

SAN BUENAVENTURA FRENTE AL ARISTOTELISMO

OMAR ARGERAMI *

El tema de las relaciones entre el pensamiento de San Buenaventura y la filosofía de Aristóteles ocupa un lugar destacado en el repertorio de tópicos que atañen al desarrollo doctrinal del siglo XIII. El mero intento de reseñar la bibliografía relativa a esta polémica ocuparía, sin duda, un espacio considerable. Sólo tratamos en este lugar de ofrecer un sucinto cuadro de los elementos que entran en la cuestión.

No cabe duda de que la disputa sobre este asunto, por lo menos en su planteamiento actual, se originó con la publicación del libro *La Philosophie de Saint Bonaventure*, de Gilson¹. No intenta-

* Profesor de Historia de la Filosofía Medieval en la Universidad de Buenos Aires y en la Universidad Nacional de La Plata.

¹ GILSON, E., *La philosophie de saint Bonaventure*. Paris, Vrin, 1924 (Études de philosophie médiévale, IV). La segunda edición, aparecida en 1943, repite, con muy pocas excepciones, el texto y la bibliografía de la primera. Tal proceder resulta muy explicable desde el punto de vista del autor, por cuanto mantiene las afirmaciones y perspectivas de la edición original. De allí, también, que la respuesta a las objeciones que se le habían presentado, sea más dialéctica que fundada, si por esta última expresión entendemos la presencia de aportes o documentos que permitan apoyar una interpretación determinada. Es lamentable que un espíritu tan agudo no haya utilizado su sensibilidad crítica para ver que, aun desde el punto de vista puramente textual, hay referencias cuyo valor probatorio es nulo. Por otra parte, algunos textos de la edición de Quaracchi deben ser sometidos a riguroso análisis antes de extraer alguna conclusión.

Dos hitos, que podemos y debemos señalar, en el desarrollo de la cuestión son, en primer lugar, el trabajo del P. PATRICE ROBERT O.F.M., *Le problème de la philosophie bonaventurienne*, publicado en dos partes en *Laval Théologique et Philosophique*, VI (1950) 145-163 y VII (1951) 9-58; y el libro de FERNAND VAN STEENBERGHEN, *La philosophie au XIIIe. siècle*, Lovaina, 1966, que dedica casi 80 páginas (de la 193 a la 271) al tema, reseñando y discutiendo las diversas posiciones y argumentaciones respecto de la filosofía de San Buenaventura, es decir, casi todo el capítulo V, "Saint Bonaventure et la philosophie" (pp. 190-271).

remos reproducir las alternativas del proceso, por otra parte demasiado conocidas y complejas. Pero podemos resumir los puntos extremos entre los que se movió la discusión. El primero de ellos sostiene que San Buenaventura se opuso, desde los comienzos mismos de su carrera universitaria, a lo que él consideraba la influencia deletérea de Aristóteles. En el otro polo se ubican quienes afirman que San Buenaventura consideraba con simpatía la imagen filosófica de Aristóteles, pero que se oponía a los abusos que, en nombre del estagirita, se pretendían introducir en París. Además de estas dos alternativas, hay otra serie de elementos que matizan y complican el problema. Entre ellos podemos señalar, como más destacados, los siguientes: el conocimiento que San Buenaventura tenía de Aristóteles, con las posibles respuestas de que lo conocía bien o mal; el agustinismo filosófico del pensamiento bonaventuriano, si es que existe, y en tal caso, si se opone a la concepción aristotélica; la intención dominante de su obra, es decir, si quería proponer una filosofía específicamente cristiana opuesta a una filosofía pagana, o no. En otras palabras, y para reducir, un poco artificialmente, la cuestión a un cuadro esquemático, los puntos que deben analizarse respecto de este problema son cuatro: 1) la visión bonaventuriana de Aristóteles; 2) el grado en el que San Buenaventura conocía la obra de este último; 3) la oposición entre filosofía agustiniana y aristotélica; 4) el problema de la filosofía cristiana. Este solo planteamiento, simplificado como es, nos muestra la dimensión extraordinaria del debate, y el grado en el que éste mantiene su vigencia. Por ello, y en razón de la situación misma que encuadra el presente trabajo, nos reduciremos a discutir, como paso previo, los dos puntos siguientes: la exigencia, indispensable para ciertos autores, de que haya un pro o un antiaristotelismo en San Buenaventura; y la suposición de que en él habremos de encontrar la intención, ya que no la expresión estricta, de una filosofía.

Como, a pesar de todas las confesiones en contrario, nadie escribe acerca de un autor sin alguna idea "preconcebida" (cosa cuya pecaminosidad no alcanzamos a discernir; y sí, en cambio, experimentamos su inevitabilidad), comenzaremos nuestra exposición señalando los puntos que intentamos demostrar. Lo importante no es el hecho de que aparezcan antes o después, sino su correspondencia con los datos históricos y los testimonios documentales que poseemos en la actualidad. Son los siguientes:

- a) San Buenaventura no intentó, ni se preocupó por esbozar una filosofía;
- b) su posición no es la de un pro ni un antiaristotelismo;
- c) en el contexto de su producción y de su vida, la filosofía es, hasta cierto punto, un elemento indiferente;

- d) las afirmaciones bonaventurianas respecto de la filosofía están siempre condicionadas por sus intenciones teológicas y pastorales.

La exposición que sigue no pretende ser otra cosa que una explicación más detallada de estas escuetas afirmaciones.

