

Concepto y partes de la filosofía de la naturaleza en las *Collationes in Hexaëmeron* de San Buenaventura

Concept and parts of the philosophy of nature in Saint Bonaventura's *Collationes*

Andrés Grau i Arau¹
andreugrau@ub.edu

RESUMEN: En este artículo, analizaremos la manera que tiene San Buenaventura de tratar la filosofía de la naturaleza en las *collationes* dedicadas al *Hexaëmeron*, pronunciadas en París. En la facultad de artes de la Universidad de dicha ciudad, el estudio de Aristóteles a partir de los comentarios de Averroes se había consolidado. Las tesis averroístas son entendidas como una distorsión en una línea histórica marcada por la revelación divina. La inteligencia de la sabiduría cristiana se demuestra en el hecho de haber sabido seleccionar lo compatible y lo competente de la antigua sabiduría mundana según la Revelación. San Buenaventura pretende demostrar a maestros y estudiantes que hay una ciencia incompatible con los principios de la fe cristiana: fe que se interpreta también como la auténtica sabiduría.

Palabras clave: Buenaventura, filosofía de la naturaleza, Universidad de París, razón y fe.

ABSTRACT: This article analyzes how Saint Bonaventure treats the philosophy of nature in the *collationes* devoted to *Hexaëmeron* that are classified within the genre of *reportationes*. At the faculty of arts at the University of Paris, the study of Aristotle from the commentaries of Averroes was consolidated. Averroistic theses are seen as a setback in a historic line marked by the divine revelation. The intelligence of the Christian wisdom demonstrated by the fact that we have managed to select consistent and competent old worldly wisdom according to the Revelation. St. Bonaventure intends to show to teachers and students that there is an incompatible science with the principles of the Christian faith: faith that is interpreted as genuine wisdom.

Key words: Bonaventure, Philosophy of nature, University of Paris, reason and faith.

¹ Profesor Asociado de Historia de la Filosofía Medieval de la Facultat de Filosofia de la Universitat de Barcelona.

Collationes in Hexaëmeron sive illuminationes Ecclesiae

Como todas las *collationes*, éstas de San Buenaventura dedicadas al *Hexaëmeron* son una especie de conferencias sobre temas teológicos que, al contrario de las homilías, eran pronunciadas en lugares no sagrados, como las aulas o los refectorios de conventos (Amorós *et al.*, 1947, p. 142). De las siete iluminaciones o visiones que había pretendido explicar en estas conferencias, pronunciadas en París en 1273, entre Pascua y Pentecostés, sólo se exponen cuatro, ya que tuvo que interrumpirlas al ser nombrado cardenal (Amorós *et al.*, 1947, p. 142-143).

Se clasifican dentro del género de las *reportationes*, es decir, de los escritos realizados por un oyente a partir del discurso de un orador que se tendrá como autor de "lo" escrito, pero no "del" escrito. Este último es el verdadero autor y a él se tiene que atribuir el contenido doctrinal; sin embargo, la forma literaria será ya cosa del reportador (Amorós *et al.*, 1947, p. 143-144). Al final de las colaciones, el mismo reportador hace constar que fueron aceptadas por San Buenaventura².

¿En qué ambiente o bajo qué presión intelectual escribe Buenaventura estas colaciones? En la facultad de artes de la Universidad de París, el estudio de Aristóteles a partir de los comentarios de Averroes se había consolidado. Parece ser que, más allá de la instrucción en procedimientos dialécticos y en temas físicos, se estaban tratando cuestiones metafísicas y teológicas (Amorós *et al.*, 1947, p. 146). Las producciones de la corriente filosófica conocida como "averroísmo latino" fueron comprendidas, desde la Iglesia, como un atentado a la doctrina de la fe y al mensaje revelado. Si bien se tiene a Tomás de Aquino como el que convierte al Estagirita de enemigo potencial en aliado de la Iglesia, según expresión de Frances Yates (1974, p. 99), se verá, en cambio, a Buenaventura como el freno al desmesurado avance del aristotelismo que se provoca desde el averroísmo. La condena de las trece tesis averroístas, realizada en París en 1270, se debe, en gran parte, a la prédica bonaventuriana. Salvo la sexta, todas son denunciadas por el Doctor Seráfico en sus conferencias de París (Amorós *et al.*, 1947, p. 147). Para él, como para los anteriores pensadores cristianos, la sabiduría que proviene del Salvador supone, históricamente, la superación cualitativa de la sabiduría mundana. Las tesis averroístas son entendidas como un retroceso y una distorsión en una línea histórica marcada por la revelación divina. La inteligencia de la sabiduría cristiana se demuestra en el hecho de haber sabido seleccionar lo compatible y lo competente de la antigua sabiduría mundana según la Revelación. No es de extrañar, pues, la intervención de la misma Iglesia ante el avance de las ideas averroístas, las cuales llegan a afectar incluso a la doctrina de la fe. San Buenaventura pretende demostrar a maestros y estudiantes de la Universidad de París que hay una ciencia incompatible con los principios de la fe cristiana: fe que se interpreta también como la auténtica sabiduría (Buenaventura, 1947, VI, 1-6, p. 300-305).

Según el Doctor Seráfico, la doctrina de Cristo ha sido impugnada con falsas tesis que provienen de filósofos y maestros en artes:

La primera parece haberla enseñado Aristóteles, como también la última, porque no se encuentra que ponga la felicidad después de esta vida; y en cuanto a la segunda, dice el

² "Y lo que anoté de las cuatro visiones resulta tal cual de la boca del conferenciante pude trasladarlo a mi cuaderno. Ciertamente que otros dos, compañeros míos, anotaban también las dichas visiones junto conmigo; pero sus notas, por confusas e ilegibles en extremo, para nadie fueron útiles, sino para ellos mismos quizás. Corregido, pues, mi ejemplar, que pudo leerse por algunos de los oyentes, fue aprobado por el mismo Doctor, autor de la obra, y por muchísimos otros en lo que, sin duda, me deben gratitud" (Buenaventura, 1947, p. 658). Véase también: Amorós *et al.* (1947, p. 144).

Comentador que la sintió Aristóteles. – De la eternidad del mundo podría excusársele, diciendo que entendió esto como filósofo, hablando como naturalista o físico, es decir, que el mundo no pudo comenzar por la naturaleza. Que las Inteligencias tienen la perfección por el movimiento, pudo decirlo por cuanto no son ociosas, porque nada es ocioso en el fundamento de la naturaleza. – Asimismo, el que pusiera la felicidad en esta vida puede explicarse diciendo que, aun cuando admitiera la vida eterna, no quiso hablar de ella, porque no era tal vez de su consideración. – Respecto a la unidad del entendimiento, podría decirse que entendió que es uno el entendimiento por razón de la luz que influye, no por razón de sí, porque se numera según el sujeto (Buenaventura, 1947, VII, 2, p. 320-321) .

Los tres errores: negación de pena y gloria, eternidad del mundo y unidad del entendimiento, van contra las tres formas de la verdad que se expresan en las tres principales ciencias filosóficas: la física, la lógica y la ética (Ratzinger, 2004, p. 203). Por lo que respecta a la vida del cristiano, la gravedad está en sostener que no hay ni felicidad ni pena después de la vida. Lo que interesa al cristiano es la vida que le espera después de la muerte, que es lo que marca la manera de entender la realidad. Por una simple enseñanza recibida del saber pagano, no se puede tergiversar la promesa que nos llega a través de la revelación. Buenaventura ataca al aristotelismo porque éste supone un auténtico peligro para la Iglesia en muy diversos ámbitos. “Sistematizando la polémica – escribe Joseph Ratzinger – se intenta aclarar el carácter escatológico de estos ataques actuales que van contra el cristianismo, en conjunto, y contra lo que es decisivo en él” (Ratzinger, 2004, p. 204).

La palabra divina se tiene que dirigir a aquéllos que pueden ser sacados de la sabiduría mundana y conducidos a la cristiana; son los que no ocultan la inteligencia de tres verdades esenciales: la del arte eterno, la de la providencia divina y la de la ruina angélica (Buenaventura, 1947, VII, 1, p. 318-321). Por ello, esa palabra es sólo para los que se pueden considerar hermanos y no para los rebeldes. La idea de nuestro franciscano es, en un sentido figurado, no volver a Egipto por el deseo de alimentos que acaban siendo nocivos, ni abandonar el auténtico sustento que recibimos del cielo (Buenaventura, 1947, I, 9, p. 180-183; Amorós *et al.*, 1947, p. 149). Buenaventura nos dirá que “no hay que mezclar al vino de la Sagrada Escritura tanta agua de la filosofía, que del vino se haga agua.” No parecería haber milagro en la conversión del vino en agua; Cristo convirtió el agua en vino y no al revés: hizo – digamos – más generoso lo menos generoso. De esto se sigue que, en los creyentes, la fe puede perfectamente probarse por la Escritura y los milagros, y no por la razón. Recordará que, en la iglesia de los primeros tiempos, se habían quemado los libros de la filosofía y añadirá que no está bien que los panes se conviertan en piedras (Buenaventura, 1947, XIX, 14, p. 546-547). El camino de vuelta a Egipto, por tanto, se tiene que evitar.

Entiende correctamente Buenaventura, siguiendo uno de los intentos del espíritu religioso de los frailes menores, que lo evangélico no es de pasados tiempos, sino actual; sin embargo, lo traslada a una situación intelectual – no nos atrevemos a decir “académica” – y doctrinal. Damos la razón a Joseph Ratzinger cuando sostiene que la peculiaridad y unicidad de las colaciones “se deben a que es la única obra en la que un teólogo escolástico de primer orden toma posición respecto de aquella corriente espiritual caracterizada por Dempf como <simbolismo alemán> y, más certeramente, por J. Leclercq como <moyen âge monastique> (por oposición a <moyen âge scolastique>), intentando proponer una síntesis del pensamiento histórico-simbólico y del pensamiento abstracto-conceptual de la Escolástica”. El teólogo alemán considera exagerada la calificación de Jules d’Albi, según la cual las *Collationes in Hexaëmeron* es “l’ouvrage le plus original, le plus riche et peut-être le plus puissant de la littérature ecclésiastique”; pero acepta que la tenga como “un de plus étonnants ouvrages du génie chrétien” (Ratzinger, 2004, p. 44-45).

