primer objeto de la *ratio superior*, la intuición del alma, es de advertir cuán distinto camino toma San Buenaventura respecto de la dirección que en sus días emprende Santo Tomás. Este aplica íntegramente su aristotelismo al tema del conocimiento del alma y, por lo mismo, hace depender este conocimiento de las especies o formas abstraídas de lo sensible *per lumen intellectus agentis*. El alma se conoce a sí misma, no *per essentiam suam*, sino única y exclusivamente por los actos que ejerce, los cuales son captados *via sensus*. Es obvio que en esta gnoseología de cuño aristotélico el conocimiento del alma por sí misma no es posible. Entre el conocimiento y la propia alma se interpone la especie sensible⁵⁸.

⁵⁶ Por tres veces en una sola cuestión repite una fórmula parecida de concordia entre Aristóteles y San Agustín: "*Improbat et reprobatur tam philosophus quam Augustinus*", "*Nec iste modus dicendi consonat verbis Philosophi et Augustini*", "*Et hoc verbis Philosophi et Augustini concordat*". (II Sent., d. 39, a. 1, q. 2c; Op. O., t. II, pp. 902-3).

⁵⁷ Cf. H. Borak, *Philosophia S. Bonaventurae...*, 285. Sobre el tema véase J. de Dieu, 'La intuition sans concept et la théorie bonaventurienne de la contemplation', *Études franciscaines* 7 (1956) 63-74, 133-54; 8 (1957) 21-36; el mismo, 'L'intuition de la présence et la théorie bonaventurienne de la formation du concept', *Études franciscaines* 8 (1957) 21-32. Completa este estudio otro publicado en la misma revista 9 (1958) 35-56, con el título: 'Intuition sans concept, expérience religieuse et formation du concept'.

⁵⁸ Cf. *Summa Theologica*, I, q. 87: *Quomodo anima intellectiva seipsam et ea, quae sunt in ipsa, cognoscat*.

San Buenaventura opta decididamente por un camino opuesto al de Tomás de Aquino y no admite el intermedio de las especies sensibles para el conocimiento de la propia alma y aún para todo conocimiento de los seres suprasensibles. Frente a la tesis que hace depender del sentido todo nuestro conocimiento, enunciada por Santo Tomás, San Buenaventura formula con plena conciencia otra muy distinta:

“Mens igitur ipsa, sicut rerum corporearum notitiam per sensum corporis colligit, sic incorporearum per semetipsam”⁵⁹.

Y en otra ocasión, al preguntar: *Utrum omnis cognitio sit a sensu*, cara a la gnoseología aristotélica, responde:

“Dicendum est quod non: necessario enim oportet ponere, quod anima novit Deum, et seipsam, et quae sunt in seipsa, sine adminiculo sensuum exteriorum. Unde si aliquando dicat Philosophus, quod nihil est in intellectu quod prius non fuerit in sensu, et quod omnis cognitio ortum habet a sensu, intelligendum est de illis, quae quidem habent esse in anima per *similitudinem abstractam*”⁶⁰.

En su deseo de no chocar con el Filósofo por antonomasia, Aristóteles, observa que, si este enuncia el principio de que todo nuestro conocimiento proviene del sentido, hay que entenderlo tan sólo de los conocimientos que obtenemos *per similitudinem abstractam*.

Esta nueva fórmula nos introduce de lleno en la psicogénesis del conocimiento intuitivo. En efecto; según el doctor medieval el conocimiento que se realiza *per similitudinem abstractam* no es intuitivo, sino abstractivo, que tiene lugar cuando el objeto se halla ausente. Si, por el contrario, el objeto se hace presente, actúa la *intuición*, que es siempre un conocimiento más pleno y más perfecto que el meramente abstracto.

San Buenaventura aplica este principio al conocimiento que tiene el alma de sí misma. Esta está siempre presente al entendimiento. Este no necesita de ningún elemento determinante que le haga pasar de la potencia al acto, pues siempre se halla en acto con relación al alma. Basta que dirija a sí mismo la atención. En el preciso momento en que tiene esto lugar, al margen de toda semejanza o especie, se da un conocimiento plenamente intuitivo, de presencia.

En este momento de su reflexión San Buenaventura se anticipa a la intuición de las esencias que tanto ha sido cultivada por la actual fenomenología. Expresamente nombra unas líneas antes del último texto ci-

⁵⁹ *II Sent.*, d. 3, p. 2, a. 2, q. 1, f. 6; *Op. O.*, t. II, p. 109b.

⁶⁰ *II Sent.*, d. 39, a. 1, q. 2c; *Op. O.*, t. II, p. 904b.

tado dos vivencias mentales: el *amor* y el *temor*. Y de ambas afirma que nos son conocidas, no por semejanzas que tomemos de lo sensible, sino *per essentialiam*. Pues tales afectos se hallan *essentialiter* sólo en la misma alma.

Los textos pudieran multiplicarse. Pero los alegados son suficientes para hacer ver que el doctor medieval ha percibido con anticipo de siglos un camino que la fenomenología de hoy ha cuidadosamente explorado. Veremos también muy luego cómo Bergson se halla en este momento muy cerca del doctor medieval.

3. *Intuición de los primeros principios en la contuición de la Verdad Primera*. Es una de las paradojas de la vida del pensamiento que el conocimiento de los primeros principios, punto de partida del filosofar, se halle envuelto en el misterio de su propia evidencia. Por una parte, no hay otro motivo para admitirlos que esa evidencia que les rodea. Pero la historia nos habla de que esa evidencia no siempre ha llevado al convencimiento. En una de las obras mejor pensadas de Ortega y Gasset, *La idea de principio en Leibniz*, acusa en este punto a Aristóteles de sensualista. El título de uno de los párrafos del libro lo dice bien: *El sensualismo en el modo de pensar aristotélico*⁶¹. Y sin embargo, nos parece que en la larga argumentación orteguiana se da un manifiesto *quid pro quo* al no distinguir en Aristóteles lo que la escolástica separó decididamente y que Tomás de Aquino contrapuso con estas dos palabras: *intelligentia principiorum* y *ratio*. Por la primera, la mente percibe los principios por la claridad que brota de ellos. Por la segunda, deduce las implicaciones consiguientes de los mismos⁶².

San Buenaventura conoce y valora esta gnoseología aristotélica. Pero no le parece que baste, para garantizar la verdad de los primeros principios, la sola luz del entendimiento agente, como opinó su colega Tomás de Aquino. Cree necesaria una especial luz trascendente que potencie la debilidad de la inteligencia humana. Esta luz proviene de las verdades eternas que hallan en Dios su último fundamento⁶³.

⁶¹ En *Obras completas*, t. VIII, p. 155. Cf. Alain Guy, *Ortega y Gasset, crítico de Aristóteles*, trad. esp. (Madrid 1968).

⁶² Sobre el conocimiento de los primeros principios Santo Tomás ha acuñado una de sus fórmulas que irradian perenne luz. Dice así: *Propium est horum principiorum quod non solum necesse est ea per se vera esse, sed etiam necesse est videri quod sint per se vera* (In I lib. post. analyt., lect. 19).

⁶³ Los textos fundamentales sobre la iluminación se hallan en *De scientia Christi*, q. IV; *Op. O.*, t. V, pp. 17-27; *Itinerarium*, c. III, pp. 303-6. Entre los numerosos estudios seleccionamos algunos más significativos: E. Gilson, *La filosofía de S. Buenaventura*, c. 12, pp. 324-85; P. de Zamayón, *Hacia Dios. Cinco lecciones acerca del "Itinerario" de S. Buenaventura*, pp. 29-64; J. M. Bissen, 'De la contuición', *Études franciscaines* 46 (1934) 559-79. La mejor monografía sobre el tema es la de R. Sciamannini, *La contuizione bonaventuriana* (Firenze 1957).

Según San Buenaventura, en la intuición de los primeros principios actúan sobre la mente dos influencias luminosas. La primera es el destello de luz que parte de los mismos términos en que se enuncia y que obliga a la mente a que asienta o disienta de lo que se propone.