I. — Decir que San Buenaventura no intentó, ni se preocupó por dedicar su pensamiento a la elaboración de una filosofía, significa mucho más que la pedestre afirmación de que el santo doctor no escribió nada específicamente filosófico (si no damos este calificativo al *De reductione artium ad theologiam* y al *Breviloquium*). Además de subrayar lo obvio, quiere decir, por sobre todo, que no quiso escribir especulativamente como filósofo, ni estructurar doctrina alguna en el orden filosófico tomado como tal. Más aún, señala que en la obra de nuestro autor se rechaza el pensamiento filosófico independiente como forma válida de exposición. A riesgo de adelantar explicaciones que deberán aparecer más abajo, esto último debe tomarse en un sentido muy claramente delimitado, "pro statu isto", como diría Duns Scoto. San Buenaventura no desconoce la filosofía, ni rechaza el trabajo de los pensadores griegos y romanos que escribieron antes del cristianismo, pero no acepta, en un cristiano, la posibilidad de una especulación puramente natural como fin en sí misma. Es probable, por no decir seguro, que su pensamiento se dirija a un determinado estamento de la Iglesia que era, por otra parte, el único que en su tiempo dedicaba sus desvelos a la investigación "científica", es decir, a los clérigos. Esta restricción, que no aparece formulada explícitamente en parte alguna de su obra (si exceptuamos, quizá, una mención indirecta en *Coll. in Hexaemeron*, II, 20), se infiere del hecho mismo de que, por una parte, no podía pensar la filosofía o la teología en manos de los laicos; y por la otra, sus obras están dirigidas siempre a una audiencia clerical o religiosa. Pero todo lo anterior nos lleva a la pregunta acerca de qué entendía San Buenaventura por *filosofía*, y cuál era el valor que le asignaba respecto de su obra².

² Además de los trabajos citados en la nota anterior, hay toda una serie de estudios que dedican su contenido al análisis de la posición bonaventuriana frente a la filosofía y, en particular, frente al aristotelismo. De manera especial, al conmemorarse el octavo centenario de su muerte, se publicó un buen número de obras dedicadas a recordar su figura y su pensamiento. Así, por ejemplo, "Augustinus", en su vol. 19 (1974) N° 75-76, presenta, en relación con nuestro tema, los siguientes trabajos: *Introducción al estudio de San Buenaventura* de G. BONAFEDE (pp. 49-68); *La mediación de Cristo en la filosofía de San Agustín y San Buenaventura*, de V. CAPÁNAGA (pp. 69-113); *El "intellectus fidelis" en el agustinismo de S. Buenaventura*, de T. MORETTI-COSTANZI (pp. 145-161); el interesante trabajo de A. MUÑOZ-ALONSO *San Buenaventura y la filosofía* (pp. 163-176); *San Buenaventura. Aristotelismo y agustinismo*, de J. OROZ RETA (pp. 177-188). Entre los trabajos que han salpicado las publicaciones periódicas con la discusión del tema, muchas veces poniendo más sangre que intelecto en las po-

En las Colaciones sobre los dones del Espíritu Santo tropezamos con la siguiente definición, cita ineludible cuando de este tema se trata: "Scientia philosophica nihil aliud est quam veritatis ut scrutabilis notitia certa" (*De donis*, IV, 5). La expresión, que no tiene, en apariencia, ningún elemento extraordinario, se debe entender en su sentido propio y particular contexto, es decir, en el ámbito del pensamiento bonaventuriano, para mostrar su verdadero y real carácter. La filosofía es una ciencia, o sea, un conocimiento cierto de la verdad en cuanto indagable. Debemos recordar que el párrafo 5, en el que aparece la expresión, repetida a comienzos del 6, está en medio de la colación IV, que trata del don de la ciencia. La intención de San Buenaventura no es hablar de la filosofía, ni siquiera de la teología, sino de la "scientia gratuita", en cuyo camino encuentra el conocimiento filosófico. De allí que entre los párrafos 2 y 12 describa extensamente su concepción de la filosofía como la primera de las cuatro "claritates" que Dios otorga; dos naturales (filosofía y teología) y dos sobrenaturales (el don de ciencia y el conocimiento de la gloria). Vale la pena destacar que, dentro de este esquema, también la filosofía se presenta como don de Dios, aunque no en el mismo grado que los "gratis data":

"Omnes istae scientiae et claritates earum divinitus dantur, quamquam semper in donatione ipsarum sit maius donum. Verum est, quod scientia philosophica et theologica est donum Dei; proprie vero est donum Dei scientia gratuita; scientia vero gloriosa non tantum est donum, sed etiam praemium". (ibid. p. 4).

Omitimos, en este punto, toda referencia a la concepción bonaventuriana del conocimiento, por cuanto nos llevaría a un terreno y un desarrollo que están fuera de los límites que nos hemos impuesto en este trabajo. Pero ello no obsta para que señalemos algunos de los elementos fundamentales englobados en el sentido específico de la definición señalada. La filosofía es una *scientia*, y su objeto es la

siciones que se sustentaron, mencionemos: '*Itinerarium mentis in Deum*' o '*Reductio artium ad theologiam*'? (*En torno a dos interpretaciones de la filosofía de San Buenaventura*), de T. DE ANDRÉS, en *Pensamiento* 30 (1974) 307-318; de J. G. BOUGEROL, *Dossier pour l'étude des rapports entre saint Bonaventure et Aristote*, en *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Age* 40 (1973) 135-222; pueden utilizarse también algunos elementos de su libro *S. Bonaventure et la sagesse chrétienne* (Paris, 1963); el P. A. HAYEN, en un trabajo que despertó reacciones muy polémicas, trata de dar una explicación fundamentada de la posición bonaventuriana y de su descendencia, *Aqua totaliter in vinum conversa: philosophie et révélation chez saint Bonaventure et saint Thomas*, publicado en "Die Metaphysik im Mittelalter", Berlín, 1963, pp. 317-324; *L'intelligence exhaussée de la foi selon les Collationes VIII à XI in Hexaemeron*, de A. MÉNARD, en *Études Franciscaines* 23 (1973) 297-318; *Filosofía ejemplarista. Acercamiento al pensamiento de San Buenaventura*, de C. VALDERRAMA ANDRADE, en *Franciscanum* 16 (1974) 160-168 y, por último, *La connaissance philosophique d'après saint Bonaventure*, de CHR. WÉNIN, en *L'homme et son destin*, Lovaina, 1960, pp. 485-494.

veritas ut scrutabilis. En realidad, ambos términos, ciencia y verdad, son inseparables en el pensamiento bonaventuriano. Toda ciencia es, de una u otra manera, captación de la verdad³.