La finalidad epistemológica que persigue Buenaventura, en una clara línea agustiniana, se puede percibir en la colación XIX: el paso a la verdad. Se pretende pasar de la ciencia a la sabiduría. La ciencia no es fin, sino medio para alcanzar el verdadero fin que representa la sabiduría:

No es, pues, seguro el paso de la ciencia a la sabiduría; hay que poner un medio, es decir, la santidad. El paso es el ejercicio: el ejercicio del estudio de la ciencia al estudio de la santidad, y ejercicio del estudio de la santidad al estudio de la sabiduría, sobre el cual se lee en el Salmo: *Enséñame la bondad, la doctrina y la sabiduría* (Buenaventura, 1947, XIX, 3, p. 536-537).

La ciencia sin la santidad resulta peligrosa (Buenaventura, 1947, II, 5, p. 206-207). Si se busca la verdad o la sabiduría es porque no se confía del todo en la ciencia. La ciencia es manipulable, mientras que la verdad no. La verdad transforma la ciencia en sabiduría, que es de lo que se trata. Todo tiene que conducir a la verdadera sabiduría, que coincide con la caridad perfecta. La sabiduría verdadera se reconoce en la perfección que supone la caridad (Amorós et al., 1947, p. 172).

Philosophia naturalis secundum principia christiana

Nos parece interesante la siguiente consideración de Étienne Gilson sobre la humana preocupación acerca del mundo: “Después de tantos siglos de mundo y de ciudades organizadas con perfecto orden, se hallan clases sociales que disponen de vagar suficiente, y con pensadores dotados de genio tan profundo como para que se haya podido ya dar una explicación racional del universo. Nos bastará estudiar el período de la historia humana anterior a la venida de Cristo para ver que se ha mostrado sumamente rica en toda clase de sistemas. ¿Nos encontraríamos allá alguno que nos satisficiera? Y si acaso llegáramos a la conclusión de que la mente humana, dejada a sus solas fuerzas, no ha sido nunca capaz de alcanzar la verdad, ¿no podríamos señalar una causa permanente y profunda de tal fracaso?” (Gilson, 1948, p. 95-96). En el mundo griego antiguo, se había desarrollado una auténtica filosofía de la naturaleza, como muy bien se puede comprobar en las especulaciones de los presocráticos, en las descripciones del *Timeo* de Platón y en las aportaciones de Aristóteles sobre los principios que rigen la realidad física. “El mero hecho de la existencia de filosofías paganas – añade Gilson –, como las de Aristóteles y Platón, era prueba histórica concluyente. Habían existido generaciones enteras sin la gracia de la revelación; luego necesariamente aquellos hombres habían de usar de su razón independientemente de la fe; la distinción de los principios especificadores de la teología y de la filosofía no podía, por lo tanto, ser ignorada por nadie de la Edad Media, y, de hecho, San Buenaventura ha probado que los distinguía perfectamente” (Gilson, 1948, p. 96). La teología cristiana contaba con una reflexión sobre la formación del mundo. En la obra de los padres de la Iglesia, de los representantes de la teología monástica y de los escolásticos, es difícil ya percibir la filosofía tal como la concebían los antiguos griegos. “Todos los que vivieron en la ley de naturaleza – señala Buenaventura al inicio de la cuarta colación al *Hexaémeron* –, como los patriarcas, los profetas, los filósofos, fueron hijos de la luz” (Buenaventura, 1947, IV, 1, p. 254-255).

En el mundo de los pensadores cristianos, la razón no es suficiente; sus especulaciones sobre la naturaleza no podrán obviar las verdades de la fe: si se cree en un mundo creado *ex nihilo* por el Ser increado, se tendrán que negar la eternidad de la materia y el dualismo que defiende que el alma humana es poseedora de

naturaleza divina. El uso de un léxico y de unas nociones comunes nos ha llevado a pensar que nos referimos a los mismos hechos y a idénticos fenómenos, cosa que no es verdad, como seguidamente podremos comprobar. Sobre la radical unidad de la historia de espíritu y materia, comenta Karl Rahner que, en el Antiguo Testamento, “el hombre es, nada platónica y nada dualísticamente, una unidad en su esencia y en su historia, y el mundo es considerado de antemano como mundo en torno que le está destinado. El hombre procede de la tierra, y así está visto sin estorbos por la Escritura como (expresión moderna) producto del cosmos material; no obstante, es también sabido en cuanto consorte espiritual y responsable de Dios que le llama inmediatamente. No por ello le escinde la Escritura, por causa de la dualidad paradójica de su procedencia, en dos realidades, llamadas materia y espíritu, independientes la una de la otra. Para la Escritura, especialmente del Antiguo Testamento, el hombre entero es arrastrado al sufrimiento por la muerte” (Rahner, 1967, p. 103-104). Si en las argumentaciones filosóficas se dejan de lado los contenidos teológicos, la comprensión que se tendrá de la realidad será incompleta. Crombie señala que “fue dentro de una estructura de Filosofía relacionada estrechamente con la Teología, y en particular con el sistema de los estudios universitarios dirigidos por clérigos, donde tuvo lugar el desarrollo central de la ciencia medieval” (Crombie, 1979, p. 109).

Los escolásticos del siglo XIII aspiran a un saber universal. Los dominicos lo hacen con un método especulativo, como se puede comprobar en las obras de Alberto Magno y de Tomás Aquino; la teología franciscana, en cambio, se basa en un conocimiento de Dios a partir de las criaturas y en los vínculos que los hombres tienen con el Creador. Estas dos formas de proceder obligan a una nueva comprensión de la naturaleza. Comenta Gilson: “Esta es precisamente la gran intuición metafísica de que los agustinianos del siglo XIII son los genuinos representantes, y que, sin rebozo podemos decirlo, tiene su punto máximo de claridad en San Buenaventura, el cual, sin perder nunca de vista la doctrina de la fe, que le proporciona un centro de referencias único, y negándose a atribuir un valor independiente al conocimiento de las cosas por sí mismas, sorprende con maravillosa claridad la oposición existente entre la economía general de ciencia griega, donde cada género de cosas, estudiado en sí mismo, engendra una ciencia particular, y la fe cristiana, en que todo conocimiento recibe su valor y su significación de los lazos que con Dios lo unen” (Gilson, 1948, p. 121-122). Aunque hubiera tentativas para tratar científicamente temas relacionados con la naturaleza y el cosmos, lo habitual era hacerlo especulativamente sin abandonar las verdades teológicas.

El principal objetivo del pensamiento bonaventuriano fue mostrar las posibilidades de una ciencia desde la acción del Verbo de Dios. Al inicio de la primera colación, indica que el prudente, el cristiano, que es el que recibe las enseñanzas del Espíritu Santo, tiene que partir del medio (*medium*), que es Cristo, al dirigirse a la Iglesia (Buenaventura, 1947, I, 1, p. 176-177). El Verbo aparece como el “Reparador” “de la jerarquía celeste y subceleste, toda la cual se había derrumbado” (Buenaventura, 1947, III, 12, p. 238-239). Ante la cantidad de problemas que la filosofía no puede llegar a resolver, esta ciencia no podrá prescindir del auxilio de la fe en su solución, lo cual llevará a afirmar que la auténtica filosofía es la cristiana (Amorós et al., 1947, p. 51).

Todo, pues, empieza en y con el Verbo. Él es la razón de la existencia de lo creado y de su conocimiento:

El Verbo, pues, expresa al Padre y las cosas, que son hechas por él, y nos conduce principalmente a la unidad del Padre, que congrega; y, según esto, es el *árbol de la vida*, porque por este medio volvemos y somos vivificados en la fuente misma de la vida. Mas si nos desviamos al conocimiento de las cosas en la experiencia, investigando más de lo que se nos concede, caemos de la verdadera contemplación y gustamos del árbol

prohibido de la ciencia del bien y del mal, como lo hizo lucifer. Porque si lucifer, contemplando aquella verdad, hubiese sido reducido del conocimiento de la criatura a la unidad del Padre, hubiera hecho de tarde mañana y hubiera tenido día; mas porque cayó en la delectación y apetito de la excelencia, perdió el día. De la misma manera Adán. – Este es el medio que hace saber, es decir, la verdad, y éste es el *árbol de la vida*; la otra verdad es ocasión de muerte cuando cae uno en el amor de la belleza de la criatura. Por la verdad primera deben todos volver a Dios, para que, así como dijo el Hijo: *Salí del Padre y vine al mundo; ahora dejo el mundo y otra vez voy al Padre*, así diga cada uno: Señor, salí de ti sumo, vengo a ti sumo y por ti sumo (Buenaventura, 1947, I, 17, p. 188-189).

