ÍNDICE

Introducción. Los editores 9-24

1. *Introducción a san Buenaventura de Bagnoregio*. Manuel Lázaro Pulido y Antoni Bordoy 25-108

2. *El octamerón τ.*. Vicente Llamas Roig..... 109-124

3. *La imagen y la semejanza. El amor a la sabiduría y la sabiduría del amor*. Ignacio Verdú Berganza 125-140

4. Lumen Veritatis eternae, *la convergence des metaphysiques (chérubinique ?) et leur dépassement dans les trois derniers chapitres de l'*Itinerarium. Christian Trottmann..... 141-165

5. *Hacia una comprensión artística de la creación. Fecundidad de esta analogía en el pensamiento de S. Buenaventura*. Isabel León..... 167-181

6. *Teoría general del conocimiento: una estructura de la realidad convertida en camino de conocimiento*. Francisco Javier Rubio Hípola..... 183-202

7. *A noção lógica de* transitus *em São Boaventura: as proposições* transitivae *ou* distinctivae. Maria Manuela Martins..... 203-219

8. *San Buenaventura y el dominio*. María Idoya Zorroza Huarte 221-233

9. *La aplicación de los sentidos internos: proyecciones de la mística bonaventuriana en los ejercicios de San Ignacio*. Clara Gargiulo de Muñoz – Hugo Costarelli Brandi 235-247

1. INTRODUCCIÓN A SAN BUENAVENTURA DE BAGNOREGIO

Manuel Lázaro Pulido
Universidad Nacional de Educación a Distancia
Antoni Bordoy Fernández
Universitat de les Illes Balears

Pretendemos en este capítulo realizar una breve introducción a la vida, la obra y los elementos fundamentales del pensamiento filosófico bonaventuriano.

I. PRESENTACIÓN DE SAN BUENAVENTURA

1. Las Órdenes mendicantes: *forma vitae* y *forma mentis*

La vida consagrada y principalmente las nuevas formas religiosas que surgen para responder a los retos eclesiales, espirituales, intelectuales, teológicos y pastorales del siglo XIII[1] salen al encuentro de la universidad[2]. El nacimiento de las órdenes mendicantes responde a las evoluciones de la sensibilidad religiosa en la lectura del Evangelio[3] y a las novedosas situaciones sociales "solidarias"[4] que llevan consigo el nacimiento de las ciudades[5], pero respetando la ortodoxia y el servicio

[1] Cf. R. MANSELLI, "I Frati Minori nella storia religiosa del secolo XIII", *Quaderni Catanesi di studi classici e medievali*, 1 (1979) 7-24.

[2] L. PELLEGRINI, L'incontro tra due "invenzioni" medievali: Università e Ordini Mendicanti, Liguori Editori, Napoli 2003, 115-137.

[3] P. BERTRAND, "Ordres mendiants et renouveau spirituel du bas Moyen Âge (fin du XIIe s.-XVe s.). Esquisses d'historiographie", *Le Moyen age. Revue d'histoire et de philologie*, 107 (2001) 305-315.

[4] M.-D. CHENU, *La théologie au douzième siècle*, J. Vrin, Paris 1957, 254.

[5] La Escuela de Jacques Le Goff realizó una investigación al respecto, J. LE GOFF, "Apostolat mendiant et fait urbain dans la France médiévale: l'implantation des ordres mendiants. Programme-questionnaire pour une enquête", *Annales. Economies, sociétés, civilisations*, 23 (1968) 335-352; ID., "Apostolat mendiant et fait urbain: l'implantation géographique et sociologique des ordres mendiants (XIIIe-XVe siècles)", *Revue d'Histoire de l'Église de France*, 54 (1968) 69-76; ID., "Enquête sur «Implantation des ordres mendiants et fait urbain dans la France médiévale»", *Annales. Economies, sociétés, civilisations*, 24 (1969) 833; ID., "Ordres mendiants et urbanisation dans la France médiévale", *Annales. Economies, sociétés, civilisations*, 25 (1970) 924-946; ID., "Le dossier des mendiants",

de la Iglesia. Esta circunstancia es esencialmente importante en un momento en el que, siguiendo el impulso ya iniciado en el siglo anterior, se acentúa un movimiento reformador que llega al enfrentamiento con la estructura jerárquica y el personal eclesiástico, cristalizándose en movimientos, muchas veces heréticos, como los cátaros o albigenses, valdenses[6] y humillados, que predicaron experiencias alternativas a la Iglesia católica[7]. Se trata de movimientos que reclamaban el Evangelio y reivindicaban para todos los fieles el derecho de anunciar libremente la Palabra de Dios y una vida austera, pero muchas veces retorciendo la doctrina católica y forzando las situaciones, especialmente en el terreno eclesiológico[8].