San Buenaventura exige, además de ésta, otra influencia luminosa. No es un nuevo destello del objeto, sino una luz reflejada de las verdades eternas en los principios captados por la mente. En tal manera, que al mismo tiempo que la mente intuye los primeros principios en los mismos términos en que se formulan, tiene igualmente una *contuición* de las verdades eternas que fundamentan dichos principios.

El influjo respectivo de estas dos luces lo precisa San Buenaventura en un texto muy comentado, que luego citaremos más detenidamente, en el que distingue la *ratio aeterna*, de la que se dice que es *regula et motiva* y la *ratio creata*. De ambas luces en confluencia feliz brota la *intuición de los primeros principios*.

La primera influencia luminosa es aceptada por todas las filosofías espiritualistas contra el empirismo y sensualismo. La disensión entre los espiritualistas surge cuando se trata de determinar la necesidad de la segunda. El mismo San Buenaventura, al examinar esta iluminación, distingue tres actitudes. La primera afirma que la luz de las verdades eternas es la *única* que posibilita nuestro conocer: *tota et sola*. Esta actitud se halla en la línea del pensamiento platónico. Pero San Buenaventura objeta contra ella que lleva ineludiblemente al escepticismo que ya se apoderó un día de la Academia.

La otra interpretación es la propuesta en sus mismos días por Tomás de Aquino, el cual ve en la luz del entendimiento agente la única irradiación necesaria y efectiva de la luz eterna.

A San Buenaventura esta influencia sobre el entendimiento agente le parece incompleta. Su postura la declara con estas palabras:

“Et ideo est tertius modus intelligendi, quasi medium tenes inter utramque viam, scilicet quod ad certitudinalem cognitionem necessario requiritur *ratio aeterna* ut *regulans* et *ratio motiva*, non quidem ut *sola* et in sua omnimoda claritate, sed cum ratione creata, et ut ex parte a nobis *contuita*”⁶⁴.

En este texto advertimos en primer término cuán consciente es San Buenaventura de su actitud ante el grave problema. Tiene fina sensibilidad para captar las otras dos posturas a las que declara decididamente inaceptables. Contra los aristotélicos reafirma que no basta la acción iluminadora del entendimiento agente sino que se precisa de la *ratio aeterna ut regulans et motiva*. Contra los platónicos, que quieren intuir la luz eterna, in-

⁶⁴ *De scientia Christi*, q. 4c; *Op. O.*, t. V, p. 23b.

siste en que no puede darse en este nuestro estado tal *intuición*. Basta la *contuición* de la Verdad Eterna, reflejada en el mismo objeto intuido.

Si San Buenaventura aceptara la intuición de la *ratio aeterna*, el ontologismo sería inevitable y tendrían razón quienes le han acusado de ello. La acusación es infundada porque este doctor pone los pies en el suelo de nuestra condición actual con firmeza. Esta firmeza motiva su serenidad en la vía media que elimina las ilusiones de una metafísica a lo divino y la suficiencia de quienes todo lo fían de la menguada luz del entendimiento agente⁶⁵.

La *intuición mística*, a la que San Buenaventura llama más frecuentemente *contemplación mística* o *sapiencial*, es en nuestro esquema el *cuarto momento* de la intuición. Su estudio se puede hacer desde dos aspectos muy distintos: el estrictamente teológico, como efecto de la gracia y de los dones del Espíritu Santo y el de sus manifestaciones psicológicas que caen ya dentro de lo que hoy llamamos *filosofía de la religión*. Las limitaciones inherentes a este estudio nos fuerzan a tenernos que atener al segundo aspecto de la *intuición mística*, es decir, en cuanto es una vivencia psicológica⁶⁶.

El análisis de la misma suscita problemas muy dispares. El primero pregunta por el objeto inmediato de esta vivencia intuitiva. ¿Es algo divino lo que se intuye o es el mismo Dios el que se hace presente de modo inmediato a la conciencia del alma mística? El segundo problema pregunta sobre el modo y manera de realizarse esta intuición.

El primero es uno de los más fundamentales y, al mismo tiempo, uno de los más controvertidos en los estudios de Mística⁶⁷. En la interpretación de San Buenaventura, unos autores, como B. Rosenmöller, penetrante expositor del pensamiento religioso de San Buenaventura⁶⁸, juzgan que la experiencia mística consiste en intuición inmediata del mismo Dios.

⁶⁵ Sobre la actitud de S. Buenaventura frente al *ontologismo* cf. I. Jeiler, 'Die Lehre des hl. Bonaventura in Betreff des Ontologismus', *Der Katholik* (1870) 404-20, 583-93, 655-86; T. Zigliara, *Della luce intellettuale e dell'Ontologismo secondo la dottrina di S. Bonaventura e Tommaso d'Aquino* (Roma 1874); J. Hessen, 'Bonaventuras Verhältnis zum Ontologismus', *Philosophisches Jahrbuch* (1921) 370-79.

⁶⁶ Sobre la mística en S. Buenaventura, cf. E. Longpre, 'S. Bonaventure', *Diction. de Spiritualité*, t. I, col. 1768-1843; St. Grünewald, *Franziskanische Mystik. Versuch zur einer Darstellung mit besonderer Berücksichtigung des hl. Bonaventura* (München 1932); Dunstan Dobbins, *Franciscan Mysticism: The Mystical Theology of seraphic Doctor* (New York 1927); I. Omaechevarría, 'Teología mística de San Buenaventura', *Obras de San Buenaventura*, B.A.C. (Madrid 1947) t. IV, 3-96.

⁶⁷ Cf. J. de Guibert, *Theologia spiritualis ascetica et mystica*, ed. 3, (Romae 1946) 330-56; A. Royo Marín, *Teología de la perfección cristiana*, B.A.C. (Madrid 1954) 700-24; B. Jiménez Duque, *Teología mística*, B.A.C. (Madrid 1963) 413-62. Es de notar cómo este autor preanuncia nuestro estudio cuando reiteradamente recuerda a Bergson al exponer la contemplación mística como experiencia integral (pp. 98, 420 y 481).

⁶⁸ *Religiöse Erkenntnis nach Bonaventura* (Münster 1925).

En sentido opuesto opina el autorizado maestro de la mística bonaventuriana, E. Longpré, para quien el objeto de la experiencia mística no es el mismo Dios, sino la acción divina, sentida por el alma en los dones sobrenaturales que recibe⁶⁹.

Este primer problema, inatingible por el análisis meramente psicológico, el filósofo debe dejarlo a la reflexión exclusiva del teólogo. Más peculiar de la reflexión filosófica es el segundo aspecto, en el que se dan cita el intelectualismo y el voluntarismo para reclamar la primacía en el análisis de la *intuición mística*. ¿Qué opina de este intelectualismo y voluntarismo San Buenaventura?

Una vez más los comentadores difieren. Unos, como E. Gilson y J. F. Bonnefoy, toman al pie de la letra algunos textos de San Buenaventura y los interpretan en un sentido, no sólo voluntarista, sino claramente anti-intelectualista. Ven en la *intuición mística*, según la describe San Buenaventura, un efecto de la actuación experiencial afectiva y volitiva⁷⁰.

Otros intérpretes, como St. Grünewald, I. Omaechevarría y E. Longpré⁷¹, no aceptan una lectura fragmentaria de los textos del doctor sino que estudian el fenómeno místico desde la visión integral del sistema bonaventuriano. Según éstos, aunque la *intuición mística* se caracteriza por el predominio del afecto, no falta en modo alguno el elemento intelectual.

Nos inclinamos a pensar que esta segunda opinión se halla más en lo cierto. Algunos textos, que juzgamos clave en la aclaración de este recóndito problema, nos dan mucha luz. El primer texto lo hallamos en el gran *Comentario a las Sentencias*. Se pregunta San Buenaventura en este pasaje si el don de sabiduría, en cuanto significa conocimiento experiencial de Dios, reside principalmente en el afecto. A la cuestión responde en sentido afirmativo, pero con esta matización, tan para ser ponderada. En el gusto interior, dice, se requiere el acto del afecto para unir, y el acto del conocimiento para captar el objeto. De donde concluye:

“Actus doni sapientiae partim est cognitivus, et partim est affectivus, ita quod in cognitione incohatur, et in affectione consummatur, secundum quod ipse gustus, vel saporatio, est experimentalis boni et dulcis cognitio: et ideo actus praecipuus doni sapientiae propiissime dictae est ex parte affectionis”⁷².