Siguiendo la doctrina neotestamentaria de considerar a Cristo como mediador entre Dios y los hombres, dirá del Doctor Seráfico de Él que es el medio en todas las cosas (*medium in omnibus*) y el medio de todas las ciencias (*medium scientiarum*). De ahí que diga que aquel que quiera adquirir la sabiduría cristiana, que es la auténtica sabiduría, ha de empezar por Él, tal como lo constata San Mateo (Mt 11, 27): “*porque nadie conoce al Hijo sino el Padre; ni conoce ninguno al Padre sino el Hijo y aquel a quien el Hijo habrá querido revelarlo*” (Buenaventura, 1947, I, 10-11, p. 182-183). Se tiene conciencia de un cambio histórico: entramos en una nueva fase del pensamiento en la que, necesariamente, se ha de partir de la encarnación del Verbo en Cristo. Eso significa que la filosofía no podrá prescindir de la teología (Amorós et al., 1947, p. 4; Van Der Laan, 1973, p. 42-44). Según Buenaventura, quien no pueda determinar cómo son originadas las cosas, cómo son reducidas al fin y cómo resplandece Dios en ellas, no podrá entenderlas. De ahí que se requiera un triple conocimiento: el del Verbo increado, por el cual todas las cosas han sido producidas; el del Verbo encarnado, por el que todas las cosas han sido reparadas; y el del Verbo inspirado, por el que todas las cosas han sido reveladas (Buenaventura, 1947, III, 2, p. 232-233; Amorós et al., 1947, p. 7). El planteamiento de la ciencia que propone Buenaventura se encuentra en el punto once de la primera colación al *Hexaémeron*:

Por consiguiente, nuestro propósito es mostrar que en Cristo *están encerrados todos los tesoros de la sabiduría y de la ciencia de Dios*, y que es el medio de todas las ciencias. Y hay septiforme medio, a saber: de la esencia, de la naturaleza, de la distancia, de la doctrina, de la modestia o virtud moral, de la justicia, de la concordia. El primero es de la consideración del metafísico; el segundo, del físico; el tercero, del matemático; el cuarto, del lógico; el quinto, del ético; el sexto, del político o de los juristas; el séptimo, del teólogo. – El primer medio es por la generación eterna primario; el segundo, por la difusión de la eficacia, poderosísimo; el tercero, por la posición central, profundo; el cuarto, por la manifestación racional, preclaro; el quinto, por la elección moral, precipuo; el sexto, por la compensación judicial, hermosísimo; el séptimo, por la universal conciliación, pacífico. – El primer medio fue Cristo en la eterna generación; el segundo, en la encarnación; el tercero, en la pasión; el cuarto, en la resurrección; el quinto, en la ascensión; el sexto, en el juicio futuro; el séptimo, en la sempiterna retribución o beatificación (Buenaventura, 1947, I, 11, p. 182-185).

Tres son las partes de la filosofía: (a) filosofía natural, (b) filosofía racional y (c) filosofía moral. Se definen según la manera de entender la única verdad: verdad de las cosas, verdad de los discursos y verdad de las costumbres (Amorós et al., 1947, p. 20). Los tres primeros medios citados en el texto anterior: el de la esencia, el de la naturaleza y el de la distancia, son tratados, respectivamente, por el metafísico, el físico y el matemático, maestros de las tres disciplinas que constituyen lo que San Buenaventura entiende como “filosofía natural”: metafísica, matemática y física (Amorós et al., 1947, p. 22). No deja de alertarnos de los posibles males que pueden surgir de dichas disciplinas cuando la razón hace abuso (*in his omnibus luxuriata est ratio*):

Abusó la metafísica: porque algunos pusieron el mundo eterno por la razón de que, si la causa es eterna, el efecto también es eterno; y éstos sintieron mal de la causa primera. Igualmente los matemáticos, primero se dedicaron a la ciencia de los números y luego vinieron a las influencias y secretos de los corazones. Los naturalistas supieron así de los cuerpos como de los minerales y dijeron: El arte imita a la naturaleza; y nosotros sabemos los secretos de la naturaleza: luego nosotros os haremos el oro y la plata (Buenaventura, 1947, V, 21, p. 288-289).

La verdad abarca toda la realidad, la cual se determina en el ser, el pensamiento y la acción práctica. Al separar la luz de las tinieblas en el primer día de la creación, separó también Dios la verdad del error. El maestro franciscano entiende la "verdad" como la adecuación del entendimiento y de la cosa entendida (*adaequatio intellectus et rei intellectae*). Matiza que, cuando habla de *intellectus*, se refiere a aquél que es causa de la cosa y no al *intellectus mei*, que no es causa de la cosa. Una cosa, por lo tanto, será sólo verdadera cuando se adecue al entendimiento que la causa. La adecuación será sólo verdadera cuando la cosa sea: "tanta", "tal", "relacionada", "agente", "paciente", "entonces", "dónde", "cuando tenga situación", según las categorías. Sólo así, teniendo presente los predicamentos, podremos decir que las cosas son reales (*in re*) o se hallan en el mundo, de la misma manera que son en el arte eterno (*ars aeterna*), y que, por tanto, son verdaderas.

Ahora bien, siguiendo a San Agustín, Buenaventura sostendrá que, como toda criatura no se adecua perfectamente a la razón que la expresa o la representa, tendrá que pasar como mentira (*omnis criatura mendacium est*); puesto que la cosa adecuada no es su adecuación, será necesario que el Verbo sea la verdad. En el Verbo radica la verdad de las criaturas y por el Verbo se representan tanto las cosas ínfimas como las supremas (Buenaventura, 1947, III, 8, p. 236-237). De la misma manera que hicieron Moisés, el iniciador de la sabiduría de Dios (*inchoator sapientiae Dei*), y el evangelista Juan, el terminador (*terminator*) de dicha sabiduría, así tiene que hacer quien pretenda llegar al conocimiento de las criaturas: comenzar por el Verbo. La realidad del Verbo se encierra en tres tesis bíblicas: (i) *In principio creavit Deus caelum et terram* (Gn 1, 1); (ii) *In principio erat Verbum, et Verbum erat apud Deum, et Deus erat Verbum. Hoc erat in principio apud Deum. Omnia per ipsum facta sunt* (Jn 1, 1); y (iii) *Verbum verax praecedat te* (Eclo 37, 20) (Buenaventura, 1947, I, 10, p. 182-183). No se puede alcanzar el conocimiento de la criatura sino por lo que ha sido hecha, es decir, por el Verbo:

Según la sentencia de todos los doctores, Cristo es doctor interiormente, y no se sabe verdad alguna sino por él, no hablando, como nosotros, sino ilustrando interiormente; y por esto, necesario es que tenga en sí especies clarísimas, sin que, no obstante, las haya recibido de otro. Pues él está íntimamente presente a toda alma y con sus especies clarísimas brilla sobre las especies tenebrosas de nuestro entendimiento; y de este modo son ilustradas aquellas especies entenebrecidas, mezcladas con la oscuridad de los fantasmas, para que el entendimiento entienda. Pues si saber es conocer, que es imposible que la cosa sea de otro modo, necesario es que sólo Aquél haga saber que conoce la verdad y tiene en sí la verdad (Buenaventura, 1947, XII, 5, p. 396-399).

En tanto que medio, pues, el Verbo se tendrá como la única medida, el único patrón desde el que el hombre puede orientar su vida a la salvación, que es el único fin que debe perseguir; el Verbo, luz eterna, es el ejemplar de todas las cosas (Buenaventura, 1947, VI, 6, p. 304-305). Buenaventura denunciará el triste suceso del abandono del *locus medius* en el que Cristo salvó al hombre. Esa pérdida supone la imposibilidad de dar con la medida correcta para que el hombre se valore a sí mismo, cosa que le lleva a la impugnación de su salvación. Dirá Buenaventura: "¿qué

aprovecha que sepa medir las otras cosas, como no sepa medirse a sí mismo?" (*Quid enim prodest, quod sciat metiri alia, cum se metiri nesciat?*) (Buenaventura, 1947, I, 24, p. 192-193). Sólo los humildes y no los soberbios son capaces de llegar a la correcta medición de uno mismo; sólo a ellos llega la sabiduría y la ciencia de Cristo, y lo hace en muchas figuras, en muchos sacramentos y en muchos signos (Buenaventura, 1947, II, 12, p. 212-213).

Siguiendo la línea agustiniana de *ser, conocer, amar*, todo lo que existe pertenece a la naturaleza, a la razón o a la voluntad (*omne, quod est, aut est a natura, aut a ratione, aut a voluntate*) (Buenaventura, 1947, IV, 5, p. 256). Queda aquí definida la realidad: lo que es, lo que se razona y mentalmente se combina, y lo que se persigue. Es la Trinidad la que da razón o reúne las nueve ciencias que nos legaron los filósofos de la antigüedad (Amorós *et al.*, 1947, p. 21).

Hemos afirmado que la sabiduría o ciencia de Cristo está encubierta y velada para los soberbios, los cuales son incapaces de entender las Escrituras. "No pueden ser entendidas las Escrituras ni los misterios – sostiene Buenaventura –, a menos que se sepa el decurso y la disposición jerárquica" (*Scripturae intelligi non possunt nec mysteria, nisi sciatur decursus mundi et dispositio hierarchica*) (Buenaventura, 1947, II, 17, p. 214-217). Las *Collationes in Hexaëmeron* exponen diversas y controvertidas cuestiones sobre el mundo y su interpretación. Teniendo presente lo que se ha sostenido en el primer capítulo, Buenaventura planteará su filosofía de la naturaleza no para aquel que, en pecado, esté impedido para recibir la luz divina, sino para aquel que posea un espíritu iluminado por Dios (Dempff, 1957, p. 209). El Doctor Seráfico tiene muy claro que se ha de partir de la inteligencia: "la visión de la inteligencia natural, en cuanto se dirige a las cosas, es su verdad", y si algo persigue el alma es "describir todo el mundo en sí misma" (*Visio ergo intelligentiae per naturam inditae, ut convertitur ad res, est veritas. Vult autem anima totum mundum describi in se*) (Buenaventura, 1947, IV, 6, p. 256-257).

De partibus philosophiae naturales

Según Buenaventura, de las cosas naturales se puede hacer una doble lectura: (a) en tanto que existentes naturales y (b) como vestigios. De estas lecturas, resultan, respectivamente, dos filosofías o, si se prefiere, dos epistemologías: la filosofía natural y la contemplación altísima. El terreno del filósofo de la naturaleza es, pues, el del conocimiento de las cosas naturales y no de los vestigios. La naturaleza entendida como tal será la finalidad del filósofo de la naturaleza; quien, en cambio, por la iluminación, tienda a la contemplación altísima elevará su alma a la verdadera ciencia que hay en Dios, hecho que supone un nivel superior de conocimiento respecto del de la filosofía natural (Buenaventura, 1947, XII, 15, p. 402-403).