Ante estas emergentes exigencias eclesiales, sociales y económicas[9], las órdenes mendicantes asumirán las nuevas reclamaciones desde la ortodoxia (exigiendo de forma ineludible la formación), fagocitando los

en *1274, Année charnière. Mutations et continuités*. Lyon-Paris, 30 septembre-5 octobre 1974, Éditions du CNRS, Paris 1977, 211-222. Tras la investigación del historiador francés y su equipo, surgieron reacciones que matizan dicha posición, entre ellas: A. GUERREAU, "Observations statistiques sur les créations de couvents franciscains en France, XIIIe-XVe siècle", *Revue d'histoire de l'Église de France*, 70 (1984) 27-60, publicado también en formato de libro en A. VEUCHEZ (ed.), *Mouvements franciscains et société française (XIIe-XXe siècle)*, études présentées à la Table ronde du CNRS le 23 octobre 1982, Beauchesne, Paris 1984, 27-60. Cf. G. BARONE, "L'ordine dei predicatori e le città. Teologia e politica nel pensiero e nell'azione dei predicatori", *Mélanges de l'Ecole française de Rome. Moyen-Age, Temps modernes*, 89 (1977) 609-618. *Studio e «studia». Le scuole degli ordini mendicanti tra XIIIe XIV secolo*, atti del XXIX convegno internazionale, Assisi, 11-13 ottobre 2001, Centro italiano di studi sull'alto Medioevo, Spoleto 2001. Respecto a los franciscanos, G. G. MERLO, *Tra eremo e città. Studi su Francesco de Assisi e sul francescanesimo medievale*, Porziuncula, Assisi 1991.

[6] Cf. A. MOLNAR, Storia dei valdesi, I. Dalle origini all'adesione alia Riforma (1176-1532), Claudiana, Torino 1974. Ch. THOUZELLIER, Catharisme et valdéisme en Languedoc à la fin du XIIe et au début du XIIIe siècle, P.U.F., Paris 1966. Cf. J. STRAYER, The Albigensian Crusades. University of Michigan Press, 1992. Sobre la relación entre la ciudad, la política y los menores I. LORI SANFILIPPO, R. LAMBERTINI (eds.), Francescani e politica nelle autonomie cittadine dell'Italia basso-medievale. Atti del convegno di studio svoltosi in occasione della XXVI edizione del Premio internazionale Ascoli Piceno: (Ascoli Piceno, Palazzo dei Capitani, 27-29 novembre 2014), Istituto storico italiano per il medio evo, Roma 2017.

[7] Cf. R. MANSELLI, Studi sulle eresie del sec. XII, Istituto storico italiano per il medio evo, Roma 1975; Id., Il secolo XII. Religione popolare ed eresia, Jouvence, Roma 1995; The Concept of Heresy in the Middle Ages (11 th – 13 th C.). Proceedings of the International Conference, Louvain May 13-16, 1973, Leuven University Press, Leuven 1973.

[8] C.H. LAWRENCE, *The Friars: The Impact of the Mendicant Orders on Medieval Society*, 2ª ed. revisada, I. B.Tauris, London – New York 2013, 1-25, y, la obra en general, es un buen resumen de lo que aquí dicho. La introducción que señalamos no aparece en la primera edición publicada en Longman en 1984, que llevaba por título: *The Friars: The Impact of the Early Mendicant Movement on Western Society*.

[9] L. K. LITTLE, Religious Poverty and the Profit Economy in Medieval Europe, Cornell University Press, Cornell 1983.

impulsos heréticos y fundamentando las reformas que exigen los renovados tiempos[10]. Las nuevas instituciones religiosas se parecen más a la organización horizontal de los municipios y de los gremios que al verticalismo del señorío feudal. La urbanización de las órdenes mendicantes fue progresiva, hasta el punto que configuraron el contexto urbano. Esta exigencia social y eclesial se ubica en el plano intelectual, bien de forma instantánea (Orden de Predicadores o dominicos), bien como resultado de su dinamismo interno (Orden de los Hermanos Menores o franciscanos). Dominicos y franciscanos nacen en el mismo periodo de tiempo, el primer cuarto del siglo XIII, pero aun siendo ambas órdenes mendicantes mantienen diferencias respecto al entorno en que surgieron, el perfil de las personas que las integraron, el papel que asumieron dentro del contexto social, los destinatarios a los que dirigieron su mensaje y las propias formas de vida, que afectó su posicionamiento y elaboración del pensamiento[11].

La Orden de los Predicadores nace de la mano de un antiguo canónico regular de San Agustín, el burgalés santo Domingo de Guzmán, quien se había caracterizado por defender una acción pastoral basada en la predicación y fundamentada en una una sólida formación teológica y en la vida ascética: la gracia de la palabra y de la predicación, como señala Guy Bedouelle[12]. Siguiendo los cánones del concilio IV de Letrán (1215) –un concilio centrado en la organización de la Iglesia–, aceptó la Regla de san Agustín que ya conocía, lo que le permitía más libertad organizativa adaptada a los nuevos propósitos (que reflejó en el libro de Costumbres), pues se trataba más un conjunto de principios espirituales que un código detallado[13].

[10] Cf. P. LORENZO, "Gli Ordini Mendicanti e l'Inquisizione. Il comportamento degli eretici e il giudizio sui frati", *Mélanges de l'Ecole française de Rome. Moyen-Age, Temps modernes*, 89 (1977) 695-709.

[11] J. PAUL, *Le christianisme occidental au Moyen Âge. IVe-XVe siècle*, Armand Colin, Paris 2004, 244-259 (Chapitre 3. Ascétisme et évangélisme).