Si mantenemos el esquema tradicional, que en este caso también es aceptado por San Buenaventura, encontramos una división tripartita de la verdad que define las tres partes constitutivas de la filosofía: *veritas rerum*, *veritas signorum seu vocum* y *veritas morum*; que corresponden, respectivamente, a la filosofía natural, la filosofía racional, y la filosofía moral. (El desarrollo puede seguirse con detalle en la cuarta colación sobre el Hexémeron). De las tres divisiones, parecería que la fundamental es la verdad de las cosas. Pues, para conocer las cosas, éstas deben primero ser; así como para obrar, en el orden racional, es necesario saber primero. Las cosas son verdaderas, ante todo, por ser. Pero son de un modo imperfecto, limitado, mostrenco. De allí que todo el ser de las cosas remita al ser sin más, es decir, al Ser. Sin este término final resulta imposible la fundamentación de los entes y, en consecuencia, su verdad. La realidad última, el Ser inmutable, y, por consiguiente, la Verdad fundamental y fundamentadora de todas las demás, está en Dios. Pero el Dios de San Buenaventura no es una entidad distante y aislada. Ni siquiera es el Dios terrible e inaccesible de la primera alianza. La visión bonaventuriana está dirigida al Dios que se revela en su Palabra encarnada. La humanidad del Verbo y la existencia histórica de la Verdad subsistente son datos con los que su pensamiento cuenta, y a partir de los cuales organiza el saber y la actividad indagadora del hombre. En su estadio definitivo, la Verdad es Cristo, y "pro statu isto", para repetirlo una vez más, no se puede especular sin tomar en cuenta esta situación. En ello consistiría, sintéticamente, el "cristocentrismo" de su cosmovisión⁴.

³ Señalar los textos en los que aparece esta afirmación resultaría demasiado extenso, pero cabe indicar algunos: "Tertium lumen, quod illuminat ad veritates intelligibiles perscrutandas, est lumen cognitionis philosophicae, quod ideo interius dicitur, quia interiores causas et latentes inquirat, et hoc per principia disciplinarum et veritatis naturalis, quae homini naturaliter sunt inserta". (*De reductione*, 4. Todo este párrafo está dedicado a esclarecer la verdad de la filosofía). "Est enim veritas rerum, veritas signorum seu vocum et veritas morum. Veritas rerum est indivisio entis et esse, veritas sermonum est adequatio vocis et intellectus, veritas morum est rectitudo vivendi. Et istae sunt tres partes philosophiae, quas philosophi non invenerunt, ut essent; sed quia iam secundum veritatem essent, in anima adverterunt, secundum Augustinum" (*In Hexaemeron*, IV, 2). "Verum dicit indivisionem entis ab esse sive actu absoluto". (*In IV Sent.*, dist. 14, P. 2, a. 1, q. 1). Cfr. *In II Sent.* dist. 35, a. unic., q. 2; *Itinerarium*, III, 3-4; *De scientia Christi*, q. 2, ad 9 contra; q. 4, conclusio.

⁴ En *Itinerarium*, III, 3, después de señalar que el conocimiento se da en la captación de los términos, proposiciones e ilaciones, afirma que tal captación no se puede producir sin el conocimiento de "quid est ens per se", y que éste resulta inexplicable sin tener "cognitionem entis absque omni defectu". Pero

Sin embargo, este cristocentrismo no tiene nada de filosófico. Es teológico. San Buenaventura lo expone en escritos como el *Itinerarium*, las *Collationes*, o el *Christus, unus magister*, que no intentan de ninguna manera desarrollar una filosofía. Podríamos decir que, de hecho, no hay obra alguna del santo doctor que pueda llamarse filosófica en sentido estricto. La filosofía no era el objetivo de sus escritos, ni su especulación se proponía resolver problemas de ese tipo. Las cuestiones que preocupaban a los indagadores de la naturaleza no eran del interés directo ni inmediato de su obra. De allí que los temas filosóficos constituyan sólo un elemento integrado en su teología. Es decir, no intentaba lograr una interrelación sistemática entre el pensamiento que elabora de modo puramente natural sus temas, y el saber de la fe, que parte de los datos ofrecidos por la revelación. Aceptaba las soluciones que mejor encuadraban con este último y, por sobre todo, las que tenían detrás de sí la confirmación de los *sancti*, o sea, los escritores eclesiásticos más reconocidamente ortodoxos. No cabe duda de que, en este orden de cosas, la obra de San Agustín ocupa un lugar especial, y a ella recurre con frecuencia. Si tal proceder se denomina agustinismo, hallamos un verdadero y explícito agustinismo en San Buenaventura. Pero esto no es suficiente para rotular su pensamiento como "filosofía agustiniana".

Hay, sin lugar a dudas, una filosofía implícita en el pensamiento bonaventuriano, como la hay en el de todo teólogo. Y esta filosofía surge a la luz cada vez que la indagación teológica debe apelar a conceptos o soluciones de orden natural, o a supuestos y principios relacionados con el ser de las cosas. Para hablar de Dios también hay

el entendimiento sabe, cuando sabe que algo es verdad, y sólo si sabe que hay una verdad inmutable. Su razonamiento termina: "Scit igitur in illa luce, quae illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum, quae est lux vera et Verbum in principium apud Deum". Las *Collationes in Hexaemeron* repiten, en diversos lugares, el mismo pensamiento; por ejemplo: "Hae [regulae infallibiles] enim radicanur in luce aeterna et ducunt in eam, sed non propter hoc ipsa videtur. Nec est dicendum, quod fundantur in aliqua luce creata, utpote in aliqua Intelligentia, quae illuminet mentes; quia... tunc sequeretur, quod lux creata... esset actus purus, quod absit" (col. II, 10). "Christus est doctor interior, nec scitur aliqua veritas nisi per eum, non loquendo, sicut nos, sed interior illustrando" (col. XII, 5), y sigue: "Si enim scire est cognoscere, rem aliter impossibile se habere; necessarium est, ut ille solus scire faciat, qui veritatem novit et habet in se veritatem". (ibid.) "Propositum igitur nostrum est ostendere, quod in Christo sunt omnes thesauri sapientiae et scientiae Dei absconditi, et ipse est medium omnium scientiarum" (col. I, 11). "Istud est medium faciens scire, scilicet veritas, et haec est lignum vitae" (col. I, 17). En I, 13 desarrolla este pensamiento en forma extensa. Cfr. *Itinerarium* III, 7; *Christus, unus omnium magister*, esp. n.6 "Est etiam magister cognitionis, quae est per rationem, et hoc, in quantum est veritas"; n.8, 10; en general, todo el discurso está orientado a probar que el fundamento y la justificación de todo conocimiento natural es Cristo.