En los cursos de filosofía escolástica, siguiendo las directrices de Santo Tomás, se ha definido la "filosofía de la naturaleza" como aquella parte de la filosofía que trata del ente móvil, del cuerpo natural o del ente corpóreo, compuesto de materia y forma (Gredt, 1937, p. 193; Remer, 1949, p. 4; Beuchot, 1995, p. 74-75). El Doctor Angélico, en la lección primera del libro primero de su *In octo libros Physicorum Aristotelis Expositio* (1268), nos dice que, "puesto que todo lo que tiene materia es móvil o mutable, se sigue que el ser móvil es el sujeto de la filosofía natural" (*quia omne quod habet materiam mobile seu mutabile est, consequens est quod ens mobile sit subiectum naturalis philosophiae*). La filosofía de la naturaleza es aquella disciplina dedicada a analizar racionalmente los fundamentos de la materia; se puede tener también como una reflexión sobre el ser material, con recurso al saber empírico, pero siempre bajo la luz de los principios metafísicos.

Como ya hemos anunciado, para Buenaventura, hay una triple visión de la

naturaleza: en cuanto a (a) la esencia, (b) la figura y (c) la naturaleza. A la metafísica, le corresponde la misión de considerar las diferencias ocultas de las *quidditates*; a la matemática, las proporciones manifiestas de las figuras; y a la física, las propiedades, en parte ocultas y en parte manifiestas, de las naturalezas (Buenaventura, 1947, IV, 9, p. 258-261; Gilson, 1948, p. 101-102). Se parte de la distinción “oculto”-“manifiesto” para clasificar la realidad natural. Se trata de llegar (a) a lo que subyace en las cosas materiales y debe ser descubierto por la razón, y (b) a lo perceptible. Para Buenaventura, el conocimiento de la realidad natural sólo será posible si se cuenta con estas tres disciplinas, las cuales muestran las tres particularidades necesarias para comprender el mundo. La realidad se explica desde las tres y con las tres. Quien ha reconocido la acción del *Verbum* interpreta la realidad desde los esquemas de lo oculto, lo manifiesto y lo que participa de lo oculto y de lo manifiesto. La naturaleza no se entiende exclusivamente como lo físico, sino como lo que contrasta con los universos del pensamiento y de la voluntad, que son la base, respectivamente, de la filosofía racional y de la filosofía moral.

Metaphysica

Gracias a la metafísica, hallamos las estructuras fundamentales de lo real físico; de ahí que Buenaventura la considere la primera parte de la filosofía natural. El sujeto reconoce que, en la realidad natural, se esconden aquellos principios que muestran su verdad. Su conocimiento asegurará la comprensión de la realidad del ser.

Atendiendo a los principios de la sustancia creada y particular, el metafísico se eleva a la increada y universal, la cual se tiene como principio generador de todas las cosas, se descubre como razón de principio, medio y fin último, y se identifica con las personas del Padre, el Hijo y el Espíritu Santo. Pero el hecho de reconocer el ser originario como ejemplar de todas las cosas, sin privarse de la recepción de los rayos de luz espiritual que provienen de la divinidad, es lo que le convierte en un verdadero metafísico (Buenaventura, 1947, I, 13, p. 184-185, 188-189). En relación con esto último, hará notar Gilson que “no era inevitable que la razón desconociera los fundamentos de la metafísica; podía en rigor determinarlos sin los auxilios de la fe, pero no sin colocarse desde el principio en el camino que seguramente la condujera a ese fin” (Gilson, 1948, p. 105).

La metafísica, así, se centra en lo oculto. Sus objetivos son llegar al primer principio, es decir, a Dios, causa final y ejemplar de todas las criaturas, y a conocer la esencia de todos los seres. Dempf sostiene que, “mientras Alberto Magno y Tomás de Aquino luchaban por la nueva y estricta cientificidad de la teología y la metafísica, San Buenaventura, en pugna con el partido de espiritualistas joaquinistas de su orden, a quienes el renacimiento de Aristóteles según las claras miras del emperador Federico II y del “inmanentismo moral” de los profesores seglares de París parecía puro paganismo, tuvo antes que nada que demostrar, por decirlo así, que la metafísica es un elemento integrante de la teología” (Dempf, 1957, p. 208). En el esquema epistemológico del Doctor Angélico, la metafísica tiene un papel primordial: el estudio del ser universal primero, el ente en cuanto ente. En la *Suma contra los gentiles*, nos dirá que el fin último de todas las disciplinas es propio de la filosofía primera, a la cual se ordenan. La metafísica es preceptiva y normativa de las restantes, las cuales “dependen de ella, en cuanto que de ella reciben sus principios y las normas contra quienes niegan los principios” (*ab ipsa omnes aliae dependent, upote ab ipsa accipientes sua principia, et directionem contra negantes principia*) (Aquino, 1953, p. 136). El fin último de esta ciencia es el conocimiento de Dios, por lo que es llamada *scientia divina*. Se puede también tener como la expresión de la virtud de la sabiduría. Con palabras acertadas, Mauricio Beuchot indica al respecto que “la

sabiduría conjunta el rigor de la ciencia y la amplitud y penetración de la inteligencia o intuición intelectual” (Beuchot, 1995, p. 75). En la *Suma teológica*, siguiendo a Aristóteles, nos dirá que la sabiduría, como virtud, considera la causa altísima, que es Dios; de ahí que la metafísica se vea también como expresión de la sabiduría (Aquino, 1922, p. 358). Beuchot indica que “su utilidad y su apego a la realidad consisten en que ella es un esfuerzo por partir de lo concreto y sensible, y después verlo todo al trasluz de sus propiedades más universales y abstractas, que van desplegándose a partir del concepto del ente” (Beuchot, 1995, p. 75).

En Buenaventura, el primer medio es el de la esencia (*essentia*): primario por la eterna generación (*aeternali generatione primarium*). El “ser” se entiende de una doble manera: (a) el que es de sí, conforme a sí y por sí (*quod est ex se et secundum se et propter se*), y (b) el que procede de otro, según otro y por otro (*quod est ex alio et secundum aliud et propter aliud*). Si el ser es *ex se*, necesariamente tendrá que ser *secundum se* y *propter se*: principio, medio y fin, según la comprensión bonaventuriana. *Esse ex se* es en razón de principio que origina; *esse secundum se*, en razón de medio que ejemplifica; y *esse propter se*, en razón de complemento terminante. Este ser sólo puede ser Dios en tanto que Trinidad: principio que da origen (Padre), medio que ejemplifica (Hijo) y fin que termina (Espíritu Santo). En este ser, no puede haber principio sin fin, ni éstos sin medio; no puede ninguno de dichos puntos o realidades ser más que el otro: cualquier diferencia supondría la existencia de dependencia y de partes, así como la imposibilidad de eterna generación. De ahí que, refiriéndose a la Trinidad, Buenaventura diga que “estas personas son iguales e igualmente nobles y excelentes, porque de tanta nobleza y excelencia es para el Espíritu Santo terminar las personas divinas como para el Padre originar o para el Hijo representar todas las cosas” (*Hae tres personae sunt aequales et aequae nobiles, quia aequae nobilitatis est Spiritui sancto divinas personas terminare, sicut Patre originare, vel Filio omnia repraesentare*) (Buenaventura, 1947, I, 12, p. 184-185).

En la cuarta colación, nos dirá Buenaventura que, para llegar al ser de las cosas, es necesario partir de la existencia de seis distinciones generales, las cuales permiten a la razón natural tener un conocimiento sólido de la realidad creada:

- 1) Sustancia – accidente
- 2) Universal – particular
- 3) Potencia – acto
- 4) Uno – múltiple
- 5) Simple – compuesto
- 6) Causa – efecto

Estos seis luminares, que provienen del primer rayo de luz que se difunde en lo creado y se tienen como el “fundamento de la fe”, nos llevan al verdadero conocimiento de Dios. “De ahí – apunta Oromí – la importancia que tienen para San Buenaventura y, en general, para todos los escolásticos las distinciones, según aquel lema: *Qui bene distinguit bene cognoscit*; pero, al mismo tiempo, pone de manifiesto cuán peligroso sea no entender bien las distinciones o aplicarlas desordenadamente” (Amorós et al., 1947, p. 22, 26).

1) Sustancia – accidente

La de sustancia y accidente (*substantia – accidens*), según el maestro franciscano, es evidente. Gracias a esta distinción, declaramos si la relación entre dos elementos es esencial o accidental. Esta distinción, no obstante, tiene su base en aquella triple y ordenada que nos ofrece en la segunda colación al referirse a la obra de Dios: (a) esencia (*essentia*), cualquiera que sea dicha obra y a cualquier género que pertenezca, bien al género de sustancia, bien al de accidente (*quodcumque illud sit et in quocumque*

genere sive substantiae, sive accidentis); (b) esencia completa (*essentia completa*): sólo la sustancia (*sola substantia*); y (c) esencia hecha a imagen de Dios (*essentia ad imaginem Dei facta*), como la criatura espiritual (*spiritualis criatura*) (Buenaventura, 1947, II, 22, p. 218-219). Buenaventura opone a accidente la idea de sustancia entendida como esencia completa. Parece coincidir con el Aquinate, ya que presenta la sustancia como aquello que tiene ser por sí, sin necesidad de ser en otro del que recibe el ser; es decir, la sustancia es el ente independiente y suficiente en el ser, al contrario del accidente, que es el ente que se da o existe en la sustancia, ya que solo no puede existir (Aquino, 1952, p. 157-160; Beuchot, 1995, p. 76). Teniendo presente este mismo sentido de sustancia, Buenaventura la distinguirá de la virtud y de la operación. La virtud, que no es accidental a la sustancia (*virtus non est substantiae accidentalis*), procede de la sustancia, y la operación de la sustancia y de la virtud (*virtus est a substantia, operatio a substantia et virtute*). Así, toda criatura tiene el ser de la sustancia, el poder de la virtud y el hacer de la operación (Buenaventura, 1947, II, 26, p. 220-221). En esta concepción tripartita es representado el misterio de la Trinidad: el Padre como origen, el Hijo como imagen y el Espíritu Santo como unión (Buenaventura, 1947, II, 23, p. 218-221).