[12] Así estructura su libro G. BEDOUELLE, *Dominique ou la grâce de la parole*, 2ª ed., Editions du Cerf, Paris 2015.

[13] Para una visión general, W. A. HINNEBUSCH, *The History of the Dominican Order*, *Vol. 1. Origins and Growth to 1500*, Alba House, New York 1966. ID., *The Dominicans: A short history*, Alba House, New York 1975; M.-H. VICAIRE, *Histoire de Saint Dominique*, 2 vols., Éditions du Cerf, Paris 2004.

La Orden de los Predicadores nace en Toulouse, en el 1215, y es confirmada tan sólo un año después, el 22 de diciembre de 1216. Se define por la búsqueda de la penitencia centrada en la castidad y en la pobreza, que le lleva a un régimen cenobítico, común a todos los frailes y cumplida en un convento. El dominico se entrega a la ascesis en la vida comunitaria para estar mejor preparado a la acción y al servicio, centrado en la oración, la predicación, la dirección espiritual y la enseñanza. Se trata, pues, de un estilo de vida evangélicamente pobre y funcional, muy eficaz para realizar una predicación contra los herejes de su tiempo, evitando cualquier tipo de crítica contra la incoherencia del estilo de vida religiosa y contra los eclesiásticos. De esta forma, a un mensaje sólido, acompañan un ejemplo de vida pobre y alejada de los bienes terrenales. La *forma mentis* fundamenta la *forma vitae*[14].

El espíritu de la Orden de los Predicadores viene determinado, por la necesidad de la predicación, una necesidad que se refleja en el canon XIII del concilio IV de Letrán (*De novis religionibus prohibitis*[15]). En dicho concilio se adoptaron decretos cuya finalidad era la recuperación de Tierra Santa, reformar la Iglesia y luchar contra las herejías de la época, en especial los cátaros o albigenses, los valdenses, parte de la doctrina de Joaquín de Fiore sobre la Trinidad y del teólogo de París Almarico de Bène, entre una de ellas que Dios es todas las cosas[16]. Para responder a los retos conciliares era necesario tanto una recta forma de

[14] Sobre el ideal dominicano: su fundador, la vida religiosa en comunidad, la oración, el estudio, la predicación, y también la familia dominicana y las etapas de la formación, cf. Th.-D. HUMBRECHT, *La vocation dominicaine*, Éditions Parole et Silence, Paris 2007.

[15] "Ne nimia religionum diversitas gravem in Ecclesia Dei confusionem inducat firmiter prohibemus ne quis de cætero novam religionem inveniat sed quicumque voluerit ad religionem converti unam de approbatis assumat. Similiter qui voluerit religiosam domum fundare de novo regulam et institutionem accipiat de religionibus approbatis. Illud etiam prohibemus ne quis in diversis monasteriis locum monachi habere præsumat nec unus abbas pluribus monasteriis præsidere". Canon XIII, *Concilium Lateranense IV, a. 1215*, Roma 2007, 17. Disponible en http://www.internetsv.info/Archive/CLateranense4.pdf. Consultado el 15 de septiembre de 2018. Fuentes usadas en la edición: *Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, curantibus J. Alberigo, J. A. Dossetti, P. P. Joannou, C. Leonardi, P. Prodi, H. Jedin, 1973, 230-271.

[16] INOCENCIO III, "Concilio IV de Letrán (XII ecuménico), 11-30 de noviembre de 1215: 800-802: Capítulo 1. La fe católica (Definición contra los Albigenses y los Cátaros); 803-808: Capítulo 2. La herejía de Joaquín de Fiore; 809: Capítulo 3. Sobre los herejes [valdenses]", en H. P. HÜNERMANN (eds.), *El Magisterio de la Iglesia. Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, Herder, Barcelona 1999, §§ 800-809, 354-359. Cf. M. MACCARRONE, "Riforme i innovazioni di Innocenzo III nella vita religiosa", en ID., *Studi su Innocenzo III*, Antenore, Padua 1972, 221-337.

vida, como una doctrina sólida (especialmente al principio caracterizada por ser "conservadora"[17]) que pudieran solidariamente predicar la ortodoxia: los dominicos se centran en la creencia doctrinal, mediante un recto entendimiento que enfoque el ser divino como objeto de conocimiento[18]. Un conocimiento que hace a los hombres, de forma necesaria, seguir la senda de las enseñanzas de la Iglesia, buscando la santidad desde la opción de la vida cristiana iluminada por la luz de la verdad. Se asientan así las notas propias del pensamiento dominicano: la tríada verdad-objeto-necesidad.

Por su parte, la Orden de los Hermanos Menores, llamados con más frecuencia franciscanos en memoria de su fundador Francisco de Asís, también busca la predicación. Ésta, no obstante, no está orientada contra la herejía, como sí se daba en la Orden de los Predicadores, sino que busca la conversión de la vida de penitencia, el amor y la pobreza[19]. La espiritualidad franciscana impulsa la transformación del mundo a partir de la oración, la atención hacia los pobres y el amor de la pobreza en sí misma[20]. Estos temas son, también, un reflejo y una respuesta afirmativa a las exigencias de la época, realizadas desde la simplicidad y un profundo amor a la Iglesia, pero fundamentadas desde el estilo de vida. De modo que la forma vitae fundamenta la *forma mentis*.