que usar el lenguaje de la razón. Si se quiere espigar, a través de las cuestiones que desarrolla su teología, el contenido filosófico de su pensamiento, se puede llegar, sin duda, a explicitar el esquema filosófico del que se sirvió en su obra. Pero, en tal caso, deben tenerse en cuenta dos condiciones fundamentales: primero, que con ello se realiza una reducción, en gran medida artificial, de una concepción teológica orgánica, para desgajar el contenido meramente natural de la misma; y segundo, que en tal caso, debe dejarse a un lado, con todas las precauciones del caso, la totalidad de los elementos atinentes a la fe, y en especial, el cristocentrismo. Este proceder nos pondría delante de los ojos, no la filosofía de San Buenaventura, sino el esquema filosófico que éste manejó en la elaboración de su teología. Y encontraríamos entonces un conjunto ecléctico de tono platonizante, con una estructura general de tipo aristotélico, en la que se injertan elementos de diverso origen, y se interpretan de modo particular algunas nociones específicas. Pero, insistimos, esta no sería "la filosofía de San Buenaventura" porque, si se quiere entender la expresión en sentido riguroso, tal filosofía no existe. Algunos autores, más con un criterio de prestigio doctrinal que por una real posición del problema, han considerado desdoroso renunciar a la existencia de una filosofía bonaventuriana, pero no entendemos muy bien cuál es el principio que exige de un gran teólogo que sea también buen filósofo. Quizá sea porque nuestro siglo nos ha puesto muchas veces frente a teólogos que pretenden ser a la vez filósofos y viceversa. Pero tal carácter circunstancial de la cuestión no basta para dictaminar en pro o en contra. También es cierto que la compenetración temática entre filosofía y teología es mucho más estrecha que entre la filosofía y otros campos del saber, por lo menos desde la perspectiva teológica. Pero aún así, no se puede concluir que todo teólogo, por el mero hecho de utilizar, explícita o implícitamente, una determinada filosofía para la construcción de su teología, esté con ello realizando o desarrollando una filosofía. Ni mucho menos, que esté obligado a estructurar un sistema filosófico.

Podría objetarse, sin embargo, que San Buenaventura habla muchas veces, y de modo bien claro, acerca de la filosofía. Y, podríamos agregar nosotros, de manera aparentemente contradictoria⁵.

⁵ También aquí resultaría excesivo desarrollar todas las citas que se pueden traer a colación, por ejemplo, del Comentario a las Sentencias. "Necesse est enim philosophantem in aliquem errorem labi nisi adiuvetur per radium fidei" (*In II Sent.*, dist. 18, a. 2, q. 1), texto sobre el que se basó una áspera discusión (cfr. F. VAN STEENBERGHEN: *La philosophie au XIIIe. siècle*, pp. 211-213); "cognitioni autem philosophorum multi errores permiscuntur" (*In III Sent.*, dist. 23, a. 1, q. 4, ad. 4); "...sicut patet de altissimis et nobilissimis quaestionibus, quarum veritas latuit philosophos" (*In III Sent.*, dist. 24, a. 2, q. 3, ad. 4). Poco antes, en el mismo texto, ha explicado por qué los filósofos "erraverunt de Deo", cfr. el texto completo en *Sct. Bonav. Opera...*, t. III, pp. 532a-524. Las cuestiones del libro tercero de las Sentencias, que acabamos de citar, están incluidas en el

En último término, volvemos siempre al mismo punto: el saber filosófico tiene un valor propio y específico, pero tal valor responde a una situación que no es la del teólogo cristiano, sino la del pensador natural. Lo que para éste resulta normal e inclusive meritorio, es un engaño y un error para quien, obligado por su profesión a tomarlo como medio, lo enfoca como fin de una actividad que, por principio, lo supera. De allí que, en la segunda colación sobre el Héxémeron, destinada a explicar la noción de la verdadera sabiduría, exclame:

“Et tamen nos non invenimus eam [sapientiam], sicut laicus nesciens litteras et tenens librum non curat de eo; sic nos; unde haec scriptura facta est nobis Graeca, barbara et Hebraea, et penitus ignota in suo fonte” (Loc. cit. n.20).

Y enseguida explica la razón:

“Ista sapientia diffusa est in omni re, quia quaelibet res secundum quamlibet proprietatem habet regulam sapientiae et ostendit sapientiam divinam; et qui sciret omnes proprietates manifeste videret sapientiam istam. Et ad hoc considerandum dederunt se philosophi et etiam ipse Salomon; unde ipsemet se redarguit dicens: *Dixi: sapiens efficiar; et ipsa longius recessit a me.* Quando enim per curiosam perscrutationem creaturarum dat se quis ad investigandam istam sapientiam; tunc longius recedit.” (ibid. n.21).

Nuevamente nos topamos, no con la filosofía y la teología simplemente, sino con el teólogo y, en este caso especialmente, con el religioso que, en lugar de poner en primer término aquello que le corresponde como perspectiva propia de su estado y obligación propia, se encamina a lo que no debería interesarle sino marginalmente. Quizá el texto en el que con más claridad aparezca este pensamiento sea en la carta escrita a un maestro de Artes, cuyo nombre no ha llegado hasta nosotros, quien lo ha consultado acerca de diversas cues-

tratado sobre la fe. De allí que no se trate en sentido propio de resolver la cuestión específica de la filosofía, sino de establecer la situación propia del creyente. Precisamente la cuestión 4, que hemos citado, cuestiona “*utrum fides sit certior quam scientia*”. En las tres series de Colaciones encontramos también muchas referencias a la insuficiencia y el peligro de la filosofía, pero siempre en relación con la sabiduría cristiana. Junto a todos los textos que mencionamos, podríamos citar otros tantos en los que San Buenaventura elogia a la filosofía, cita como autoridad a Aristóteles, o habla de Platón, Plotino y Cicerón como “*philosophi illuminati*”. Tanto en las *Collationes de Donis*... como en el *Itinerarium*, desarrolla un detallado esquema de la filosofía como un modo válido y valioso de saber (cfr. *Collatio IV*, 5-12). Sin embargo, el párrafo 12 termina con esta expresión: “*Philosophica scientia via est ad alias scientias; sed qui ibi vult stare cadit in tenebras*”. Nuevamente tocamos el problema del teólogo cristiano.

tiones y le ha presentado sus escrúpulos por la dedicación de los religiosos a las ciencias profanas. Dice San Buenaventura:

“Quodsi verba philosophorum aliquando plus valent ad intelligentiam veritatis et confutationem errorum, non deviat a puritate aliquando in his studere, maxime cum multae sint quaestiones fidei, quae sine his non possunt terminari. Unde si velimus nimis iudicare, fortasse ipsos Sanctos, quod impium est, iudicabimus curiosos.”