Contra quienes opinan que la creación es un accidente, Buenaventura afirma que es pasión, ya que la relación de la criatura al Creador no es accidental, sino esencial. Dios es el principio de la creación en tanto que acción; la creación, en cambio, es la acción finalizada; por ello, define la creación como pasión de una acción (Merino, 1993, p. 54). Tampoco la “potencia de la materia” es un accidente de la materia, sino que es esencial a ella, ya que, siguiendo a Aristóteles, “por aquello mismo por lo que es, es hacia el otro”. Incluso las diferencias se reducen al género como meras privaciones de sus actos (Buenaventura, 1947, IV, 8, p. 258-259).

2) Universal – particular

En la exposición de la distinción universal-particular (*universale – particulare*), el Doctor Seráfico lanza una crítica a las tres posturas existentes: (a) la de aquellos que sostienen *quod universale nihil est nisi in anima*, es decir, los nominalistas y conceptualistas; (b) la de los que defienden *quod esset solum in Deo*, como Platón, los platónicos y los realistas; y (c) la de los que afirman *quod solum est in anima*, como los aristotélicos (Buenaventura, 1947, IV, 9, p. 258-261).

Buenaventura explica así el proceso de reconocimiento del universal: “Pues es claro que dos hombres se asemejan más que no el hombre y el asno: luego es necesario que esta semejanza se funde y establezca en alguna forma estable, no en la que existe en el otro, porque ésta es particular: luego en alguna universal.” Al sostener que la semejanza debe fundirse y establecerse en alguna forma estable, en una forma universal, y no en la que existe en el otro, es decir, en una particular, pasajera y contingente, confirma su doctrina del Verbo, expuesta *supra* en estas páginas. Hasta aquí, tenemos la distinción en el orden espiritual; veamos ahora el material: “Y la razón del universal no está toda en el alma, sino en la cosa, según el proceso del género a la especie, como comunicamos primero en la sustancia como en algo generalísimo, después en otras cosas hasta la forma de hombre ultimada” (Buenaventura, 1947, IV, 9, p. 260-261). Estas explicaciones avalan la división tripartita del universal según nuestro franciscano: (a) *unum ad multa*, que se da en la potencia de la materia, es decir, lo que no es completo; (b) *unum in multis*, como la naturaleza común que está en sus particulares; y (c) *unum praeter multa*, presente en el alma. En neta consonancia con su manera de concebir la metafísica, y dentro del realismo moderado, Buenaventura muestra los tres universales como constituyentes del arte eterno (*ars aeterna*). Los dos últimos: *unum in multis* y *unum praeter multa* se

equiparan, respectivamente, a los tradicionales: *universale in re* y *universale post rem*; sin embargo, no se puede identificar el *unum ad multa* con el *universale ante rem*, ya que no indica el universal existente en la mente divina, sino el universal incompleto o materia prima indiferente en todas las cosas que son de una misma especie y forma (Tinivella, 1936, p. 37).

3) Potencia – acto

El siguiente par es el de potencia-acto (*potentia - actus*), bajo el que se encuentra, por los ejemplos ofrecidos, el de materia-forma: el del hilemorfismo. Todas las criaturas están compuestas de materia y forma, o lo que es lo mismo: de potencia y acto. Advertimos fácilmente cómo Buenaventura quiere centrarse en el sentido metafísico de ambos principios; esto se demuestra cuando dice que “no hablamos aquí de la potencia puramente pasiva”, es decir, de la materia, entendida físicamente, “sino de aquella que pasa al acto” (*non loquimur hic de potentia pure pasiva, sed de illa quae procedit ad actum*), en sentido metafísico (Buenaventura, 1947, IV, 10, p. 260-261).

Buenaventura deja claro que, en toda criatura, se reconocen dos potencias: la activa y la pasiva, las cuales están unidas. Será necesario que ambas potencias se funden sobre diversos principios de la cosa. La explicación de esta afirmación se encuentra en la segunda colación, donde sostiene que “la razón de principio original o materia se distingue en la criatura de la razón de complemento formal, no ciertamente con una distinción hipostática, como en Dios, ni con una distinción accidental, sino con una distinción de principios, de los que uno es activo y el otro pasivo” (Buenaventura, 1947, II, 24, p. 220-221). Escribe Oromí acertadamente que “el Doctor Seráfico apoya su tesis sobre la composición de potencia y acto en el orden esencial en la necesidad de poner dos principios esenciales distintos para explicar la doble potencia activa y pasiva que existe en toda criatura” (Amorós et al., 1947, p. 24). En el esquema metafísico de Tomás de Aquino, la división acto-potencia también tiene un lugar destacado. En la *Suma contra los gentiles*, afirma que *materia et forma dividunt substantiam materialem, potentia autem et actus dividunt ens commune* (Aquino, 1952, p. 515). La aplicación de la potencia y el acto, al contrario de la materia y la forma, es universal, pues afecta a todos los entes o realidades. El Doctor Angélico distingue también entre potencia activa y potencia pasiva, así como entre ente actual y ente potencial (Beuchot, 1995, p. 76). Buenaventura reconoce también esta diferencia entre ser actual y ser potencial. “Si existe ser potencial – nos dice –, existe ser actual” (*Si est esse potentiale, est esse actuale*); “ahora bien, el ser potencial viene necesariamente del ser actual, tratándose de diversos seres; pero en uno mismo el ser potencial precede al ser actual” (*ens autem potentiale venit ab esse actuali necessario in diversis; sed in eodem esse potentiale praecedit esse actuale*) (Buenaventura, 1947, X, 17, p. 372-373). La primera parte de esta última aseveración se apoya en su ejemplarismo: el ser actual, del que proviene necesariamente el ser potencial, es el arquetipo perfecto que se tiene como razón de ser. Tanto para el dominico como para el franciscano, lo que ya existe es el ente actual y lo que está en proceso de llegar a existir es el ser potencial. En este sentido, el acto aparece como aquello que perfecciona a la potencia, y ésta como lo que determina al acto (Beuchot, 1995, p. 76).

El hilemorfismo universal o general se tiene como uno de los puntos principales de la ontología bonaventuriana (Tinivella, 1936, p. 38-40; Fraile, 1986, p. 192-194; Merino, 1993, p. 46-47). Las criaturas son lo que son porque la materia es determinada por una forma. Con el fin de confirmar la analogía con la Trinidad, Buenaventura nos dirá que son tres los elementos que constituyen la sustancia creada: materia, forma y composición. La materia es entendida como el principio original o fundamento; la forma, como complemento formal; y la composición,

como lazo (Buenaventura, 1947, II, 23, p. 218-219). Según la forma que reciba, la materia acabará siendo una cosa u otra; sin embargo, ésta no tendrá que entenderse necesariamente como algo de naturaleza corpórea. La materia y la forma son definidas como “principios”, uno pasivo y el otro activo, de las criaturas. Más fiel a Aristóteles, el Aquinate tenía esos principios como los propios del ente móvil, ya que permiten explicar su movimiento, sea sustancial o accidental. En todo movimiento hay algo que cambia y algo que permanece (Beuchot, 1995, p. 74). El sujeto puede perfectamente distinguirlos y se da cuenta de que esta distinción no es hipostática, al contrario de la divina, ni accidental (Buenaventura, 1947, II, 24, p. 220-221).

Para Buenaventura, el verdadero principio de individuación es la unión de la materia y la forma. La materia, que es totalmente pasiva, se determina por una serie de formas virtuales que están en ella de manera latente hasta llegar a informarla. El hilemorfismo bonaventuriano se edifica sobre su concepción ejemplarista de la realidad. Esta concepción, según Jaume Bofill, es “la consideración precisiva de la realidad como proceso de expansión de la forma”, y percibirá la materia como “el límite a que la forma tiende”; es decir, “*en el límite*, la materia se resuelve y justifica en la forma” (Bofill, 1967, p. 165). Sostiene Buenaventura que algunos, como Aristóteles, execrando e impugnando la teoría de las ideas de Platón, negaron que, en la divinidad, existan los ejemplares de las cosas. Su agustinismo le llevará a valorar positivamente las teorías de esos filósofos iluminados que enseñaron la doctrina de las ideas y pusieron en Dios todos los bienes y todas las virtudes ejemplares, de las cuales surgen las virtudes cardinales. Se refiere a Plotino, como platónico, y a Cicerón, como académico. No obstante, aunque parecieran iluminados y pudieran tener por sí la felicidad, se hallaban en las tinieblas, ya que no eran iluminados por la luz de la fe. Quien no tiene la luz de la fe, aunque exponga teorías aceptables y consecuentes, se encuentra en las tinieblas. Buenaventura, en cambio, no dejará de jactarse de poseer dicha luz (Buenaventura, 1947, VII, 2-6, p. 320-325).

La potencia que es razón seminal (*ratio seminalis*) se define como “fuerza” (*vis*). En este sentido, una potencia añade sobre el acto parte de ser o de esencia; así, al estado corporal, se añade lo animado y, puesto que esto está ordenado a lo sensible, se añade lo sensible hasta llegar al hombre. Siguiendo a San Agustín, Buenaventura acepta la idea estoica de las razones seminales. Para él, todos los seres del mundo son fruto de las razones seminales, por las que llegan a ser lo que son. Lo animado es algo, y, porque es, se le puede añadir la forma de lo sensible, y así hasta el hombre. En resumen, lo sensitivo añade algo a lo vegetativo y lo racional a lo sensitivo. Pero la potencia como fuerza puede añadir sólo modo de ser, como cuando lo vivo en potencia se hace vivo en acto, ya que lo vivo no se une a la materia simplemente, sino a la materia que tiene vida en potencia radical. Buenaventura sostendrá que es insensato decir que la última forma es añadida a la materia prima sin que haya algo que esté en potencia para ella o sin ninguna forma interpuesta. Tinivella indicará que, de la doctrina sobre las razones seminales, se sigue que se tiene que admitir la de la pluralidad de las formas (Tinivella, 1936, p. 42): todo ser tiene tantas formas como propiedades diferentes posee; en cada cosa, hay una multiplicidad de formas. Si nos fijamos, esta concepción liga con su postura realista acerca de los universales. Las formas aparecen jerarquizadas, constituyendo una unidad (Buenaventura, 1947, IV, 10, p. 260-263).