⁶⁹ 'La théologie mystique de S. Bonaventure', *Arch. francisc. historicum* 14 (1921) 89-93.

⁷⁰ J. F. Bonnefoy, *Une somme bonaventurienne de théologie mystique: le "De triplici via"* (París 1954); E. Gilson, *La filosofía de S. Buenaventura...*, 439, escribe: "El éxtasis, inefable por lo mismo que es totalmente extraño al orden del conocimiento humano, debe necesariamente verse acompañado por una sensación de ignorancia y oscuridad".

⁷¹ St. Grünewald, *Franziskanische Mystik...*, 80; I. Omaechevarría, *Teología mística...*, 71; E. Longpre, *La théologie mystique...*, 90.

⁷² *III Sent.*, d. 35, a. 1, p. 1c; *Op. O.*, t. III, p. 774.

En este texto se pone bien en relieve la acción intelectual y afectiva en el ejercicio del don de sabiduría de quien proviene, como efecto, la contemplación o *intuición mística*. Tiene primacía en esta acción el afecto. Pero éste está siempre acompañado por la luz del conocimiento. Es esto mismo lo que hace patente esta otra fórmula, acuñada por el doctor, al definir de este modo la sabiduría verdadera: *Cognitio per veram experientiam*"⁷³.

Su mente unitaria le llevaba por este camino. Contra lo que más tarde pensará Duns Escoto, decidido voluntarista en psicología⁷⁴, San Buenaventura rehuye acordar preferencias a una virtualidad anímica sobre otra, dentro de la atmósfera afectiva que preside su antropología. Mira, ante todo al alma como unidad que va camino de Dios. En esto se anticipa a la actual Antropología, llamada de la *totalidad*, *Ganzheitspsychologie*. Esto no lo han querido ver cuantos han achacado a este doctor medieval un invidente afectivismo.

Para valorar debidamente los textos que se alegan en contrario, tenemos que recordar la fuente histórica de donde los toma San Buenaventura. Es innegable que Plotino introduce en el pensamiento griego algo que éste ha desconocido en los grandes maestros, Platón y Aristóteles. Para uno y otro la *nóesis*, la contemplación pura de la Idea o del Ser, es la cúspide de la actuación de la mente humana. Plotino, que se considera discípulo fiel de Platón, no lo fue en esto. Y si en *Metafísica* establece el vértice de la misma en el *Uno*, en el retorno del hombre a este su principio fontal, juzga que no es la inteligencia, radicalmente dualista, sino el *éxtasis*, la unión amorosa lograda por el *eros*, quien anuda definitivamente al alma con su Principio, el *Uno*⁷⁵.

Esta doctrina es asimilada por el *Corpus Dionysiacum*. Y de él bebe San Buenaventura ciertas frases muy en línea con el neoplatonismo pero que no responden a las exigencias más profundas de su propio pensamiento. Recogemos para análisis un pasaje de las *Collationes in Hexaëmeron*. Después de citar un texto que se halla en *De Mysthica Theologia* del Pseudo-Dionisio, comenta:

"Vult enim dicere, quod oportet, quod sit solutus ab omnibus, quae ibi numerat, et quod omnia dimittat; quasi diceret: super omnem substantiam et cognitionem est ille quem volo intelligere.

⁷³ *De triplici Via*, c. I, n. 18; *Op. O.*, t. VIII, p. 7b.

⁷⁴ Cf. 'Voluntarismo escotista frente a nihilismo sartriano', *Naturaleza y Gracia* 11 (1964) 73-96.

⁷⁵ Cf. *Ennead.* VI, 8, 15 (ed. E. Brehier, p. 153); III, 8, 17 (p. 156). Cf. R. M. Mosse-Bastide, *La philosophie philosophique de Plotin* (París 1972) 128-40; A. Drews, *Plotin und der Untergang der antike Weltanschauung* (Jena 1917); R. Arnou, *Le désir...*, 255.

Et ibi est *operatio transcendens omnem intellectum, secretissima; quod nemo scit nisi qui experitur*"⁷⁶.

¿Desmiente este texto y otros similares que la *intuición mística* implica conocimiento intelectual para San Buenaventura? Al pie de la letra sí. Pero opinamos que la autorizada letra de San Dionisio Areopagita, discípulo de San Pablo, según se creía en aquel tiempo, impidió el que San Buenaventura viera que esta concepción antiintelectualista de la vida mística no se hallaba conforme con la concepción más profunda que él tenía de los fenómenos místicos⁷⁷.

En todo caso, para este doctor, a quien la posteridad ha llamado *Seráfico*, la intuición mística es una *percepción concreta y total, no abstracta y fragmentaria*, del objeto espiritual que se experimenta en la vivencia mística. Es precisamente esto lo que más nos interesa recoger desde la *antropología*. Pues queda patente que no es la mera intelección, por muy elevada que esta sea, la suprema perfección de la mente humana. Esta solamente se plenifica en una *intuición* que, al ser *concreta y total* con relación al objeto, se desborda en afecto y volición. Plenitud del acto humano. Antropología perfecta.

* * *

En Bergson el segundo nivel antropológico gira íntegramente en torno a la *intuición*. En cotraposición a la inteligencia, la describe así:

"Nous appelons ici intuition la *sympathie* par laquelle on se transporte à l'intérieur d'un objet pour coïncider avec ce qu'il a d'unique et par conséquent d'inexprimable"⁷⁸.

Si prescindimos de la *simpatía*, nota peculiar subrayada aquí y que enriquece el concepto tradicional de intuición, la descripción bergsoniana corresponde con la que hemos dado según San Buenaventura. En uno y otro caso se trata de un conocimiento *concreto, existencial y pleno*. En ello advertimos un innegable paralelismo entre los dos pensadores.

⁷⁶ *Coll.* II, n. 18; *Op. O.*, t. V, p. 328.

⁷⁷ O. González, *Misterio trinitario y existencia humana. Estudio histórico teológico en torno a San Buenaventura* (Madrid 1966) 200, lamenta por qué se ha omitido en estudios muy relevantes sobre el influjo histórico del Pseudo-Dionisio su influencia en San Buenaventura. Por su parte se detiene a hacer un esbozo histórico muy pensado y relevante, pp. 197-230. Hoy ya tenemos un estudio completo por lo que toca a las citas que San Buenaventura toma del *Corpus Dionysiacum*, publicado por G. Bougerol, 'Saint Bonaventure et le Pseudo-Denys l'Aréopagite', *Études franciscaines* 18 (1968) 33-123.

⁷⁸ 'Introd. à la métaph.', *Oeuvres*, 1395.

Pero sus discrepancias no son leves. En primer lugar, en Bergson no hallamos el primero de los cuatro momentos que hemos estudiado en San Buenaventura: la *intuición sensible* de lo concreto material. El segundo momento, la *intuición de la propia conciencia*, lo agranda tan desmesuradamente que hace de él el gozne de su antropología, de su metafísica y, pudiéramos añadir, que de todo su pensar. El tercer momento, la *intuición de las verdades eternas*, lo malentende y desfigura. Finalmente, la *intuición mística*, está solamente esbozada en rasgos muy bellos, pero muy difuminados, sin penetración en los graves problemas de la misma. Detengámonos a exponer cada uno de estos momentos.

El primer momento, la *intuición sensible*, que vimos es algo muy oscuro en la escolástica y, en particular en San Buenaventura, se halla ausente en la *intuición bergsoniana*. Para Bergson, la relación de la mente a la materia se hace siempre desde la inteligencia conceptualizadora según lo afirma en esta condicional tan expresiva: *Si l'intelligence est faite pour utiliser la matière, c'est sur la structure de la matière, sans doute, que s'est modelée celle de l'intelligence*⁷⁹.

Según esto, la función de la inteligencia no es captar en la intuición el verdadero ser de las cosas sensibles, sino que su misión es la del *Homo Faber* que busca adaptarlas a sus necesidades y caprichos, según ya vimos al estudiar el primer nivel antropológico.