El movimiento carismático fundado por el *Poverello* de Asís en 1210 se expandió con suma rapidez, hasta el punto de que los franciscanos

[17] M. M. MULCHAHEY, "First the Bow is Bent in Study …": Dominican Education before 1350, Pontifical Institute, Toronto 1998, 54.

[18] J.-P. RENARD, *La formation et la désignation des prédicateurs au debut de l'Ordre des Prêcheurs*, Imprimerie St-Canisius, Fribourg-en-Suisse 1977; J. A. WEISHEIPL, *The Place of Study in the Ideal of St. Dominic*, Dominican House of Studies, River Forest, Il. 1960. Desde el inicio se forman los nuevos religiosos de la orden tanto en Toulousse como en París, M.-H. LAURENT (ed.) *Monumenta Ordinis Fratrum Praedicatorium Historica, vol. XVI*, Institutum Historicum FF. Praedicatorum, Roma 1935, 143-144; F. DEZZUTTO, "La institución del estudio en los comienzos de la Orden de Predicadores", *Itinerantes*, 1 (2011) 11-40.

[19] R. MANSELLI, "Appunti sulla religiosità populare in Francesco d'Assisi", *Pascua Mediaevalia* (1983), 295-311.

[20] La realidad de la pobreza estaba presente en la Edad Media de forma sociológica reclamando también soluciones. Al respecto, cf. M. MOLLAT, *Études sur l'histoire de la pauvreté (Moyen âge-XVIe siècle)*, Publications de la Sorbonne, Paris 1974. Al respecto son claros los trabajos K. ESSER, *La orden franciscana. Orígenes e ideales*, Ed. Franciscana Aránzazu, Oñate 1976; ID., *Temas espirituales*, Ed. Franciscana Aránzazu, Oñate 1980. Existe mucha bibliografía señalamos a modo de ejemplo una obra relativamente reciente: A. CACCIOTTI, M. MELLI, *I francescani e l'uso del denaro*. Atti dell'VIII Convegno storico di Greccio, Greccio, 7-8 maggio 2010, Biblioteca Francescana Edizioni, Milano 2011.

llegaron a contar, sólo siete años después, con más de 5.000 miembros[21]. Este crecimiento vertiginoso e insospechado de la Orden tendrá sus consecuencias. No resulta difícil de comprender que ciertos aspectos del espíritu de la Orden queridos por el fundador no se podían mantener. Con la ayuda, o mejor dicho bajo la presión, del cardenal Hugolino, amigo personal de los franciscanos, la Orden modifica su disciplina, su trayectoria, especialmente en lo que atañe a la preparación teológica de los hermanos. San Francisco fue "obligado" a cambiar de postura, pues no se podía olvidar que una de las tareas principales y fundamentales de la Orden era también la predicación[22]. La Orden franciscana no estuvo consagrada al estudio, pero dio a la Iglesia prestigiosos intelectuales que constituirán toda una Escuela a lo largo de los siglos[23]. A diferencia de los dominicos, los franciscanos no se vieron obligados a adaptar ninguna regla, pues ya habían obtenido el reconocimiento pontificio en 1209, antes del concilio. Podemos decir que la doctrina conciliar había visto ya en los franciscanos los resultados de una vida evangélica vivida desde la ortodoxia, en un hombre que ya había fundamentado su experiencia religiosa en la reforma de la Iglesia (es la vocación de la Iglesia de san Damián: "Francisco construye mi Iglesia"), en la evangelización misional de Tierra Santa (Francisco ya intenta ir a misionar a Tierra Santa los años 1212-1213), contra las herejías: Francisco no predica la ortodoxia sino que abraza la ortodoxia compatibilizándola con la pureza de la vida de Cristo pobre y crucificado. Si

[21] Para la Historia de la Orden Franciscana, especialmente en el siglo XIII, sigue siendo válida y aún no ha sido superada la obra de G. de PARIS, *Histoire de la fondation et de l'évolution des Frères mineurs au XIIIe siècle*, Librairie Saint-François d'Assise – Duculot, Paris – Gembloux 1928. En una perspectiva más amplia en el tiempo: J. R. H. MOORMAN, *A History of the Franciscan Order: From Its Origins to the Year 1517*, Franciscan Herald Press, Chicago, IL 1988 (reedición de Clarendon Press, Oxford 1968); L. IRIARTE, *Historia franciscana*, 2ª ed., Ed. Asís, Valencia, 1978; G. G. MERLO, *Nel nome di san Francesco. Storia dei frati Minori e del francescanesimo sino agli inizi del XVI secolo*, Efr-Editrici Francescane, Padova 2003.

[22] Cf. C. DELCORNO, "Origini della predicazione francescana", *Francesco d'Assisi e francescanesimo dal 1216 al 1226*. Atti del IV convegno internazionale, Assisi, 15-17 ottobre 1976, Società internazionale di studi francescani, Assisi 1977, 127-160; David L. D'AVRAY, *The Preaching of the Friars, sermons diffused from Paris before 1300*, Clarendon Press, Oxford 1985. La tensión entre pobreza y estudios estará presente en la Orden (N. ŞENOCAK, *The Poor and the Perfect: The Rise of Learning in the Franciscan Order, 1209–1310*, Cornell University Press, Ithaca, NY 2012), e impulsará la institucionalización de la orden (Th. DESBONNETS, *De la intuición a la institución. Los Franciscanos*, Ed. Franciscana Aránzazu, Oñate 1991).