4) Uno – muchos

La distinción uno–muchos (*unum – multa*) es la cuarta división metafísica. Negar esta diferencia es, prácticamente, negar la posibilidad intelectual y material

de la distinción. Quizás refiriéndose a las tendencias eleáticas y panteístas, critica a aquellos que no aceptan esta distinción y sostienen que todas las cosas son uno (*omnia sint unum*) (Buenaventura, 1947, IV, 11, p. 262-263).

5) Simple – compuesto

La quinta división se da entre simple y compuesto (*simplex – compositum*). No se puede decir que una criatura es simple (*et hic etiam sunt multi errores, ut dicere, quod aliqua creatura sit simplex*), ya que supondría haber de admitir que es acto puro, atributo propiamente divino (*purus actus, quod est solius Dei*). El pensamiento escolástico ve a Dios como acto puro y absoluto, anterior a toda potencia en el orden de la causalidad. Dice el Doctor Seráfico que *attribuere quod est Dei creaturae periculosum est*. Siguiendo una línea clásica de pensamiento neoplatónico, atendiendo a la lógica del concepto de “simplicidad” y por reverencia a Dios, Buenaventura cree arriesgado atribuir a lo creado lo que es propio del creador. La simplicidad es la causa de que el Eterno no pueda producir nada de su misma sustancia. Como muy bien apunta Oromí sobre el tema, “la naturaleza del efecto es proporcionada a la naturaleza de la causa”; por ello, “como la acción de un ser compuesto de materia y forma puede producir una forma en la materia dada, de la misma manera un ser absolutamente simple, cual es Dios, puede producir el ser de una cosa en su totalidad.” En todas las acciones del Ser Absoluto, al no poder obrar parcialmente debido a su simplicidad, interviene todo su ser. “El efecto de su acción será el ser en toda su realidad” (Amorós *et al.*, 1947, p. 52).

Si lo simple es exclusivo de la divinidad, correremos menos riesgo si decimos que el ángel es compuesto, aunque no lo sea, que afirmar que es simple, ya que no queremos atribuir a las criaturas lo que es propio de Dios (Buenaventura, 1947, IV, 12, p. 262-263). Todo, excepto Dios, está compuesto de materia y forma, incluso las sustancias espirituales, como los ángeles y las almas de los hombres (Gilson, 1985, p. 419; Dempf, 1957, p. 221). En Dios, al contrario de las criaturas, no se diferencia el ser, el modo de ser y la perfección de ser; por ello, el “ser” se dice el “nombre de Dios”: “ser en Dios es lo mismo que es Dios” (*esse in Deo est id quod est Deus*) (Buenaventura, 1947, II, 25, p. 220-221). Sólo Dios es acto puro; luego, en toda criatura, en tanto que ser finito, tiene que haber algo concebido como posibilidad de ser en lo que se actualicen las formas. Este algo es la materia y la forma su determinante.

6) Causa – efecto

La última distinción es la de causa-efecto (*causa–causatum*). Para el pensamiento escolástico, el reconocimiento del principio de causalidad supone aceptar que todo ser contingente tiene una causa. Desde esta consideración, la causa se puede definir como lo que influye o afecta en el ser de algo. En la colación XII, escribe Buenaventura:

Hase de notar para esto que la causa primera es primera e inmediata; porque es primera, nada tiene de otro, sino que todos de ella; y es inmediata, porque la causa inmediata es más excelente que la mediata. Porque es, pues, primera, por lo mismo es potentísima: luego puede muchas cosas; asimismo, por ser inmediata, es actualísima, porque la causa inmediata está en acto; es también actualísima por ser inmediata, porque el acto es más inmediato que la potencia. Pero no es actualísima según la eficiencia o según el acto extrínseco, pues no hace al instante todo cuanto puede; luego es actualísima por lo

que mira al acto intrínseco, que consiste en decir. Por lo que desde la eternidad dijo que esto se había de hacer, y ello en el tiempo. Además, esta causa, porque es una, es sumamente simple; y porque es sumamente simple, es infinita, porque “la virtud o causa, cuanto más unida y simple, tanto es más infinita”, no ciertamente por distensión de mole, sino de virtud (Buenaventura, 1947, XII, 10, p. 400-401).

La Escritura nos presenta a Dios como la causa primera universal de las criaturas (Buenaventura, 1947, X, 16, p. 370-373). Éstas, en tanto que efectos, nos acercan al Creador

El eterno poder y divinidad son entendidos por los efectos, porque Dios es causa de todas las cosas, y por su poder han sido hechas todas; lo cual es contra los filósofos, quienes niegan que de uno y mismo ser, que permanece siempre el mismo, sean las cosas multiformes, del eterno las temporales, que del actualísimo manen las cosas posibles, del estabilísimo las mudables, del simplicísimo las compuestas, del sublimísimo las ínfimas; siendo el efecto semejante a la causa y siendo esta causa contraria a los efectos en estas propiedades (Buenaventura, 1947, III, 3, p. 232-233).

Apunta Crombie que “el mayor problema de todos era el de la relación de la cosmología de la teología cristiana basada en la revelación y la de la cosmología de la ciencia racional dominada por la filosofía de Aristóteles” (Crombie, 1979, p. 109). No podemos negar que el contacto con dicha filosofía moverá, en parte, los cimientos de la teología patrística, base ideológica de la actividad eclesial. Recordemos que, para Tomás de Aquino, los argumentos que aprueban la eternidad del mundo no son decisivos, como tampoco lo son aquellos que apoyan la creación en el tiempo; por ello, la creación en el tiempo sólo puede ser considerada verdadera desde la fe en la Sagrada Escritura. En las conferencias que estamos comentando, realizadas en un momento crítico de esta discusión cosmológica, Buenaventura se mantiene en la creencia a favor de la creación y rechaza las pruebas aristotélicas sobre la eternidad (Buenaventura, 1947, VI, 4, p. 302-305; Amorós et al., 1947, p. 50). No parece, sin embargo, que Buenaventura desconozca la postura de la corriente dominica en esta disputa, ya que, a juicio de Oromí, “se apoya en los mismos argumentos aristotélicos para refutar a Aristóteles, esto es, sobre la imposibilidad de un infinito creado; más aún: refuta ex profeso la tesis a la que se agarra Santo Tomás para defender la doctrina contraria.” No podemos olvidar que el Doctor Seráfico, en su comentario a las *Sentencias*, mira de excusar a Aristóteles del hecho de haber defendido la eternidad del mundo, “precisamente por una razón ejemplar compatible con el aristotelismo – añade Oromí –, comparando el origen de las cosas mundanas, creadas por Dios a modo de vestigio, a la huella que un pie eterno dejara impresa sobre un polvo eterno, y también a la luz, a su resplandor y a la sombra, que son las criaturas, dado que la luz, el resplandor y la sombra aparecen al mismo tiempo” (Amorós et al., 1947, p. 50-51).

En la creación y en la revelación, se manifiesta la verdad de Dios. Buenaventura se pone en contra de aquellos que afirman, como Aristóteles y Averroes, la eternidad del mundo. “San Buenaventura – manifiesta con acierto Gilson – tiene aquí plena conciencia de hallarse ante dos actitudes mentales irreductibles que dan origen a interpretaciones del universo absolutamente inconciliables: el universo de Aristóteles, dotado de una mente que busca la razón de las cosas en las cosas mismas, desata y separa de Dios al mundo; el universo de Platón, de atenernos al menos a la interpretación que del mismo nos da San Agustín, coloca entre Dios y las cosas el término medio de las ideas: es éste el mundo de las imágenes, donde las cosas son a la vez copias y signos, sin naturaleza autónoma propia, esencialmente dependientes, relativas, y que invita a la inteligencia a buscar la razón de su ser más allá de las cosas

mismas, y por encima de la misma razón" (Gilson, 1948, p. 103). Dirá Buenaventura que "todo el mundo es como un espejo lleno de luces que muestran la divina sabiduría, y como un carbón que derrama luz" (*Totus mundus est sicut unum speculum plenum luminibus praesentibus divinam sapientiam, et sicut carbo effundens lucem*) (Buenaventura, 1947, II, 27, p. 220-221). Cualquier criatura es, pues, sombra respecto del Creador (*Quaelibet autem creatura umbra est respectu Creatoris*) (Buenaventura, 1947, III, 8, p. 236-237). Al final de la décima colación, afirma rotundamente que "la criatura depende esencialmente del ser primero, y la materia y la forma, y también el accidente depende de Dios más que de su sujeto" (*creatura essentialiter dependet a primo, et materia et forma, et etiam accidens magis dependet a Deo quam a suo subiecto*). Por la relación existente, decimos que el accidente depende de la sustancia; sin embargo, esta dependencia es relativa a la correspondencia entre ambas esencias. De lo que realmente depende el accidente es de Dios; así, Él "puede hacer que exista sin sujeto" (*potest facere, ut sit sine subiecto*) el accidente, "como en el Sacramento del altar, pero no que no dependa de él" (*ut in Sacramento altaris, sed non, quod non dependeat ab eo*) (Buenaventura, 1947, X, 17, p. 372-373).