Poco antes había señalado:

“Et fortasse aliqui videntur curiosi, qui magis sunt studiosi.”
(*Epistola de tribus quaestionibus ad magistrum innominatum*, n. 12).

La filosofía, es, sin lugar a dudas, el más elevado de los conocimientos que el hombre puede adquirir por sus dones naturales, y, en tal sentido, tiene una plena justificación en su propio modo de ser. No es mala la filosofía, ni son malos los filósofos. Pero el teólogo cristiano debe tener en cuenta dos puntos de importancia fundamental: primero, que no cabe, después de Cristo, la pretensión de elaborar un pensamiento filosófico a la manera de los pensadores griegos, por cuanto este saber debe integrarse, ahora, en el campo más vasto y fundamental de la “sabiduría cristiana”. De allí que San Buenaventura no cese de afirmar, en diversas y repetidas ocasiones, que San Agustín contiene cuanto han expresado los filósofos paganos y mucho más. Segundo, que ningún escrito filosófico natural puede brindar soluciones adecuadas y completas acerca de los temas que son más importantes y fundamentales para el cristiano. Y en este sentido, sólo puede constituir un punto de apoyo para que avancemos, por medio de la fe, hacia una sabiduría superior y más completa.

II. — Únicamente dentro de los límites que señalamos, puede y debe entenderse la posición de San Buenaventura respecto de Aristóteles. En realidad, habría que establecer una primera distinción, deslindando las referencias que atañen a Aristóteles respecto de aquellas que juzgan el aristotelismo de su propia época. Comenzaremos con el primer tema, para luego presentar algunos aspectos del segundo.

Todos los estudiantes que entraban a la Universidad de París, hacia el año 1236, en que Buenaventura llega a ella para iniciar sus estudios, debían comenzar su carrera en la Facultad de Artes. Y en Artes, Aristóteles era texto obligatorio⁶.

⁶ Recordemos que ya en los estatutos publicados en agosto de 1215 por el cardenal Roberto de Courçon se establecía: “et quod legant libros Aristotelis de dialectica tam de veteri quam de nova in scolis ordinarie et non ad cursum. Legant etiam in scolis ordinarie duos Priscianos vel alterum ad minus. Non legant in festivis diebus nisi philosophos et rhetoricas, et quadruvialia, et barbarismum et ethicam,

Sin embargo, debemos aclarar una cuestión que parece haber oscurecido muchas de las exposiciones a las que dio lugar este tema. No es lo mismo haber estudiado a Aristóteles en la Facultad de Artes, y ser un conocedor de Aristóteles. Permítasenos desarrollar un ejemplo que puede servir como término de comparación, si bien, como en todo ejemplo, las características del caso resultan distintas. Un ingeniero estudia, a lo largo de su carrera universitaria, una serie de asignaturas matemáticas; y, en el ejercicio de su profesión, debe utilizar con frecuencia estos conocimientos. Pero no por ello se lo puede considerar, sin más, un matemático. Inclusive las cuestiones más fundamentales de la ciencia matemática le resultan, en cuanto ingeniero, completamente indiferentes. Porque, en tal carácter, no le importan los problemas específicos de una disciplina teórica que le es ajena, sino sólo aquellos elementos que le sirven en el marco estricto de su propia especialidad. Todos los estudiantes de Artes debían frecuentar a Aristóteles, pero con ello no se convertían, automáticamente, en especialistas de la filosofía aristotélica. De ahí que, por lo común, no era la obra completa del estagirita el texto al que acudían para consultarlo, sino los florilegios, las "auctoritates", o listas de proposiciones ordenadas temáticamente, que les permitían acceder a las expresiones más importantes del sistema sin la necesidad previa de recorrer por sí mismos toda la obra del Filósofo.

Ahora bien, aún cuando San Buenaventura hubo de manejarse con Aristóteles en la Facultad de Artes, y se vio luego en la necesi-

si placet, et quartum topicorum". (*Chartularium Universitatis Parisiensis*, I, p. 78-79, n.20). La carta *Parens scientiarum* de Gregorio IX, en abril de 1231, mantiene la misma tónica, aunque determina que "libris illis naturalibus qui in Concilio provinciali ex certa causa prohibiti fuere, Parisius non utantur, quousque examinati fuerint et ab omni errorum suspitione purgati". (ibid. p. 138, n.79). Sabemos con toda certeza que la utilización de Aristóteles fue en continuo aumento, y que se lo exigía para la recepción del grado de bachiller en Artes. La famosa "guía del recipiendario", descubierta por Grabmann en el ms. Rippol 109 de Barcelona, menciona buena parte del Corpus aristotélico, aunque los desarrollos que presenta permiten concluir que la Metafísica y los *Libri naturales* no se exponían en la Facultad de Artes, por lo menos en forma regular. Los maestros con los que se encontró San Buenaventura en Artes son casi todos reconocidos maestros de lógica y gramática. Juan Pagus, traductor de las categorías, es un lógico; también lo es Guillermo de Shyreswood, maestro de Pedro Hispano; este último fue maestro hasta el 1246, pero a su enseñanza parisiense corresponde sólo su obra lógica; Robert Kilwardby, maestro regente entre 1237 y 1245, ha escrito comentarios a la Metafísica, la Física, los Parva naturalia, De anima, etc., pero es muy difícil que tales obras pertenezcan a los años mencionados; se lo conocía como gramático y lógico. Lo mismo podría decirse de Guillermo de Saint-Amour, famoso adversario de las órdenes mendicantes. Distinto es el caso de Roger Bacon, que con toda probabilidad comentó en París, siguiendo la costumbre de Oxford, la Metafísica y la Física. En el caso de este hermano de orden, quizá podríamos encontrar las raíces de una influencia aristotélica, siempre que demos este nombre al pensamiento de Bacon.