[23] K. B. OSBORNE, *The History of Franciscan Theology*. Franciscan Institute Publications, St. Bonaventure, N.Y 1994; M. LÁZARO, "La tradición franciscana, lugar de construcción de las bases filosóficas en la península ibérica", *Carthaginensia*, 26 (2010) 247-292.

los dominicos predican la ortodoxia para que los fieles se conviertan y la vivan; los franciscanos viven voluntariamente la ortodoxia de la vida penitente que después predican.

Así, pues, desde una vida evangélica, los franciscanos abrazan de forma voluntaria la ortodoxia. Se centran, pues, en la búsqueda de una vida buena fundada en el Bien de Dios y –mediante la libertad del espíritu y la recta voluntad– en que el sujeto se adentre en el misterio de Dios (elevación subjetiva *ex corde*), desde el cual poder entender, ahora sí, la realidad creada y su última referencia en el bien y el ser divinos. De esta forma se fijan las notas propias del pensamiento franciscano: la tríada bien-sujeto-libertad.

En este contexto doctrinal, ya superadas las primeras generaciones y en el momento de la institucionalización de los cambios que se van produciendo, aparece la figura de Buenaventura de Bagnoregio.

2. La vida: de Giovanni Fidanza al doctor Seráfico. Maestro y ministro franciscano

Pese a que Juan de Fidanza[24] fue uno de los autores más conocidos e influyentes de la historia occidental, aún en la actualidad persisten las dudas en torno a su fecha exacta de nacimiento. La tesis más aceptada es la de G. Abate, quien, partiendo del hecho que fue elegido Ministro General en el 1257 y que tan acto dividió en dos partes su vida –una dedicada al estudio y la otra orientada a las reponsabilidades eclesiásticas y pastorales– y que su edad al recibir el cargo era de cuarento años –la mínima para acceder a éste–, situó su nacimiento de manera aproximada en el año 1217. No obstante, la cronología tradicional fija

[24] Para la biografía seguimos de cerca C. CARGONI, "Vita e cronología di san Bonaventura da Bagnoregio", en E. CAROLI, *Dizionario bonaventuriano. Filosofia, teología, spiritualità*, Efr – Editrici Francescane, Padova 2008, 67-87. Tenemos en cuenta sobre el ambiente cultural y la vida de san Buenaventura cf. F. CORVINO, *Bonaventura da Bagnoregio. Francescano e pensatore*, Città Nuova, Firenze 2006 (antes Dédalo, Bari 1980), 5-109 (contexto); 111- 215 (vida y obra); E. H. COUSINS, "Introduction", en BONAVENTURE, *Bonaventure. The soul's journey into God, The tree of life, The life of St. Francis*, trad. intr.. E. H. Cousins, Paulist Press, Mahwah, N. J. 1978, 1-8. M. SCHLOSSER, "Bonaventure: Life and Works", en J. HAMMOND, W. HELLMANN, J. GOFF (eds.), *A Companion to Bonaventure*, Brill, Leiden 2014, 9-59. Una página web interesante sobre san Buenaventura: "San Buenaventura". Disponible en https://sites.google.com/site/doctorseraphicus1/. Consultado el 23 de agosto de 2018.

su año de nacimiento en el 1221, pues parte de la Crónica de los 24 Generales en la que se afirma que Juan de Fidanza murió a los cincuenta y tres años[25], en Bagnoregio, una pequeña población de los Estados Pontificios cerca de la localidad de Viterbo, en la Italia central. Hijo de un médico de quien heredó su nombre y de Maria di Ritello cambiaría su nombre por Buenaventura al ingresar en la familia franciscana. Quizás su nombre venga de un propio episodio milagroso personal, según atestigua, en uno de los pocos testimonios autobiográficos, el propio Buenaventura en la *Legenda Minor*. Corría posiblemente el año 1226, tras la muerte de Francisco de Asís:

> "Innumerables son también los beneficios de Dios que por su intercesión no cesan de derramarse a raudales en diversas partes del mundo; yo mismo, que descrito todo lo anterior, lo he comprobado por propia experiencia en mi persona. Pues, estando muy gravemente enfermo cuando aún era niño pequeño, mi madre hizo una promesa a favor mío al bienaventurado padre Francisco, y me libré de las fauces de la muerte, quedando completamente restablecido. Y, conservando un vivo recuerdo de ello, ahora lo confieso sincera y abiertamente, no sea que silenciando tamaño beneficio, se me tache de crimen de ingratitud"[26].