No cabe, por lo mismo, en Bergson una intuición que se halle ligada a la materia. Si la materia reclama la inteligencia, la intuición es otra virtualidad psicológica que penetra más allá de la misma. Según Bergson la *intuición* se actúa primariamente en relación a nuestra propia conciencia. Es lo que hemos llamado segundo momento de la misma en el análisis que hemos hecho de la intuición en San Buenaventura. En este segundo momento la mente se repliega sobre sí e intuye la propia alma, la propia conciencia.

De esta intuición el filósofo francés es un *doctor máximo*. Si su filosofía ha querido ser *programáticamente* una filosofía de la experiencia, hay que decir muy luego que esta experiencia tiene un objeto primero y preferencial: la *propia conciencia*. Desde ella Bergson quiere intuir toda realidad cuyo conocimiento llegue a ser metafísico. Si la metafísica aspira llegar a un verdadero saber, no tiene otro método que el análisis de la conciencia⁸⁰.

En su descripción de la conciencia distingue dos estratos que señala con expresiones muy precisas. Al primero, externo y superficial lo llama *une croûte solidifiée à la surface*. Al segundo, íntimo y profundo, lo des-

⁷⁹ 'La pensée et le mouvant', *Oeuvres*, 1279.

⁸⁰ Las últimas palabras de 'Introduit. à la métaph.', *Oeuvres*, 1432, resumen la esencia de su método: "En ce sens, la métaphysique n'a rien de commun avec une généralisation de l'expérience, et néanmoins elle pourrait se définir l'expérience intégrale".

cribe como *une continuité d'écoulement*⁸¹. Un nombre muy significativo ha troquelado Bergson para designar a esta esencial movilidad, a esta continuidad indivisa del segundo estrato de la conciencia: *durée*.

Tres notas señala a la misma. La *primera* apunta a lo que pudiéramos llamar su *esencia metafísica*. Consiste en que la *durée* es constitutivamente, tendencia, dinamismo. La *segunda* subraya la mutua compenetración de todos los elementos de la conciencia en un despliegue dinámico. La intuición nos muestra a la conciencia como irreversible, como veía la realidad Heráclito. No nos podemos bañar dos veces en el mismo río. Menos posibles son dos estados de conciencia idénticos. Finalmente, la *tercera* pone en relieve que la conciencia actúa siempre en forma *unitaria* y *totalizante*. Hoy lo ha puesto en relieve la *Ganzheitspsychologie*. Bergson lo había pensado ya en su intuición de la conciencia como *durée*.

Lo más discutible de la interpretación bergsoniana de la *intuición de la conciencia* consiste en atreverse a interpretar toda la realidad según el *fluir* que la intuición ha percibido en la conciencia. Por este camino juzga Bergson que ha podido captar el verdadero *ser* de las cosas, su realidad metafísica. Según él, la metafísica durante siglos no es más que un zurcido de conceptos fijos, por lo que el auténtico ser de las cosas era inatingible. El ve toda la realidad según el modelo de la propia conciencia. *Sur le modèle de la réalité de notre propre personne, dans son écoulement, nous devons nous représenter les autres*⁸². Ahora bien; si la nota primera de nuestra conciencia es ser pura movilidad, se sigue que toda realidad, modelada según ésta, es también pura movilidad. Nada, por lo mismo, está hecho. Todo es un puro hacerse, un *devenir* constante y renovador.

San Buenaventura tendría que hacer muchos reparos a esta visión de la conciencia como pura movilidad. Esto hace muy difícil la autonomía y responsabilidad de la persona respecto de sus propios actos de conciencia. Pero la oposición entre los dos pensadores se hace aún más tensa en el tercer momento de la *intuición*: el de las *verdades eternas*.

A Bergson le repugnó siempre el camino de la verdad hecha. Se le hace muy difícil asentir a una trascendencia exterior al mismo *devenir*. En su obra, *L'évolution créatrice*, se enfrenta con la gran metafísica griega de las Ideas, que es recogida por el pensamiento cristiano y que halla en San Buenaventura un momento estelar. Pues bien; contra esta gran metafísica no se arredra en lanzar este juicio peyorativo: *On aboutit à la philosophie des Idées quand on applique le mécanisme cinématographique de l'intelligence à l'analyse du réel*⁸³.

⁸¹ 'Le pensée et le mouvant', *Oeuvres*, 1342.

⁸² 'Le pensée et le mouvant', *Oeuvres*, 1344.

⁸³ 'L'évolution créatrice', *Oeuvres*, 761.

En este momento la oposición entre San Buenaventura y Bergson es medular. Aquel opina que la doctrina de las Ideas es la clave de la verdadera metafísica y que la intuición de las mismas es la raíz de todo conocimiento cierto. Bergson, por el contrario, las juzga incapaces de ser objeto de intuición, pues son un mero producto de la inteligencia al servicio de nuestra facultad fabulizadora. No sólo no son clave para la metafísica, sino que la metafísica es radicalmente imposible por la *vía de las ideas*.

Esta actitud bergsoniana dio motivo a una fricción dura entre Bergson y los defensores de la metafísica clásica. Estos llegaron a acusar a Bergson de *panteísta dinámico*. Nada parece más lejano del espíritu de Bergson que el panteísmo. Y sin embargo, su concepción de *l'élan vital*, como la fuerza cósmica de la que emerge el devenir, da más de un motivo para ello.

Dejando a trasmano esta fricción, pensamos que la desestima de Bergson respecto de las Ideas es uno de los fallos fundamentales de la filosofía bergsoniana. La raíz del problema se halla en la falsa concepción que Bergson tiene del concepto. Ya la filosofía clásica había reconocido que el concepto es radicalmente deficiente. Nicolás de Cusa hizo de ello la base de su filosofía ascensional. Pero de esta deficiencia radical del concepto no se puede pasar a nulificar su valor cognoscitivo.

De todo ello concluimos que el tercer momento de la *intuición bona-venturiana*, por la que se intuyen las ideas y verdades eternas, ha sido negado por Bergson por partir de una mala inteligencia de la función gno-seológica de la idea y del concepto.

La *intuición mística* la estudia Bergson en la última de sus grandes obras, *Les deux sources de la morale et de la religion*. En ella se acerca a los místicos, sobre todo a los místicos cristianos. Y bajo su influjo nos describe este *cuarto momento* de la intuición.

Lo primero que advertimos en el estudio de la misma es la inserción de la vida mística en la biología, al intentar definirla por su relación a *l'élan vital*. En ello se vincula más a la mística panteísta, tipo Schelling, que a la mística tradicional cristiana. Con ello surge una objeción muy seria contra el misticismo de Bergson. Si Ortega, tan vitalista, achaca a todo el pensamiento bergsoniano de una impregnación exagerada de biología, esta objeción aumenta su fuerza a la luz de la mística tradicional cristiana.

Poco afortunado Bergson, al vincular de alguna manera la mística a la biología, lo es indudablemente en el estudio de otros aspectos del misticismo. Por lo que atañe a la intuición, nuestro tema preferente, recogemos dos fórmulas como base de nuestro análisis. En la primera Bergson describe el estado místico o como *un effort pour aller chercher, par-delà l'intelligence, une vision, un contact, la révélation d'une réalité transcen-*

dante⁸⁴. En la segunda dice así: *A nos yeux, l'aboutissement du mysticisme est une prise de contact, et par conséquent une coïncidence partielle, avec l'effort créateur que manifeste la vie. Cet effort est de Dieu, si ce n'est pas Dieu lui-même*⁸⁵.

Si comparamos entre sí las dos fórmulas, advertimos que mutuamente se completan. En la primera se subraya el elemento cognoscitivo en el estado místico, al decirnos que es visión y revelación de una realidad trascendente con la que el alma establece contacto. En la segunda es este contacto vital lo primario y por él el alma se une al esfuerzo creador, que late en el cosmos, el cual o es el mismo Dios o, al menos, una actuación divina.

Estas dos fórmulas le dan a Bergson la pauta para interpretar la historia del misticismo. La primera, que describe la intuición mística como visión, revelación y contacto, la aplica Bergson históricamente a la mística de Plotino. La cúspide de la misma es el *éxtasis* en el que el alma se siente o cree sentirse en presencia de Dios e iluminada por su luz.