dad de aplicar los conocimientos allí adquiridos para realizar su comentario a las Sentencias de Pedro Lombardo, nada indica que le dedicara una especial atención, o algún estudio particular, a su obra. Y sin este requisito, no podemos hablar de una familiaridad más o menos estrecha con el Corpus de Aristóteles, y mucho menos con el mundo de cuestiones que, a través del mismo y de sus comentaristas, surgen y se debaten a todo lo largo de la segunda mitad del siglo XIII. En una situación como la que entonces se había configurado en París, no bastaba conocer determinados lugares más o menos comunes de la obra aristotélica para entrar en el grupo de aquellos que se podían llamar conocedores.

Se podría, quizá, señalar que, entre la escolaridad y la especialización, hay un amplio término medio en el que entra cómodamente un buen dominio del autor, sin llegar a ningún grado excepcional de profundización o dedicación. Y, podemos añadir nosotros, el hecho mismo de que esta franja sea tan amplia constituye el problema más agudo. Pero, sin entrar en la discusión de grados y niveles, queremos señalar otra forma de encarar el tema. Todo profesional, en la medida en que va adquiriendo un mayor dominio de su propia especialidad, se va formando un cuadro, que con el tiempo puede alcanzar perfiles muy definidos, de aquellos temas que atañen directamente a su actividad propia. En el caso de un teólogo, resulta inevitable la estructuración de un esquema filosófico que encuadra su especulación teológica. Pero tal hecho no significa, por su misma existencia, que cada teólogo pueda demostrar y justificar filosóficamente todas las posiciones que adopta en este terreno. O, si se quiere, puede dar una explicación, que tiene sobre el aprendizaje escolar la ventaja de la mayor madurez general de su pensamiento, pero que no está organizada en función de discutir cuestiones filosóficas muy especiales y, sobre todo, eruditas. Tal cosa no significa que el saber del teólogo tenga por ello menos valor; quiere decir solamente que no está conformado en función de tales objetivos. A nadie se le ocurre que un profesional es menos capaz, o vale menos, porque no sabe construir la herramienta que utiliza; lo importante es que sepa utilizarla.

San Buenaventura tiene de Aristóteles el conocimiento que deriva de su formación, madurado a través de sus elucubraciones teológicas, y organizado en función de su concepción de la "sabiduría cristiana". En este esquema, teológico por su esencia y agustiniano por su orientación, la filosofía ocupa, como lo hemos señalado más arriba, el lugar de una herramienta. Discutir los detalles de construcción de esa herramienta queda para quienes lo consideren importante o necesario. Y éste no es su caso. De allí que Aristóteles resulte, en su obra, un personaje al que se menciona cuando es necesario utilizar sus conclusiones, pero frente al cual no se tiene una actitud definida, ni de simpatía, ni de antipatía. Y de nuevo nos surge la imagen de

la herramienta. Cuando ésta nos sirve bien en el trabajo, le sentimos cierto cariño, pero que no compromete demasiado nuestra afectividad; si no resulta útil como lo deseamos en un determinado caso, podemos sentir molestia, e inclusive un momentáneo enojo contra ella, pero tampoco aquí nos comprometemos íntimamente. Si se recorre la obra de San Buenaventura desapasionadamente, esta es la impresión final que se obtiene de su relación con Aristóteles. Para la prueba de este aserto sólo podemos remitirnos a la experiencia ⁷.

⁷ Sabemos que esta exposición arremete contra el punto más irritativo de la polémica aristotélico-buenaventuriana. Pero no podemos negarnos a nosotros mismos la afirmación de aquello en lo que creemos. Y lo que creemos es que no se puede enfocar este problema aduciendo textos en pro y en contra, con lo cual se puede muy bien llegar a la logomaquia y contabilizar tantos argumentos para una posición como para la otra, sobre todo si la enumeración de textos se realiza prescindiendo de todo aquello que rodea a cada una de las frases. Veamos un caso que dio amplio margen a la discusión. En *De decem praeceptis*, col. II, n.28, San Buenaventura expresa: "Audiui cum fui scholaris de Aristotele quod possuit mundum aeternum, et cum audiui rationes et argumenta quae fiebant ad hoc, incepit concuti cor meum et incepit cogitare: quomodo potest hoc esse? Sed modo sunt ita manifesta, ut nullus de hoc possit dubitare". E. Gilson, en su obra sobre "La filosofía de San Buenaventura" (p. 38 de la ed. castellana, nota 56) hace algunas observaciones curiosas: "...un texto importante, donde ya por estas fechas San Buenaventura ataca a los averroístas". Como en el texto mismo señala que se refiere a los años 1267-1268, resulta desconcertante ese "ya por estas fechas" cuando estamos en medio de la controversia. Pero, al final de la nota, escribe: "Nótese particularmente este recuerdo juvenil (loc. cit. 28) que tan vivamente esclarece los lejanos orígenes de la actitud adoptada en 1267 por San Buenaventura [traduce el texto]. Quiere decirse que ya hacia el año 1245 dióse cuenta el joven Buenaventura del peligro aristotélico". Resulta muy difícil deducir el razonamiento que lo llevó a esta conclusión insólita, cuando ni el texto ni el contexto dan pie para ello. El P. JACQUES GUY BOUGEROL, por su parte, en su trabajo *Dossier pour l'étude des rapports entre Saint Bonaventure et Aristote* (Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Age, XLVIII (1973) (135-222), escribe que "Il est aussi présent avec les livres I-III de l'Éthique, la Métaphysique et les *Libri naturales* qui, malgré l'interdiction de Grégoire IX, sont enseignés à Paris. Bonaventure rapporte en effet en 1267, qu'étant étudiant aux arts, on lui apprend la position d'Aristote sur l'éternité du monde" (loc. cit. p. 137) y cita el texto de *De decem praeceptis*. Dejando a un lado el problema de la "interdicción" de Gregorio IX y la enseñanza de Aristóteles en París hacia esta época, tampoco aquí se ve muy bien cómo puede concluirse de la mención buenaventuriana un conocimiento directo de Aristóteles. En el extremo opuesto, F. VAN STEENBERGHEN (*La Philosophie au XIIIe. siècle*, p. 221) deriva del mismo texto las afirmaciones siguientes: "D'où l'on peut tirer deux conclusions: à l'époque de ses études *in artibus*, Bonaventure éprouvait une grande estime pour Aristote; mais, d'autre part, il n'avait pas une connaissance personnelle des *libri naturales*, car celle-ci eût enlevé toute hésitation sur la pensée du Philosophe en cette matière". También en este caso nos encontramos con que la conclusión estira el texto más allá de lo que éste parece dar. Que el joven Buenaventura se inquietara por la cuestión (en realidad, si atendemos al texto, por toda la argumentación que se aducía) no permite concluir que tuviera en tan gran estima al Filósofo. Y que la posición del estagirita fuera algo "oído" tampoco es base suficiente para afirmar que desconocía sus textos. Oír era la forma común de aprender en la Universidad. Y la afirmación de que la lectura directa de los