Desde el año 1235, y hasta el 1243, fue estudiante en la Facultad de Artes de París. Ese año entró en la Orden franciscana de la ciudad del Sena, afiliándose a la provincia romana, ya que según las Constituciones la afiliación a la provincia de origen era autorizada por los Conventos generales de estudios, de forma especial, por el de París. En ese mismo año pasó a ser estudiante también de la Facultad de Teología, en donde estuvo bajo la tutela de Alejandro de Hales († agosto de 1245), encargado entonces de esos estudios, y recibió las enseñanzas de Juan de la Rochelle († febrero de 1245), de Eudes Rigaud († julio de 1275) y de Guillermo de Melitona. De 1248 a 1252 siguió las lecturas de la

[25] G. ABATE, "Per la storia e cronologia di san Bonaventura", *Misecellanea Francscana* 49 (1949) 536-537 (534-568); 50 (1950) 122-138. Sobre la discusión, cf. J. F. QUINN, Cronology of St. Bonaventure (1217-1257)", *Franciscan Studies*, 32 (1972) 168-186. La datación ca. 1217 es la adoptada en COMISSIONIS INTERNATIONALIS BONAVENTURIAE (ed.), *S. Bonaventura 1274-1974. Volumen commemorativum anni septies centenarii a norte S. Bonaventurae Doctoris Seraphici*, vol. 2, Collegio S. Bonaventura, Grottaferrata (Roma) 1973, 15.

[26] SAN BUENAVENTURA, *Leyenda menor*, cap. 7, n. 8, en *San Francisco de Asís. Escritos y Biografías. Documentos de la época*, ed. J. A. Guerra, 8ª ed., B.A.C., Madrid 2000, 526.

Biblia como Bachiller bíblico, según los Estatutos de la Universidad de París, por lo que comienza a realizar sus comentarios bíblicos de modo que de 1250 a 1251 ya, como bachiller sentenciario, explica los textos de Pedro Lombardo. De 1252 a 1253 es Bachiller formado, por lo que puede leer, presidir disputas y predicar. Al final de ese año, siendo ya *magister* (maestro) de teología comienza las pruebas de la *licentia docendi* (la "licencia para enseñar"). Hay que recordar que en 1250 el Papa había autorizado al canciller de la Universidad el poder conferir dicha licencia a los religiosos de las órdenes mendicantes.

Entre los años 1253 y 1257 Buenaventura cuenta ya como maestro regente de las Escuelas de los Menores[27]. En ese mismo año, los maestros seculares denunciaron al papa Inocencio IV el libro del franciscano de Pisa Gerardo de Borgo San Donnino, profesor en París, titulado la *Introducción al Evangelio eterno*. Este texto, que hacía referencia al pensamiento de Joaquín de Fiore, anunciaba la llegada de una nueva edad del Espíritu Santo y de una Iglesia católica puramente espiritual fundada en la pobreza; y no se trataba de un acontecimiento futuro impreciso, sino datado hacia el 1260[28]. Estas afirmaciones provocaron las reacciones del Papa, quien poco antes de morir, anuló los privilegios concedidos a las órdenes mendicantes. Muerto Inocencio IV, el nuevo papa, Alejandro IV, condenó el libro del franciscano en una bula en 1255. Este acontecimiento tuvo un gran efecto sobre la vida universitaria de Buenaventura y sobre su pensamiento. De un lado, el Papa, pese a la condena del libro, apoyó a las órdenes mendicante, conservando la posibilidad de mantener las cátedras, lo que provocó, por su parte, la refutación de tal decisión de los seculares capitaneados por Guillermo de Saint-Amour y la respuesta de los mendicantes, en especial de Buenaventura junto a Tomás de Aquino[29]. De otro lado, la

[27] Cf. J.-G. BOUGEROL, "Bonaventure de Bagnoregio et la première école franciscaine", *Carthaginensia*, 2 (1986) 161-171; D. QUAGLIONI, "Bonaventura a Parigi. Aspetti e momento della cultura universitaria a mezzo del Duecento", *Doctor Seraphicus*, 34 (1987) 35-46; R. LAMBERTINI, "Momenti della formazione dell'ideintità francescana nel contesto della disputa con i secolari (1255-1279)", en *Dalla "sequela Christi" di Francesco d'Assisi all'apologia della povertà*. Atti del XVIII Convegno internazionale, Assisi, 18-20 ottobre 1990, Centro Italiano di studi sull'Alto Medioevo, Spoleto 1992, 125-172.

[28] F. ROTOLO, "San Bonaventura e Fra Gerardo da Borgo S. Donnino", *O Theologos. Cultura cristiana in Sicilia*, 2 (1975) 263-297-

[29] "Errores de Guillermo de St. Amour acerca de los frailes mendicantes", ALEJANDRO IV, "Constitución «Romanus Pontifex de summi», 5 de octubre de 1256", en H. DENZINGER, P. HÜNERMANN

penetración de las ideas joaquinistas en la orden y la afinidad del entonces Ministro General, el muy estimado, Juan de Parma, precipitaron los acontecimientos para el joven Buenaventura[30]. Algunos hermanos pensaban que Juan de Parma retrasaba el ritmo de la orden franciscana, pero, por otra parte, era muy estimado por su intrínseca bondad. Sin embargo, su afinidad con las recientemente condenadas ideas del abad de Fiore, eran un punto débil, que provocaron que el papa le sugiriera su dimisión. Juan de Parma la aceptó, aunque muchos hermanos se mostraron muy contrariados, pero ante la firmeza del Ministro dimisionario le invitaron a que él mismo designara su sucesor. Fue así que Buenaventura fue nombrado Ministro General sin que ni siquiera estuviera presente en Roma en el momento de su elección. Era el 2 de febrero de 1257 en el Capítulo General del *Ara Caeli* en Roma, estando presente, como hemos dicho, el papa Alejandro IV. Ese año ya realiza su primera carta (encíclica) dentro de la Orden (VIII, 468) y el 12 de agosto es reconocido como Maestro *cathedratus* (regente) por la Facultad de París, junto a Tomás de Aquino.