Tal interpretación del *éxtasis* plotiniano nos parece demasiado impregnada de conocimiento. Pero dejando a un lado este matiz de interpretación, con el cual nos hemos topado ya, nos interesa ahora recoger el ataque frontal que dirige Bergson al *éxtasis* de Plotino. Consiste éste en que Plotino no ha franqueado esta etapa del *éxtasis* para llegar a ese otro momento de más plenitud en el que la contemplación y la *intuición mística* se resuelven vitalmente en acción. La acción, según cita que Bergson toma de Plotino, es un *debilitamiento de la contemplación*. Como para el filósofo francés, según la segunda fórmula que nos ha dado, el misticismo implica *acción creadora*, deduce de su reflexión sobre Plotino que el misticismo helénico no ha llegado a plenitud. Esta sólo se ha logrado en los místicos cristianos⁸⁶.

A estos los describe Bergson como almas de grandes energías vitales, contra tantos psicólogos y alienistas que han visto en ellos mentes taradas. La esencia de su misticismo se halla en una llamada íntima que encuentra respuesta. Conmovida el alma en sus íntimas profundidades, cesa de volver sobre sí misma, escapando a la ley de la circularidad que quiere que el individuo y la especie se condicionen. Oye entonces una voz que la llama. No percibe directamente la fuerza que la empuja. Pero se deja llevar, al sentirse ante una presencia indefinible, que al menos adivina. *Vien alors, recogemos sus mismas palabras, une immensité de joie, extase où elle s'absorbe ou ravissement qu'elle subit: Dieu est là, et elle est en lui. Plus de mystère*⁸⁷..

⁸⁴ 'Les deux sources', *Oeuvres*, 1162.

⁸⁵ O. y l. cit.

⁸⁶ O. cit., 1165.

⁸⁷ O. cit., 1170.

Podría todavía encuadrarse esta maravillosa descripción en un esquema meramente cognoscitivo. Pero traicionaríamos el pensamiento de Bergson si nos paráramos aquí. Según él el alma del gran místico no se para en el éxtasis como si fuera éste el término de su viaje. Si Dios es presente y su alegría está colmada, esto le impele a una acción plena en la que Bergson ve lo que él llama *mysticisme complet*⁸⁸. *L'élan vital* alza su ritmo en la actuación por la que el alma mística se vincula a la acción divina. El alma, que en este estado es al mismo tiempo activa y pasiva, *agissante et agie*, llega a una situación tan feliz que *la liberté coïncide avec la liberté divine*⁸⁹. Bergson llama en este momento a los místicos *adjutores Dei*. Y comenta: *Patients par rapport a Dieu, agents par rapport aux hommes*⁹⁰.

Sólo estos cooperadores de Dios han llegado en la irradiación de su acción al genuino amor a la humanidad, rompiendo los círculos concéntricos de familia y patria que, por muy nobles que sean, no abren el espíritu al abrazo en el que todos nos sentimos unos. Sólo de los santos, concluye Bergson, brota *l'amour mystique de l'humanité*⁹¹.

Al llegar aquí podemos volver la vista atrás para comparar esta descripción con la que nos ha ofrecido San Buenaventura. Advertimos al instante pobreza y enriquecimiento. Pobreza en el análisis del acto mismo de la *intuición mística*. Bergson apenas toca la imbricación que en ella tiene lugar entre la potencia cognoscitiva y afectiva. Tampoco aclara el objeto de la misma.

Sin embargo, Bergson enriquece el tema desde la vertiente de la acción, vinculada al estado místico. Pero en esta valoración de la acción dentro del estado místico, advertimos una diferencia notable con San Buenaventura. Este ve en la acción una redundancia de la contemplación. No un elemento esencial a la misma⁹². Por el contrario, Bergson ve en la acción algo esencial al mismo misticismo en cuanto significa la colaboración con el espíritu vital, que es el mismo Dios, en las faenas creadoras de la vida. *L'élan vital* da en el místico sus máximas pulsaciones. La vida llega a su gran día de fiesta.

San Buenaventura vería en este cuadro, sugestivo desde una visión meramente naturalista del misticismo, un peligro de falsificar la auténtica mística cristiana. Esta es primaria y esencialmente una comunión del alma con Dios para ser luego comunión con los hermanos, hijos de Dios, en el esfuerzo creador hacia metas siempre más altas.

⁸⁸ O. cit., 1171.

⁸⁹ O. cit., 1172.

⁹⁰ O. cit., 1175.

⁹¹ O. cit., 1174.

⁹² Cf. B. Aperribay, 'La vida activa y contemplativa según San Buenaventura', *Verdad y Vida* 2 (1944) 655-89.

Con esto hemos creído poder señalar un conjunto de convergencia y de discrepancias entre San Buenaventura y Bergson en este *segundo nivel antropológico*. San Buenaventura piensa que la intuición es el mejor fruto de la *ratio superior*. Bergson ve en ella la única vía de acceso a la verdadera realidad, la *durée*, para cooperar con ella en la creación continuada y permanente del cosmos.

III. TERCER NIVEL ANTROPOLÓGICO: EL HOMBRE ANTE EL SER

Apena al pensador cristiano tener que constatar ciertas actitudes ideológicas en un tema central para nuestra cultura: el *antropocentrismo*. Para un filósofo de la historia, como N. Berdiaeff, nuestro mundo occidental tomó esta curva peligrosa en el Renacimiento y ha llegado a sentir en este siglo sus repercusiones más nefastas. Pide, como cura, *una nueva edad media*, que es el título de uno de sus libros⁹³, anclada otra vez en Dios. M. Heidegger, antes de la *Kehre* parecía centrado en el hombre, en el *Dasein*. Pero a partir de su *Carta sobre el Humanismo*, replica a la frase de Sartre: *précisément nous sommes sur un plan où il y a seulement des hommes*, con esta otra tan significativa y programática: *précisément nous sommes sur un plan où il y a principalement l'Être*⁹⁴.

Espíritus finos, aunque aparentemente alejados de la metafísica, como el médico J. Rof Carballo, se han sensibilizado a este problema como lo reflejan estas palabras: "Heidegger ha hecho una crítica radical de las antropologías al uso, en las que, según él, se da primacía a la conciencia olvidando el surgimiento originario, el Ser. Hay en su metafísica, evidentemente, un intento de *descentramiento* del hombre que es lo que ahora me importa subrayar"⁹⁵.

Recojamos la palabra que Rof Carballo ha señalado entre comillas por su inmensa significación en el momento actual. Para él, el gran problema de la hora, hasta en medicina, es lograr el *descentramiento* del hombre. Es decir; hacerle ver que su puesto en el cosmos no es punto donde convergen los radios de la circunferencia de lo real. Esta pretensión es para el médico español no sólo una falsa postura metafísica sino también un trastorno que repercute en la higiene médica.

Y sin embargo, nadie ignora que una antropología, centrada en el ser metafísico, no halla favor en muchos ambientes filosóficos. Lo que más apena al pensador cristiano es que contra el *descentramiento* que pide el

⁹³ *Una nueva Edad Media. Reflexiones acerca de los destinos de Rusia y de Europa*, trad. esp. (Barcelona 1938).

⁹⁴ *Platons Lehre von der Wahrheit. Mit einem Brief über den "Humanismus"*, Francke Verlag (Bern 1954) 79-80.

⁹⁵ *El hombre como encuentro* (Madrid 1973) 18.

médico-filósofo, Rof Carballo, en seguimiento de Heidegger, teólogos de nombradía ponderen el *antropocentrismo*. Y que a este antropocentrismo lo titulen *cristiano*. La obra de J. B. Metz, *Antropocentrismo cristiano*, que nos parece sin valor como exégesis histórica de Santo Tomás, es un exponente de esta tendencia⁹⁶.

Esta introducción nos hace ver el alcance del problema que plantea el *tercer nivel* de nuestra vida mental, nivel en el que la mente humana se relaciona con el ser. ¿Cómo han explicado esta relación los dos pensadores, objeto de nuestro estudio?