No es de extrañar tampoco que el Comentario a las Sentencias, obra nacida de la explicación y discusión escolar, constituya el arsenal más grande de citas aristotélicas en la obra bonaventuriana. En cambio, las obras de carácter ascético y místico están prácticamente ayunas de textos de Aristóteles. En el primer caso, las condiciones inherentes a la docencia exigían de San Buenaventura el manejo constante de los múltiples recursos filosóficos en los que se apoya la demostración teológica. Pero, en el momento mismo en el que se vio libre de tales exigencias, el maestro franciscano dejó a un lado la herramienta que ya no necesitaba. Tal actitud no puede sorprender a quien tome en cuenta el hecho de que la visión y la orientación de su pensamiento apuntaban a un objetivo en el que Aristóteles sólo entraba de relleno. A lo sumo podría tener el papel de una figura de reparto, pero siempre muy lejos de los protagonistas⁸.

textos le hubiera quitado toda duda resulta, por lo menos, discutible. De hecho, aunque no nos interese discutir las razones de su postura, no se las quitaron del todo a Sto. Tomás, de quien no se puede negar que conociera a Aristóteles. Continuar presentando interpretaciones resultaría tan inútil como cansador. Pero, en tren de acumular textos, vaya uno de las Colaciones sobre el Hexémeron (col. VI, n. 4): "Ex quibus sequitur triplex caecitas vel caligo, scilicet de aeternitate mundi, ut videtur dicere Aristoteles secundum omnes doctores Graecos, ut Gregorium Nyssenum, Gregorium Nazianzenum, Damascenum, Basilium, et commentatores omnium Arabum, qui dicunt, quod Aristoteles hoc sensit, et verba sua sonare videntur. Nunquam invenies, quod ipse dicat, quod mundus habuit principium vel initium; immo redarguit Platonem, qui solus videtur posuisse, tempus incepisse". Aquí lo más difícil es encontrar los textos patrísticos; pero también resultaría muy arriesgado asegurar que San Buenaventura no conoce los textos aristotélicos. Y volvemos al principio.

⁸ En el artículo que hemos citado (cfr. nota anterior), el P. BOUGEROL presenta el siguiente inventario (pp. 137-138): 1015 citas, de las cuales 593 textuales; 250 citas en el Comentario a las sentencias, 3 en la cuestión *De scientia Christi*; 12 en la *De Mystero Trinitatis*; 3 en *De perfectione evangelica*; 1 en el *Breviloquium*; 2 en el *Itinerarium*, 3 en el sermón *Christus unus omnium magister*; y 6 en las colaciones sobre el Hexémeron. Esto da un total de 280 citas, pero la falta de correlación no es lo que ahora nos interesa en especial. En las páginas 218 y 219 aparecen dos referencias; una a los textos que derivan de las *Auctoritates*, 630 sobre 1015; y otra, la reiteración de los 593 textos aristotélicos. Como el autor mismo señala (p. 220), lo importante no es el conocimiento de la lógica, sino de la Física, la Metafísica, y es de suponer, aunque no lo menciona, del resto de las *opera naturalia*. BOUGEROL concluye (p. 221) que "Il faut donc reconnaître que Bonaventure connaît assez Aristote pour en parler avec compétence et maîtrise". Conclusión lo suficientemente indefinida como para que la podamos, al mismo tiempo, aceptar en general y discutir en particular. Como mera referencia, hemos cotejado 122 citas, y encontramos las siguientes proporciones: 14 textos corresponden a traducciones latinas de Aristóteles, de las cuales varias aparecen en los maestros de San Buenaventura, por lo cual cabría la posibilidad de que éste las haya tomado de aquéllos (p.e. 4 se encuentran en la Suma de Alejandro de Hales); 60 textos toman la versión de las *Auctoritates Aristotelis*; y 48 son referencias que no corresponden a citas textuales. Como nos ha sido imposible verificar las 1015 citas de Bougerol, no

La cuestión cambia de aspecto cuando se trata del aristotelismo parisiense, tal como se daba la situación en la década 1265-1275. En este caso nos encontramos con una verdadera lucha doctrinal, en la que intervienen diversos partidos, y se sustentan posiciones distintas y contrapuestas. Si bien los dos temas que promovían más polémicas fueron los *de aeternitate mundi* y *de unitate intellectus*, se jugaba en la ocasión todo un esquema filosófico y teológico. Era natural, entonces, que los ánimos se caldearan y la ecuanimidad fuera muy difícil. La situación podría esquematizarse en un triángulo, cada uno de cuyos vértices se opone a los otros dos. La posición teológica conservadora se enfrenta al aristotelismo rígido y al moderado; este último se bate con los dos primeros; y los "artistas" rígidos luchan con moderados y conservadores. Y en medio encontramos toda una constelación de posiciones a mitad de camino entre las enunciadas.