Ya siendo Ministro General, y tras renunciar a la cátedra, se marca como objetivo el conservar la unidad de la orden[31]. Las acciones hay que entenderlas en el contexto en el que es nombrado Ministro General. De ahí que su actividad dentro de la Orden busca el preservar la unidad de la misma. Más allá de posteriores valoraciones, y tras viajar por diversas partes de Francia y Europa [1258: Rouen; 1253: Alemania, Saint-Omer, Mont-Saint-Eloi, Alvernia (octubre de 1250, Montpellier, Arles; 1260: Marseille, Provence, Carcassonne, Toulouse… en los años sucesivos via-

(eds.), *El Magisterio de la Iglesia*, cit, §§ 840-844, 370-371. D. L. DOUIE, "St. Bonaventura's Part in the Conflict between Seculars and Mendicants at Paris", en COMISSIONIS INTERNATIONALIS BONAVENTURIAE (ed.), *S. Bonaventura 1274-1974*, vol. 2, cit., 585-612. Cf. R. LAMBERTINI, *La povertà pensata. Evoluzione storica della desinizione dell'ideintità minoritica da Bonaventura ad Ockham*, Mucchi ed., Modena 2000.

[30] Cf. B. MCGINN, *L'abate calabrese. Gioacchino da Fiore nella storia del pensiero occidentale: Gioacchino da Fiore nella storia del pensiero occidentale*, Marietti, Genova 1990, 226-239. S. DA CAMPAGNOLA, *L'angelo del sesto e l'"alter Christus". Genesi e sviluppo di due temi francescani*, Laurentianum – Antonianum, Roma 1971.

[31] Cf. R. MANSELLI, "S. Bonaventura e l'ordine francescano nel sec. XIII", *Doctor Seraphicus*, 12 (1965) 39-49; R. B. BROOKE, "St. Bonaventure as Minister General", en *S. Bonaventura Francescana. Convegni del Centro di Studi sulla Spiritualità Medievale XIV*, Presso L'Acadmia Tudertina, Todi, 75-105; A. MÉNARD, "Saint Bonaventure ministre général de l'Ordre", en: F. BUSTILLO, J.-B. AUBERGER, A. MÉNARD, L. BERTAZZO, (Eds.), *1260-2010: 750 anniversaire des Constitutions de Narbonne.* Actes du colloque de Narbonne, 10 avril 2010, Études Franciscaines, Paris 2012, 267-280.

jes por Italia y Francia principalmente] empañado en su servicio pastoral, decide poner freno a los extremos que el tiempo va imponiendo en la Orden que se encarnaban tanto en la corriente espiritual influida por las ideas joaquinistas[32] y la acentuación del carácter de pobreza dentro de la Orden, como en una tendencia mundana inserta en la misma[33]. Es decisiva su intervención para poner el espíritu franciscano en el lugar eclesial que el tiempo le exigía tanto a nivel pastoral como organizativo. Durante este período, Buenaventura ha escrito multitud de sermones, en el período anterior al Capítulo general de Narbona, hacia 1259 compone sus obras *De triplici via, Soliloquium, De V festiv. Pueri Jesu, Tractatus de praeparatione ad missam, De perfectione vitae ad sorores*, *Lignum vitae* y el *Itinerarium*, en su mente y en el espíritu de las obras se deja ver la idea de edificación espiritual de los hermanos.

El 23 de mayo de 1260, día de Pentecostés, el Capítulo general de Narbona se reúne y hace públicas las denominadas Constituciones Narbonenses (*Narbonensi*)[34], hecho que sin duda tendría un gran impacto en el tema que aquí ocupa. Estas constituciones, algunas veces tachadas de lugar de refundación de la Orden franciscana, sin duda, supusieron una contribución a la reinterpretación del espíritu de la Regla en su tiempo. Una hermenéutica que tocará también la misma vida del santo Fundador y la redacción de la biografía oficial (*Legenda maior*, redactada junto a la *Legenda minor* en 1261), aprobada en la Pascua de 1266, en el capítulo de París. Se pretende una imagen unificada de la

[32] P. VIAN, "Bonaventura di Bagnoregio di fronte a Gioacchino da Fiore e al gioachimismo. Qualque riflessione su recenti valutazioni", *Antonianum*, 65 (1990) 133-160. Cf. M. LÁZARO, "La raiz joaquinista en san Buenaventura: lectura franciscana del pensamiento figurativo de Joaquin de Fiore", en A. GHISALBERTI (ed.), *Pensare per figure. Diagrammi e simboli in Gioacchino da Fiore*. Atti del 7° Congresso internazionale di studi gioachimiti, San Giovanni in Fiore, 24-26 settembre 2009, Viella, Roma 2010, 311-338. Este es un tema que el prof. Ghisalberti señala como uno de los problemas que deben ser profundizados: A. GHISALBERTI, "Il futuro de la ricerca sul pensiero di Bonaventura: problema e prospettive", *Antonianum* , 93 (2018) 329-336 (319-338).