En un interesante texto de la colación XII, nos dice que la criatura sale del Creador (*Creatura egreditur a Creatore*); ahora bien, no por naturaleza, sino por arte (*per artem*). No puede surgir por naturaleza porque la del Creador es distinta de la de la criatura (*alterius naturae est*). El Doctor franciscano indica que no hay formas más nobles de emanar (*emanandi*) que (a) *per naturam* o (b) *per artem* o *ex voluntate*. El arte no se encuentra fuera de Él; por ello, Él es agente por arte y por voluntad (*agens per artem et volens*) (Buenaventura, 1947, XII, 3, p. 396-397). No se da una emanación de la naturaleza divina a la creada; no hay una naturaleza común compartida por Dios y por las criaturas. Sostendrá Buenaventura que todo el mundo es sombra, camino, vestigio, así como libro escrito por fuera, ya que, en cualquier criatura, resplandece el divino ejemplar, pero mezclado con tinieblas; de ahí que haya cierta opacidad mezclada con la luz. Se deja muy claro que la criatura es una especie de simulacro y estatua de la sabiduría divina, y, por ello, se dice que es un libro escrito por fuera (*liber scriptus foris*) (Buenaventura, 1947, XII, 14, p. 402-403); sin embargo, esa semejanza no se tiene que entender como participación de la naturaleza del Ser eterno. Respecto del Creador, reinan más las diferencias que los parecidos. El léxico utilizado por Buenaventura denota, semánticamente, situaciones imperfectas, inacabadas o de tránsito.

El Eterno crea las esencias en medida, número y peso. Con estas tres propiedades, Dios da el modo, la especie y el orden. Buenaventura define el primero como aquello de que consta; la especie es aquello por lo que se distingue; y el orden es aquello por lo que concuerda. Toda criatura tiene medida, número e inclinación. En estas propiedades se manifiesta la sabiduría del Creador, con lo cual se acepta que, en la sustancia, hay un vestigio o signo más profundo que representa a la esencia divina (Buenaventura, 1947, II, 23, p. 218-219). Cuando se dice que la criatura humana es hecha a imagen de Dios, entendemos la idea de "imagen" de dos maneras: (a) natural y (b) gratuita. La imagen natural se comprueba con la existencia de memoria, inteligencia y voluntad; la gratuita, con la inmortalidad, la inteligencia (la verdad) y la alegría, que se hallan en el alma. La eternidad, presente en la memoria, avala la inmortalidad; la sabiduría, expresión de la inteligencia, muestra la verdad; y la voluntad, en tanto que deleita la bondad, lleva a la alegría (Buenaventura, 1947, II, 27, p. 220-221).

Según Gilson, "la confiada facilidad y la tierna emoción" con que el Doctor Seráfico descubre en lo creado la misma cara de Dios se puede equiparar a aquella lectura sentimental que San Francisco de Asís hacía del libro de la naturaleza. Fiel a Dios, debe rechazar aquella filosofía peripatética que niega la existencia de un

contacto entre el Ser Supremo creador o generador del mundo y las criaturas que lo ocupan. Frente al aristotelismo que se irá filtrando por la intervención del Doctor Angélico, el Seráfico reivindicará los principios de una filosofía ejemplarista de corte agustiniano (Gilson, 1985, p. 420-421).

Las argumentaciones filosóficas sobre la generación del mundo, varias y contradictorias, se enfrentan contra la revelación de la creación divina. Intenta el Seráfico detectar el motivo que lleva a la opinión errónea según la cual el mundo fue creado desde la eternidad:

Porque como nuestras mentes son afines a las luces eternas, creen que, así como las cosas son producidas o descritas en el arte divino desde la eternidad, así también han sido creadas desde la eternidad en este mundo; y del mismo modo que el mundo fue descrito desde la eternidad en el arte divino, así creen que fue descrito en la materia (Buenaventura, 1947, I, 16, p. 187-189).

No se puede admitir a la vez, la eternidad del mundo y la creación de la nada. Sólo por la ayuda de la fe, la razón podrá concluir la verdad de la creación (Amorós *et al.*, 1947, p. 52). Esa verdad revelada coincide con el reconocimiento, por parte de la razón, de la imposibilidad de la coeternidad de Dios y el universo. Una serie de argumentos se hace inteligible una vez se ha admitido la creación divina: el universo no puede continuar existiendo después de un tiempo infinito transcurrido, ya que ello llevaría a aceptar el aumento de lo infinito, cosa contradictoria; o que el mundo no tuvo principio como término inicial y que, por lo tanto, no ha podido llegar al término actual, ya que la duración a recorrer hubiera sido infinita (Gilson, 1948, p. 185-194, 1985, p. 419; Ratzinger, 2004, p. 208; Merino, 1993, p. 54-55; Lázaro Pulido, 2007, p. 90-91). Indicará Oromí que, para Buenaventura, “la fórmula *ex nihilo* sólo puede tener dos sentidos: la preposición *ex* designa o bien una materia preexistente a la acción divina – lo cual es imposible, ya que *nihilo* significa negación de ser –, o bien indica el punto inicial de la acción divina, que implica una relación de anterioridad y posterioridad, es decir, el tiempo; luego las cosas creadas de la nada sólo pueden serlo en el tiempo” (Amorós *et al.*, 1947, p. 51).

Mathematica

La matemática es “la segunda irradiación del primer rayo de luz de la inteligencia racional” (Buenaventura, 1947, IV, 14, p. 264-265). En la primera colación, Buenaventura indica que el matemático trata del tercer medio: la distancia, profundo medio por su central posición. Nos dirá el pensador franciscano que, “aunque la primera consideración de éste es acerca de la medida de la tierra, sin embargo, se extiende también a los movimientos de los cuerpos superiores, en cuanto que estos cuerpos inferiores han de disponerse según la influencia de aquéllos” (Buenaventura, 1947, I, 21, p. 191). La categoría de “cantidad” es la que fundamenta la matemática. Ésta trata de los números y las figuras y considera las proporciones manifiestas en los seres.

Divide Buenaventura las matemáticas en seis ramas: (i) aritmética: tratado de los números en su pureza abstracta; (ii) música: tratado de los números sonoros; (iii) geometría: tratado de la cantidad continua y de las proporciones dimensionales; (iv) perspectiva: tratado de la línea visual; (v) astronomía: tratado de los movimientos celestes; y (vi) astrología: tratado de la influencia de los cuerpos celestes en los cuerpos sublunares. Todas estas ciencias son útiles para la comprensión de las Sagradas Escrituras, especialmente la que trata de la naturaleza de los números; sin embargo, la astrología puede ser peligrosa por su fondo ilusorio, llevando a la geomancia, la

nigromancia y a otras vías de adivinación (Buenaventura, 1947, 15-16, p. 264-267; Amorós et al., 1947, p. 27).

El conocimiento aritmético en la Edad Media derivaba de la numerología pitagórica, la cual se centraba en las muy variadas categorías de números, fundamentadas más en órdenes metafísicos que en necesidades aritméticas. Apunta Malet que “en el marco teórico del aristotelismo medieval, incapaz de conectar la reflexión científica con la cuantificación, los conocimientos aritméticos servían casi exclusivamente para no dejar escapar ninguna de las sutilezas de las especulaciones pitagóricas y platónicas” (Malet, 1989, p. 78).

Al contrario de la metafísica, ciencia oculta, la matemática es calificada por Buenaventura como ciencia manifiesta; incluso llega a sostener que todas las ciencias, menos ésta, son casi ocultas (*omnes aliae scientiae praeter istam quasi sunt occultae*). Tanto nuestros sentidos como nuestra imaginación pronto se hacen con las cantidades; de ahí que el Seráfico sostenga que la matemática es una “ciencia certísima, porque es patente a los ojos” (*ista scientia certissima est, quia ad oculum patet*) (Buenaventura, 1947, IV, 14, p. 264-265).

Physica

Es la tercera irradiación de la inteligencia natural, la cual ilumina las propiedades de la naturaleza, parcialmente ocultas y parcialmente manifiestas, a partir del movimiento. Según Buenaventura, “la consideración natural es en parte oculta y en parte manifiesta, porque unas veces es de las causas, las cuales son ocultas, como, por ejemplo, por qué el fuego es cálido, por qué esta hierba es cálida, pues esto lo tienen de su especie, la cual es oculta; otras veces es de la cualidad y también de la cantidad e influencia de los cuerpos, las cuales cosas a veces son manifiestas, otras veces ocultas” (Buenaventura, 1947, IV, 6, p. 256-259). La naturaleza, que es de lo que trata la física, es el segundo medio al que se refiere Buenaventura. El físico conviene con el metafísico en la investigación de los orígenes de las cosas (Buenaventura, 1947, I, 13, pp. 184-185); pero la peculiaridad del primero respecto del segundo está en el hecho de considerar

lo movable y la generación según la influencia de los cuerpos celestes en los elementos y la ordenación de los elementos a la forma de la mixtión, y de la forma de la mixtión a la forma de la complexión, y de la forma de la complexión al alma vegetativa, y de ésta a la sensible, y de ésta a la racional, en la cual está el fin o término (Buenaventura, 1947, I, 18, p. 188-189).

Nos recuerda el maestro franciscano que, para Aristóteles, el ente físico, ser individual, era el ente móvil:

Porque el Filósofo considera todas las cosas por el movimiento; considera, en efecto, el movimiento, los principios y las causas del movimiento, como el lugar o el tiempo; y considera las naturalezas de los cuerpos celestes, o cuerpos etéreos, meteóricos; elementales, vegetales, sensibles, racionales (Buenaventura, 1947, IV, 17, p. 266-267).