Antes de responder a la pregunta recordamos una distinción para obviar malentendidos. La palabra *ser* puede significar el *ser común*, objeto de la metafísica o también el *ser pleno*, que llamamos Dios, fuente y principio de toda realidad, del cual habla la metafísica en su cúspide, en su último momento. Pues bien; en esta reflexión antropológico-metafísica nos limitamos a estudiar al hombre en relación al ser pleno, en relación a Dios. Denunciamos, con ello, la ambigüedad radical en que se mueve el pensamiento del último Heidegger, al hablar insistentemente de la llamada del *ser* y de que el *Dasein* debe hallarse siempre en vela como vigía y pastor del ser. Estas frases no carecen de sentido porque han pasado a la metafísica secularizada de Heidegger desde la teología y mística tradicional. De aquí la ambigüedad que late en las mismas.

De esta ambigüedad se halla muy distante San Buenaventura, aunque en ocasiones sea casi imperceptible su tránsito del *ens in communi* al *ens plenum*, como en la meditación metafísica del capítulo V del *Itinerarium*.

Hechas estas aclaraciones intentemos ahora responder a la pregunta sobre las relaciones del hombre con el Ser pleno, según San Buenaventura. Estas relaciones del hombre las estudiamos, no en cuanto *creatura*, en lo cual conviene con los otros seres inferiores, sino desde su peculiaridad *antropológica*⁹⁷.

⁹⁶ Cf. J. B. Metz, *Antropocentrismo cristiano. Sobre la forma de pensamiento de Tomás de Aquino*, trad. esp. (Salamanca 1972). Para que nuestro breve juicio crítico no quede sin apoyo documental hacemos esta breve reflexión. Metz apoya reiteradamente su postura en que Tomás de Aquino enuncia esta tesis: *Anima est quoddammodo omnia*. Pero la crítica histórica advierte que, al citarla, se vincula siempre a Aristóteles (*III de Anima*), como él mismo reconoce (p. 70). ¿Cómo entonces este texto puede justificar el *antropocentrismo* de Santo Tomás mientras se declara *cosmocéntrico* a Aristóteles? Ciertos principios fundamentales deben fundamentar una mentalidad similar. Por qué ello no sucede aquí Metz no lo explica. La objeción de crítica histórica adquiere aún más fuerza si se observa que también San Buenaventura utiliza reiteradamente este mismo texto y vinculado igualmente a Aristóteles. Pero sería algo carente de sentido histórico hablar de *antropocentrismo* en este doctor, como luego veremos.

⁹⁷ La *antropología* de San Buenaventura ha sido recientemente objeto de un estudio ponderado, con una bibliografía exhaustiva, por J. Cerqueira Gonçalves, *Homen e mundo em São Boaventura* (Braga 1970).

La antropología bonaventuriana atribuye al hombre en su relación a Dios tres notas: ser *imagen* suya, tener capacidad para asemejarse por la *deiformidad* y hallar en El la *plenitud beatificante*. Con tres palabras latinas significa esto San Buenaventura: *imago, deiformitas, forma beatificans*. Analicemos cada una de estas tres notas.

La *primera nota*, que para San Buenaventura es la más honda y radical, es que el hombre es *imagen de Dios*. En opinión de los mejores comentaristas el eje de la metafísica de San Buenaventura es el *ejemplarismo*. Según esta teoría metafísica, que San Buenaventura hereda de la tradición platónico-agustiniana, en Dios se hallan los ejemplares de todos los seres reales y posibles. En correspondencia con el ejemplar divino se da el reflejo de lo creado. Este reflejo es cuádruple según este doctor: *umbra, vestigium, imago, similitudo*. Los dos primeros son propios de todos los seres. El cuarto es algo peculiar de las almas en gracia. Queda el tercero como propio de la *antropología filosófica*. Sólo de éste nos podemos preocupar en este estudio ⁹⁸.

Lo primero que hay que advertir al analizar esta primera nota del hombre como *imagen de Dios*, es que pertenece a la íntima estructura del mismo ser del hombre. San Buenaventura es en esto extraordinariamente explícito. En un pasaje podemos leer esta breve sentencia: *Esse imaginem Dei non est homini accidens, sed potius substantiale* ⁹⁹. Y en otro pasaje con frase lapidaria dice del alma: *Imago ab ipsa veritate firmatur et Deo immediate conjungitur* ¹⁰⁰.

Estos textos tienen un valor antropológico excepcional. Si el hombre es por su misma naturaleza imagen de Dios, moldeada por El, la relación metafísica al primer Ser ya no es la mera relación de efecto a causa, sino la más vital de la copia al modelo. Con esto de particular. Que como la copia humana es viva, se relaciona vivencialmente con su modelo, que es plenitud de vida. Es esto lo que el doctor medieval comenta con mucha detención cuando se pregunta: *An homo vere sit imago Dei*. A lo que se responde afirmando que el hombre es semejanza expresiva, *expressa similitudo* ¹⁰¹. Esta semejanza expresiva lleva consigo el que el hombre sea capaz de Dios y participe del mismo. Empalma en este momento, una vez más, con San Agustín, quien en *De Trinitate* había escrito, refirién-

⁹⁸ Cf. J. M. Bissen, *L'exemplarisme divin selon St. Bonaventure* (París 1929); T. Szabo, *De SS. Trinitate in creaturis refulgente doctrina S. Bonaventurae*; M. Oromi, 'Filosofía ejemplarista de San Buenaventura', *Obras de San Buenaventura*, B.A.C. Madrid 1947) 3-138; B. Madariaga, 'La imagen de Dios en la metafísica del hombre según San Buenaventura', *Verdad y Vida* 7 (1949) 145-94, 296-335.

⁹⁹ *II Sent.*, d. 16, a. 1, q. 2, f. 4; *Op. O.*, t. II, p. 397a.

¹⁰⁰ *I Sent.*, d. 3, p. 1, q. 2, ad 4; *Op. O.*, t. II, p. 73a.

¹⁰¹ *II Sent.*, d. 16, a. 1, q. 1; *Op. O.*, t. II, pp. 393-96.

dose al hombre en su relación a Dios: *Eo quippe ipso imago ejus est, quo ejus capax est, ejusque particeps esse potest*¹⁰².

Largos comentarios se han hecho a este texto, sobre todo en lo tocante a si la capacidad de que habla aquí San Agustín ha de entenderse en sentido *activo o pasivo*. Pensamos que ambas interpretaciones cabe dar al texto y que San Buenaventura acepta ambos sentidos. Ambos provienen de que el hombre es *imagen de Dios*. Por lo mismo, este texto es clave para ahondar en la íntima estructura del hombre según la visión antropológica de San Buenaventura¹⁰³.

La *segunda nota* en la que debemos reflexionar es la *deiformitas*. Los comentaristas de San Buenaventura casi siempre estudian este aspecto desde la vertiente sobrenatural de la gracia. Y sin embargo, la historia de las ideas nos habla ya de este tema en los grandes filósofos griegos. Platón en *Las Leyes* dirige un discurso fundacional a los colonos que estrenan la nueva ciudad. Punto clave del discurso es la amonestación siguiente: "Según nosotros, la divinidad ha de ser la medida de todas las cosas y en el mayor grado posible; mucho más que el hombre, como suele decirse por ahí. Así, pues, para llegar a ser amado por este Dios, es necesario que uno se haga a sí mismo, en la medida de sus propias fuerzas, semejante a él; y en virtud de este principio, aquel de entre nosotros que sea temperante será amigo de la divinidad ya que se asemeja a ella"¹⁰⁴.

Recojamos lo esencial de este mensaje que se resume en estas dos ideas: Primera, Dios es la medida del hombre, contra el *antropocentrismo* de Protágoras y de todos los antropocentrismos futuros. Segunda, el hombre se hace agradable a Dios en cuanto se asemeja a él.

En la misma línea ideológica, Plotino expone en su primera *Ennéada* cómo el hombre se va asemejando a Dios por las *virtudes políticas* y por las *virtudes intelectuales*. Ve en dicha semejanza la meta a la que debe aspirar el hombre. También, por lo mismo, para Plotino carece de vigencia el *antropocentrismo*¹⁰⁵.