Hay, nadie lo duda, un manifiesto peligro doctrinal en el aristotelismo rígido. Más discutible sería la determinación estricta de su heterodoxia. Pero es también indudable que para San Buenaventura no sólo era un movimiento heterodoxo, sino que constituía, por sobre todo, una grave amenaza para todo el edificio de la sabiduría cristiana al que, en su perspectiva, esta posición socavaba desde sus fundamentos mismos.

No resulta extraño, entonces, que el lenguaje de las colaciones sea duro y punzante. No caben, en medio de la polémica, los gestos conciliatorios o las palabras apacibles. Pero las baterías del santo franciscano se dirigen, no contra la persona de Aristóteles mismo, sino contra aquello que sus enemigos tomaban como bandera: ciertas doctrinas que constituían el núcleo del aristotelismo. Y también es explicable, en esta situación, que las distinciones se borren y el objeto de sus andanadas lo constituya el aristotelismo sin más, prescindiendo por completo de los matices que puedan discernirse entre sus seguidores. Dos textos que podrían considerarse, en cierta manera, programáticos, se leen en la colación VIII *De donis* y en la colación II *De decem praeceptis*. La octava colación sobre los dones del Espíritu Santo, que trata del don de entendimiento, desarrolla, en el número 15, un esquema de la iluminación divina como fuente de todo conocimiento, para afirmar en el número 16:

"Tres sunt errores cavendi in scientiis, qui sacram Scripturam et fidem christianam et omnem sapientiam exterminant; quorum unus est contra causam essendi, alius contra rationem intelligendi, et tertius contra ordinem vivendi. Error contra causam essendi est de aeternitate mundi, ut ponere mundum aeternum.

podemos afirmar que nuestra encuesta sea lo suficientemente representativa, pero el hecho nos da motivo suficiente para estar sobre aviso acerca del conocimiento bonaventuriano sobre Aristóteles.

Error contra rationem intelligendi est de necessitate fatali, sicut ponere quod omnia eveniunt de necessitate. Tertius est de unitate intellectus humani, sicut ponere quod unus est intellectus in omnibus. Isti errores significantur in Apocalypsi in numero nominis bestiae... Totum istud est falsum... Totum est haereticum."

La segunda colación *De decem praeceptis* trata del primer precepto del decálogo y, al referirse, bajo el epígrafe *Non facies sculptile*, tomado del capítulo 20 del Exodo, a las distintas formas de superstición, ubica, en la clase inicial, a ciertos errores filosóficos. De tal manera, expresa en el párrafo número 25:

"Ex improbo ausu investigationis philosophicae procedunt errores in philosophis, sicut est ponere mundum aeternum, et quod unus intellectus sit in omnibus. Ponere enim mundum aeternum, hoc est pervertere totam sacram Scripturam et dicere, quod Filius Dei non sit incarnatus. Ponere vero, quod unus intellectus sit in omnibus, hoc est dicere, quod non sit veritas fidei nec salus animarum nec observantia mandatorum; et hoc est dicere, quod pessimus homo salvatur, et optimus damnatur. Hoc igitur ponere provenit ex improbo ausu investigationis philosophicae. Et tales ponunt, quod impossibile sit, mortale devenire ad immortalitatem. Et qui hoc configit, aut tuetur, aut imitatur sive secundum hoc incedit, errat gravissime, quia facit contra secundum verbum mandati: *Non facies sculptile*; unde tam fictor quam defensor et imitator, omnes hic prohibentur."

Quizá algún exégeta se sienta tentado de conectar la última frase con otros textos que se refieren a Aristóteles como el autor que propone la eternidad del mundo, a los aristotélicos como los imitadores, y a quienes pretenden explicar las posiciones del aristotelismo como los defensores de esta grave falta contra el segundo mandamiento. Por nuestra parte, preferimos abstenernos de tal tipo de análisis.

A la vista de la aparente doble relación que San Buenaventura tiene con los textos aristotélicos: un uso más o menos intenso en el Comentario a las Sentencias y en las Quaestiones, un empleo más restringido y casi anulado en el segundo período parisiense; y a la vista también el doble enfoque —de indiferente hacia positivo en la primera estadía universitaria, negativo y de ataque en la segunda— cabría la pregunta de si no hay una evolución antiaristotélica en el pensamiento bonaventuriano. Creemos que los elementos con los que contamos permiten una respuesta suficientemente concreta. Si por evolución entendemos el progresivo afinamiento y estructuración de las tesis fundamentales que sostiene un autor, derivados de la propia maduración de su pensamiento y de su sistema, la encontraremos en San Buenaventura como en todo pensador cuya especulación se man-

tenga viva y actuante. Si, en cambio, bajo el nombre de evolución queremos significar un cambio progresivo de posiciones y de tesis fundamentales, no vemos que la haya en este caso. El distinto énfasis y el diverso tono que presentan los textos pueden explicarse muy bien por el cambio de circunstancias, la distinta situación universitaria, y la vivencia del peligro doctrinal que durante su última permanencia en París tiene el santo franciscano. Su tono cambia, hace hincapié en aquellos puntos que, a su juicio, son los más controvertidos y peligrosos, acusa a quienes considera enemigos de la sabiduría cristiana, y pone todo el peso de su persona y de su saber en la defensa de un ideal muy definido. Es lógico que no acepte concesiones. Pero, en definitiva, volvemos a encontrar siempre las múltiples sonoridades de una misma cuerda: un pensamiento orientado hacia la teología y la mística para el cual los elementos filosóficos tienen el puro valor de un instrumento conceptual, que se utiliza en la medida en que sirve a una causa que lo excede. En caso contrario, se deja a un lado y se continúa sin él.

ABSTRACT

Saint Bonaventure's position as contrasted to Aristotelianism has been as from E. Gilson's thesis an object of discussion. Historical data, however, allow to assert that the great Franciscan authority: 1) intended to work out no philosophical system; 2) adopted a position which was neither in favour of nor against Aristotle; 3) to a certain extent, his attitude towards philosophy may be regarded as indifferent; 4) he always referred to philosophy in relation to his theological and pastoral purposes. The knowledge he had of Aristotle's work did not surpass the notions and readings common to any c. XIII University student and for this reason he would not participate in the aristotelian debates of the time. However, and facing a possible risk of heresy, he lively defends what he considers the orthodox doctrine.