El campo de actividad del físico es doble: por un lado, debe estudiar el mundo mayor, que es el sol, y el mundo menor, que es el corazón. Su labor, pues, se concentra tanto en el macro como en el microcosmos, los cuales se explican a partir del movimiento:

El sol, en efecto, está en medio de los planetas, conforme a cuya traslación en círculo oblicuo se verifican las generaciones y regla el físico la generación. Y entre los planetas,

el de mayor difusión es el sol. Asimismo, digan lo que quieran los médicos, del corazón es la difusión. Porque de él se difunde el espíritu vital por las arterias, y el espíritu animal por los nervios, aunque reciba el complemento en el cerebro; y del mismo modo se difunde el espíritu natural por las venas, aunque se complete en el hígado (Buenaventura, 1947, I, 19, p. 188-191).

En resumen, la física se dedica exclusivamente a los seres corpóreos, es decir, a aquellos que, compuestos de materia y forma, ocupan un lugar y duran un tiempo.

Conclusio

1) *Una filosofía de la naturaleza en sentido amplio.* En las *Collationes in Hexaëmeron* de Buenaventura, por lo que acabamos de ver, la *philosophia naturalis* se puede entender perfectamente como un estudio y una reflexión sobre las propiedades generales y particulares del ser de las criaturas mundanas. No se centra exclusivamente en lo que, en la actualidad, entendemos como puramente “físico”, sino en lo perceptible e imperceptible del “mundo natural”; de ahí que albergue la metafísica, la matemática y la física. La metafísica se centra en lo oculto, en lo universal de las cosas; la matemática confirma lo manifiesto; pero la física es lo que demuestra, sin afectar a su ejemplarismo, cierta tendencia al realismo: unión de lo oculto y de lo manifiesto. Si bien en los contenidos vemos que hay afinidad con el sistema tomista, no parece, en cambio, haberla ni en la definición ni en las partes de la filosofía de la naturaleza. Para el Doctor Angélico, la filosofía de la naturaleza es la física, entendida como el estudio de los seres móviles; la metafísica, que es el estudio general del ser en cuanto ser, se tiene como la *philosophia prima* (Grenet, 1956, p. 71).

2) *Una filosofía de la naturaleza atenta a la finalidad de la vida cristiana.* Como los estudios sobre la racionalidad y la moral, los relativos al ser devienen inútiles para la vida del hombre si éste no tiene la luz de la fe. “Supongamos que un hombre posee la física y la metafísica – apunta Gilson siguiendo las palabras de *De septem donis Spiritus Sancti*, IV, 12 –; ha llegado ya a las substancias superiores, incluso hasta la afirmación de un solo Dios, principio, fin y causa ejemplar de las cosas. Llegado a este punto cesa necesariamente de avanzar, y por lo mismo está en el error, a no ser que, favorecido por un rayo de fe, crea en un Dios único, y trino, infinitamente poderoso y bueno; creer otra cosa es equivocarse en lo que a Dios se refiere; quien no tenga estos conocimientos atribuirá a las criaturas lo que es propio de Dios, blasfemar o caerá en la idolatría al atribuir a las cosas la simplicidad, bondad y eficacia que sólo al creador competen. Por esto decimos que la metafísica ha precipitado en el error a todos los filósofos, aún a los más sabios, mientras no han gozado de la luz de la fe. Eterna consecuencia de un error que siempre será el mismo: la filosofía es solamente un camino para ciencias más altas; quien quiera detenerse en ella, caerá necesariamente en el error” (Gilson, 1948, p. 106). El mensaje bonaventuriano es claro: no se tiene que desmerecer la filosofía, pero tampoco se tiene que creer que ella basta para llegar a la perfección humana. “En conclusión – continúa Gilson –, que ninguna de las partes de la filosofía podría llegar a la perfección por sí misma, y que todo filósofo no iluminado por las luces de la fe necesariamente cae en el error” (Gilson, 1948, p. 108). Para el Doctor Seráfico, la única solución se tiene que hallar en la forma cristiana de pensar:

Porque no se posee la ciencia si no precede la disciplina, ni se posee la disciplina si no se precede la bondad; y así por la bondad y la disciplina poseemos la ciencia. [...] Mas por este camino de la sabiduría van pocos, y por eso pocos llegan a la verdadera sabiduría (Buenaventura, 1947, II, 3, p. 204-207).

3) *Una filosofía cristiana acorde con la fe*. El objetivo de la filosofía de la naturaleza tiene que ser el conocimiento de ese mundo cuyas criaturas deben cantar las grandezas y la gloria de su Creador. Sin embargo, ya hemos señalado que esa *philosophia naturalis* no puede establecerse fuera del marco intelectual fijado por la doctrina cristiana. Hay *regula divinarum legum* que resplandecen en las mentes racionales y que permiten discriminar lo verdadero de lo erróneo, lo cristiano de lo pagano. En las *Collationes in Hexaëmeron*, mejor que en otras de sus obras, se percibe la insistencia de Buenaventura en llevar a la práctica esa discriminación. La filosofía que no asuma la transformación que supone la revelación del modelo trinitario en el nuevo período histórico que se inaugura con la venida de Cristo estará llamada al fracaso. La fe en la revelación marca el camino de la filosofía, la cual seguirá el camino del *Verbum* y acabará con las infructuosas divagaciones de los que lo desconocían. Desde su comprensión del Verbo divino, nuestro franciscano (a) define la filosofía natural y sus correspondientes disciplinas; (b) ordena los componentes de dichas disciplinas; y (c) descubre los errores de algunas teorías sobre la realidad natural.

4) *Una filosofía de la naturaleza orientada a la protección de la fe*. Hemos podido también comprobar que, en estas conferencias, no hay grandes aportaciones teóricas a los contenidos que definen los conceptos expuestos de filosofía natural, especialmente a los metafísicos, sino más bien objeciones y soluciones a “errores”, o, mejor dicho, a juicios incompatibles con las verdades de la revelación. Los breves pero puntuales comentarios de las parejas de conceptos metafísicos están más para la protección de las amenazas ideológicas hostiles a los dogmas de la fe que se dan en el momento, sobre todo por parte de los averroístas, que para la formación filosófica o teológica de los oyentes.

Todo queda condicionado a la comprensión del *medium* que representa el Verbo, el cual nos lleva a reconocer, como muy bien indica Gilson, que la verdad filosófica exige ante todo un acto de humildad y sumisión por parte de la razón, con el fin de convencerse de que ella sola es incapaz de cumplir su propia misión (Gilson, 1948, p. 115).

Referencias

- AMORÓS, L.; APERRIBAY, B. y OROMÍ, M. 1947. *Colaciones sobre el Hexaémeron o Iluminaciones de la Iglesia – Del reino de Dios descrito en las parábolas del Evangelio – Tratado de la plantación del paraíso*. Madrid, B.A.C., tomo III, 798 p.
- AQUINO, T. de. 1922. *Summa Theologica*. Turín, Petrus Mariettus Editor, Tomo II, 732 p.
- AQUINO, T. de. 1952. *Suma contra los gentiles*. Madrid, B.A.C., I, vol. I, 712 p.
- AQUINO, T. de. 1953. *Suma contra los gentiles*. Madrid, B.A.C., II, vol. II, 959 p.
- BEUCHOT, M. 1995. *Aristas de la filosofía medieval*. Barcelona, PPU, 176 p.
- BOFILL, J. 1967. *Obra filosófica*. Barcelona, Ediciones Ariel, 275 p.
- BUENAVENTURA S. 1947. *Obras (Colaciones sobre el Hexaémeron o Iluminaciones de la Iglesia – Del reino de Dios descrito en las parábolas del Evangelio – Tratado de la plantación del paraíso*. Madrid, B.A.C., tomo III, 798 p.
- CROMBIE, A.C. 1979. *Historia de la ciencia: de San Agustín a Galileo*. Madrid, Alianza Editorial, vol. 2, 354 p.
- DEMPF, A. 1957. *Metafísica de la Edad Media*. Madrid, Gredos, 290 p.
- FRAILE, G. 1986. *Historia de la Filosofía II (2ª) Filosofía judía y musulmana. Alta escolástica: desarrollo y decadencia*. Madrid, B.A.C., 610 p.
- GILSON, É. 1948. *La filosofía de San Buenaventura*. Buenos Aires, Desclee de Brouwer, 484 p.
- GILSON, É. 1985. *La filosofía en la Edad Media*. Madrid, Gredos, 730 p.
- GREDT, J. 1937. *Elementa philosophia aristotelico-thomisticae*, Friburgo de Brisgovia, Herder & CO, vol. I, 501 p.
- GRENET, P. 1956. *Le thomisme*. Paris, Presses Universitaires de France, 128 p.
- LÁZARO PULIDO, M. 2007. *Speculum historiale: tiempo de Dios, del hombre y del mundo en san Buenaventura*. In: J.G.J. ter REEGEN; L.A. DE BONI y M.R.N. COSTA,

- Tempo e Eternidade na Idade Média*. Porto Alegre, EST, p. 89-97.
- MALET, A. 1989. La tradición aritmética medieval en Europa. In: J. PARADÍS y A. MALET, *Los orígenes del álgebra: de los árabes al Renacimiento*. Barcelona, PPU, p. 75-101.
- MERINO, J.A. 1993. *Historia de la filosofía franciscana*. Madrid, B.A.C., 396 p.
- RAHNER, K. 1967. *Teología y ciencias naturales*. Madrid, Taurus, 206 p.
- RATZINGER, J. 2004. *La teología de la historia en san Buenaventura*. Madrid, Encuentro Ediciones, 240 p.
- REMER, V. 1949. *Cosmología*. Roma, Universidad Gregoriana, 232 p.
- TINIVELLA, F. 1936. *De impossibili sapientiae adeptione in philosophia pagana iuxta "Collationes in Hexaëmeron" S. Bonaventurae*. Roma, Officium Libri Catholici, 118 p.
- VAN DER LAAN, H. 1973. The Idea of Christian Philosophy in Bonaventure's *Collationes in Hexaëmeron*. In *S. Bonaventura 1274-1974. III Philosophica*. Roma, Collegio S. Bonaventura Grottaferrata, vol. III, p. 42-44.
- YATES, F. 1974. *El arte de la memoria*. Madrid, Taurus, 451 p.