En San Buenaventura el tema de la *deiformitas* puede ser estudiado en su origen histórico y en sí mismo. Históricamente sigue de cerca al *Corpus Dionysiacum*, que remansa la gran tradición neoplatónica con intento de cristianizarla. Intento, tal vez, no siempre logrado¹⁰⁶. En el primero de sus

¹⁰² *De Trinitate*, XIV, 8, 11; PL 42, 943.

¹⁰³ El tema en San Agustín es estudiado por M. Schmaus, *Die psychologische Trinitätslehre des hl. Augustinus* (Münster i.W. 1927) 304 ss.; Ch. Boyer, 'L'image de la Trinité, synthèse de la pensée augustinienne', *Gregorianum* 27 (1946) 350 ss.; en San Buenaventura el mejor estudio es de T. Szabo, *De SS. Trinitate...*, 66-88.

¹⁰⁴ *Leyes* IV, 716c.

¹⁰⁵ *Ennead.* I, 2 (ed. Brehier, pp. 51-59).

¹⁰⁶ En este sentido O. González, *Misterio trinitario...*, 204, escribe: "En él encontramos las afirmaciones escuetas de la revelación, una elaboración teológica del dogma no existe. *Las bases de su pensamiento filosófico la hacen imposible*". (El subrayado es nuestro).

libros, *De divinis nominibus*, se lee: "Dios como tal no es semejante a nadie, pero otorga la semejanza a aquellos que se dirigen hacia él, imitándole según la posibilidad por encima de todo límite y razón"¹⁰⁷. En sí misma considerada la *deiformitas* es para San Buenaventura, como en toda la línea platónica, más una *conquista* que una propiedad del alma. Y en esto se diferencia también de Santo Tomás. Mientras que éste basa la *deiformidad* en la participación de la naturaleza divina y es, por lo mismo, una realidad fundamentalmente estática, para San Buenaventura la hace consistir primariamente en el retorno a Dios, en la vuelta del alma a su principio fontal¹⁰⁸.

Ya Plotino había planeado el viaje de las almas hacia su semejanza con Dios por el camino de las virtudes. San Buenaventura retoma este tema y cristaniza el *itinerario mental* de Plotino, al señalar que la plena semejanza con Dios sólo la logra el alma por las virtudes teologales de fe, esperanza y caridad. En su obra, *De septem donis Spiritus Sancti*, razona sobre este tema desde la tendencia íntima de los seres. Todos ellos tienden a su origen: la piedra hacia abajo, el fuego hacia arriba, los ríos hacia el mar. Pero hay algo propio del hombre que enuncia así: *Deiformis est creatura rationalis, quae potest redire super originem suam per memoriam, intelligentiam et voluntatem*¹⁰⁹. Aquí la tendencia de todo ser a su fin, se transforma en abertura a Dios, cuyo acercamiento a El por una semejanza siempre más fiel se obtiene por las virtudes teologales.

En el *Breviloquium* puntualiza más esta conformidad de la creatura con Dios. Puede ser una *conformidad* al primer principio según la unidad, la verdad y la bondad. Entonces la creatura es tan sólo *vestigium*. La conformidad es todavía lejana. La segunda conformidad tiene lugar cuando el *Primer Principio* es captado por las potencias del alma: memoria, inteligencia y voluntad. Radica esta *conformidad* en que el alma es *imago*. Se halla ya más cerca de Dios. Finalmente, Dios viene a ser *don infuso* que el alma capta por la fe, esperanza y caridad. Radica esta conformidad en que el alma es *similitudo*. La *conformidad* es entonces muy semejante a Dios. Pero su estudio ya es incumbencia del teólogo. Aquí baste dejar constancia de esta graduación, tan esencial al sistema bonaventuriano¹¹⁰.

Los pasos que el alma ha de dar en este itinerario hacia la divina semejanza son descritos detenidamente en el capítulo III del *Itinerarium*.

¹⁰⁷ *De divinis nominibus*, IV, 18; PG 3, 716.

¹⁰⁸ Cf. J. J. Hartnett, *Doctrina Sancti Bonaventurae de deiformitate* (Mundelein 1936); G. J. G. Bougerol, *Introduction a l'étude de saint Bonaventure* (Tournai 1961) 79-91.

¹⁰⁹ *De donis Spiritus Sancti*, coll. III, n. 5; *Op. O.*, t. V, p. 469a.

¹¹⁰ *Breviloquium*, p. II, 12; *Op. O.*, t. V, p. 230b.

Ante la imposibilidad de detenernos en esta descripción, nos limitamos a recoger unas palabras centrales que resumen el ascenso:

“Vide igitur, quomodo anima Deo est propinqua, et quomodo memoria in aeternitatem, intelligentia in veritatem, electiva potentia ducit in bonitatem summam secundum operationes suas”¹¹¹.

La memoria, fija en la eternidad divina, la inteligencia, en la verdad y la voluntad en la bondad, elevan al alma a través de sus operaciones escalares hasta hacerla semejante a Dios.

Forma beatificabilis es la tercera nota que señala San Buenaventura como propia del hombre y que ahora debemos analizar.

Desde Kant la palabra *eudaimonia* y su versión latina *beatitudo* tiene mala reputación filosófica. Una *ética eudemonista* parece llevar en su mismo nombre la refutación. Pensamos, sin embargo, que la mayor parte de las objeciones contra esta ética derivan de que se ha escindido lo que en Aristóteles y en los escolásticos se halla muy vinculado. Según éstos la *ética eudemonista* es igualmente una *ética de perfección y de plenitud*. La felicidad es la secuencia que necesariamente sigue al estado perfecto del hombre.

Desde esta visión ética razona San Buenaventura al declarar que el alma es *forma beatificabilis*. Es decir; capaz de esa perfección plena a la que sigue siempre la felicidad total.

El origen fontal de esa capacidad humana la busca el doctor medieval una vez más en Dios con este razonamiento. Siendo el primer principio sumamente bienaventurado y benevolentísimo comunica su bienaventuranza a la creatura. De modo inmediato a la espiritual y mediante ésta a la corpórea según el principio enunciado en el *Corpus Dionysiacum*: *Lex divinitatis haec est, ut infima per media reducantur ad summa*. Por ello, hizo capaz de bienaventuranza no sólo al espíritu encarnado sino también al espíritu unido, es decir, al humano. De donde concluye: *Est igitur anima rationalis forma beatificabilis*¹¹².

Lo más importante en este momento es advertir la importancia que tiene esta fórmula en la antropología de San Buenaventura. Pues por ser el alma *forma beatificabilis*, sus grandes potencias, memoria, inteligencia y voluntad, se hallan plenamente abiertas a Dios, con capacidad para hallar en El la suprema perfección y al mismo tiempo su plena dicha o felicidad.

Estas tres notas estudiadas, que nos revelan la antropología de San Buenaventura eliminan *a radice* cualquier intento de *antropocentrismo*. Ellas nos indican que el hombre debe fundamentarse en Dios y desde Dios

¹¹¹ *Itinerarium*, c. III, n. 4; *Op. O.*, t. V, p. 305a.

¹¹² *Breviloquium*, p. II, 9; *Op. O.*, t. V, p. 226b.

comprender su incomparable grandeza. Sólo desde esta cumbre metafísica el hombre es capaz de verse a sí mismo con elevación y al mismo tiempo con mesura.

* * *

¿Qué piensa el pensador francés, Bergson, al llegar a estas cumbres de la metafísica que hemos intentado recorrer, acompañando a San Buenaventura? Sabemos ya que ha intentado por el método de la *intuición* erigir desde los cimientos el destruido edificio de este saber. Preguntémosle, entonces, qué le ha desvelado la *intuición* en este supremo momento en el que la mente humana se encara con la Trascendencia.

Para comprender mejor la postura de Bergson nos parece oportuno recordar el doble camino que puede seguir nuestra mente. Santo Tomás, creador de un estilo de pensar, nos ha dado aquí una fórmula precisa que señala este doble camino. Lo llama respectivamente *via inventionis* y *via iudicii*. En la *via inventionis* vamos de lo temporal y sensible a lo eterno y trascendente. En la *via iudicii* juzgamos desde lo eterno y trascendente lo temporal y sensible ¹¹³. San Buenaventura, con terminología parecida distingue igualmente entre la *via inventionis* y la *via resolutionis*. Si en la primera partimos de abajo, desde los seres inferiores, en la segunda se fina la mente en el *Esse plenum* y desde él otea el inmenso panorama de lo real ¹¹⁴.

Bergson no conoce esta doble vía. No utiliza más que una: la experiencia de la propia conciencia. J. Maritain califica esta actitud bergsoniana de *empirismo integral* ¹¹⁵. Sin aceptar este radicalismo mariteniano, hay que reconocer que a Bergson le repugna ir más allá de lo que en la intuición experimenta. Esta intuición le ha mostrado cómo se actúa la vida del espíritu. De esta actuación traza un diseño bellissimo con estas palabras:

“Nous devons entendre par esprit une réalité qui est capable de tirer d'elle-même plus qu'elle ne contient, de s'enrichir du dedans, de se créer ou se recréer sans cesse” ¹¹⁶.

Es, por lo mismo, este espíritu según su terminología esencialmente creador. Pero se ha de entender la creación, no en el sentido escolástico de la *productio ex nihilo*, concepto estático y vacío de contenido para Bergson, sino en cuanto significa que el espíritu está siempre en abertura perenne hacia nuevas realizaciones. El espíritu es la fuerza vital más po-

¹¹³ *Summa Theolog.*, I, 79, 9c.

¹¹⁴ *Itinerarium*, III, 3; *Op. O.*, t. V, p. 304.

¹¹⁵ *De Bergson a Santo Tomás*, 11.

¹¹⁶ *Ecrits et paroles* (París 1959) t. II, p. 359.

tente de la inmensa energía cósmica, llamadas mil veces por Bergson *l'élan vital*.

Esta energía cósmica es para Bergson objeto de una doble experiencia: la *filosófica* y la *mística*. La filosófica le dice que hay una doble acción en el cosmos. Una se *deshace* en lo puramente fáctico, que cristaliza en materia. Es el objeto de la ciencia que estudia lo material y sujeto a leyes. La otra acción se hace o se realiza en lo imprevisible y creador. Esta segunda acción es la propia del espíritu. El hombre, espíritu en materia, puede seguir una u otra. Podemos ser *artesanos*, manipuladores de materia, o *artistas*, creadores de invenciones geniales. Por desdicha, comenta Bergson, la mayor parte de las veces somos *artesanos*. Y sólo en algunas ocasiones *artistas*.

Correlativamente a la doble actitud que puede tomar el espíritu humano, como *artesano* o como *artista*, se da una doble interpretación de Dios. Se le puede transformar en *cosa*, en algo hecho y acabado, en algo inmutable y eterno. Así interpretó a Dios, según Bergson, la filosofía griega en sus máximos representantes, Platón y Aristóteles. La clave de esta interpretación la señala Bergson en el falso supuesto de que sobre la realidad sensible se da otra realidad inmutable, modelo de las cosas que se cambian y se transforman. Este ser modélico es Dios.

Rechaza Bergson a este Dios frígido y absurdamente separado de la realidad, que es siempre algo cambiante y creadora. Dios no tiene nada que se halle hecho del todo, pues Dios es vida incesante, acción y libertad. Es entonces, a la luz de esta visión dinámica de la divinidad, cuando la creación deja de ser un misterio, porque la vivimos y experimentamos en nosotros mismos¹¹⁷.

Esta realidad divina, que ya se muestra en su dinamismo al análisis filosófico de la propia conciencia, se hace vivencia íntegra y claridad plena en el misticismo. Bergson utiliza aquí una palabra parecida a la segunda nota que hemos hallado en San Buenaventura: la *déification définitive*¹¹⁸. A esta deificación van subiendo los místicos por una serie de estados, dice Bergson. Pueden variar éstos de unos místicos a otros. En todo caso, la ruta recorrida es siempre la misma, aunque las estaciones sean algo distintas. Siempre el término de esta ruta es la *intuición del Ser* con el que ellos se sienten en comunión.

Para Bergson el alma mística tiene el gran privilegio de poder tener experiencia inmediata del principio de la vida. Esta experiencia, que es el punto más alto que alcanza *l'élan vital*, inserta al espíritu humano dentro de la primera y más profunda corriente de la vida. El místico no se pregunta entonces por qué existe algo y no más bien la nada, como han hecho

¹¹⁷ 'La pensée et le mouvant', *Oeuvres*, 1331.

¹¹⁸ 'Les deux sources', *Oeuvres*, 1184.

los puros filósofos¹¹⁹. Y no se lo pregunta porque se lo da vivencialmente resuelto su experiencia concreta por la sienta el desarrollo vital de los seres. Es en este momento cuando el místico ve a Dios de un modo positivo. Y la nota más positiva, la que mejor lo define es el *Amor*, que se irradia por la creación entera. Una frase resume esta visión bergsoniana del místico: *La Création lui apparaîtra comme une entreprise de Dieu pour créer des créateurs, pour s'adjoindre des êtres dignes de son amour*¹²⁰.

Si a esta frase añadimos esta otra en la que se afirma: *c'est l'homme qui est la raison d'être de la vie sur notre planète*¹²¹, nos será muy asequible poder captar toda la hondura de la antropología bergsoniana en esta cumbre en la que el hombre se halla frente al *Ser*.

Los críticos de Bergson han discutido mucho el valor filosófico de este ascenso bergsoniano a la Divinidad. Dejamos a ellos el hacer esta crítica. En nuestro estudio comparativo nos interesa más bien examinar las convergencias y divergencias con San Buenaventura.

La convergencia máxima que advertimos consiste en que ambos eliminan radicalmente el *antropocentrismo*. El hombre se halla siempre camino de Dios. Y en Dios tiene su centro de convergencia. Un itinerario semejante tiene que recorrer el espíritu humano según uno y otro pensador.

La divergencia fundamental se halla en que Bergson no separa suficientemente el factor biológico del factor propiamente espiritual y humano. En segundo lugar, Bergson funda exclusivamente su reflexión filosófica en la experiencia. Añade que se trata de una *experiencia integral*. Pero por muy integral que esta sea, late siempre en ella un peligro de empirismo, aunque sea de tipo místico, como ya se le ha reprochado.

San Buenaventura, además de místico, es un metafísico de cepa clásica. Y si utiliza, y no en pequeña dosis, la experiencia íntima como Bergson, sabe elevarse igualmente por los principios ontológicos hasta la suprema realidad. Y desde ella interpretar todas las relaciones y conexiones del cosmos. La frigidez que Bergson atribuye al Dios de la metafísica clásica no llega a enfriar al Dios de este pensador cristiano. Precisamente, y en total oposición en este caso con Bergson, en la teoría de las Ideas halla San Buenaventura la clave de las relaciones metafísicas entre Dios y el espíritu humano, preanuncio de los sacros ardores místicos. Los capítulos quinto y sexto del *Itinerarium* son una de las cumbres de la metafísica huma-

¹¹⁹ M. Heidegger abre su obra, *Introducción a la metafísica*, trad. esp. (Buenos Aires 1956) con estas palabras: *¿Por qué es en general el ente y no más bien la nada?* Esta pregunta se hace tema central del libro. Ya Leibniz se la había hecho y había dado una respuesta mejor que la de Heidegger. El pensamiento discursivo se la seguirá siempre haciendo. La novedad de Bergson consiste en que el místico no se la puede hacer porque la tiene *vivencialmente* resuelta.

¹²⁰ 'Les deux sources', *Oeuvres*, 1192.

¹²¹ O. y l. cit.

na. Pues bien; estos capítulos, contra lo que podría augurar Bergson, son la preparación inmediata de la *intuición mística* más elevada que se describe en el capítulo séptimo y último de la conocida obra de San Buenaventura.

Estas convergencias y discrepancias nos hablan de la necesidad de analizar estos caminos de metafísica y de vida. En ellos podemos hallar, al mismo tiempo, la más alta e iluminada de las *antropologías*.

ENRIQUE RIVERA DE VENTOSA