[33] Sobre este tópico franciscano desde el Doctor Seráfico: R. LAMBERTINI, *La povertà pensata*. cit.

[34] Las Constituciones Narbonenses establecen que cada monasterio debía disponer, entre otros, de los siguientes libros: los *Libros de Novicios* (que describre las cualidades y la preparación de los candidatos); los *Inventarios y catastros de bienes* (registros trienales de los bienes del monasterio); el *Inventario y catálogo de biblioteca y archivo* (registro de los fondos del monasterio); los *Libros de benefactores* (en donde figuraban los nombres y cantidades de quienes habían cedido bienes al monasterio); y los *Necrológicos* (registros de las defunciones habidas en el monasterio). M. L. GARCÍA "A son de campana tañida, conviene saber… Escritura, claustro y mujer en el Antiguo Régimen, en R. BADAQUÍ (ed.), *Lugares de escritura: el monasterio*, Publicacions de la Universitat d'Alacant, Alicante 2016, pp. 123-152, en especial pp. 129 ss.

biografía de san Francisco como símbolo de unidad de acción pastoral y eclesial dentro de la Orden y signo de la recapitulación de las acciones desde una espiritualidad que se pueda definir en todos los lugares como franciscana, de ahí que se decrete la destrucción de las biografías anteriores, lo que provocó la reacción de los *zelanti*. Buenaventura pretende salvar a la Orden de los ataques que los hermanos recibían tanto de los conservadores de la Facultad de Teología como de los radicales de la Facultad de Artes. El amor a la Orden en una situación complicada provocó sin duda que el 24 de noviembre de 1265 fuera al papa Clemente IV a suplicarle que no hiciera efectivo el nombramiento que Su Santidad había hecho a Buenaventura como arzobispo de York. Este espíritu hace que amén de la unificación de las biografías podamos ver en esta época la redacción de ciertas obras y escritos de contenido moral y de la proposición de una *forma mentis* franciscana para su tiempo: *Collationes de decem praeceptis* (1267), *Collationes de septem donis Spiritus sancti (*1268); *Apologia pauperum* (1269). Cuando el 10 de diciembre de 1270, Esteban Tempier, obispo de Paris, redactó la célebre condena de las tesis averroístas (*Syllabus*), Buenaventura empieza a rumiar su obra culminante y magisterial: las *Collationes in Hexaemeron*.

Esta obra es el testigo de un último período en el que viaja a España, Italia y Alemania y se constituye como uno de los hombres más importantes de la cristiandad de su época, tanto por sus juicios como su gestión. En 1271 interviene posiblemente en el cónclave de Viterbo tras la muerte de Clemente IV en 1268, y, por lo tanto, tras tres años de Sede Vacante. Parece ser que sus indicaciones fueron claves en la elección del siguiente Pontífice, el papa Gregorio X (un Tebaldo Visconti, amigo de Tomás de Aquino que acababa de llegar a Viterbo y que no era aún ni cardenal). El 28 de mayo de 1273 es consagrado obispo-cardenal de Albano por el nuevo Papa. Es llamado por el Gregorio a preparar el II concilio de Lyon, que se abre el 7 de mayo de 1274. Allí predicó la unidad de las Iglesias occidentales (latinas) y orientales (griegas). Un día después de la segunda sesión del Concilio, es liberado de las responsabilidades dentro de la Orden en un Capítulo General extraordinario, sucediéndole Jerónimo de Ascoli, futuro Nicolás IV, primer papa franciscano (1288 a 1292), como Ministro General. Mientras se desarrollaba el Concilio en su cuarta sesión, el día 15 de julio murió

Buenaventura, era por la mañana cuando según cuentan las crónicas del concilio murió "el hermano Buenaventura, obispo de Albano, quien fue un hombre de una ciencia y elocuencia eminentes; hombre sobresaliente por su santidad, vida, conducta y costumbres; bueno afable, piadoso y misericordioso, lleno de virtud: amado por Dios y por los hombres. Fue enterrado el mismo día del domingo, en la iglesia de los menores en Lyon; presidiendo las exequias el Papa con todos los cardenales, y casi todos los prelados, que asistían al Concilio, y toda la Curia. El hermano Pedro de Tarentaise O.P., cardenal obispo de Ostia y futuro papa el beato Inocencia V (1276), celebró la misa y predicó sobre el tema: *Doleo super te, frater mi, Ionatha*. Se dieron muchas lágrimas y gemidos; esta gracia le concedió el Señor, de modo que quien le veía, era llevado de forma incontinente a amarlo de corazón"[35].

En el año 1434 sus restos mortales son trasladados a una nueva iglesia, dedicada a San Francisco de Asís. En este acto la tumba se abre y su cabeza aparece en un perfecto estado de conservación, un hecho que, parece ser, sin duda, avivó la fama de santidad del ya llamado Doctor Seráfico y facilitó su posterior canonización en 14 de abril de 1482 por parte del papa franciscano Sixto IV. Juan de Fidenza, el hermano Buenaventura, el sabio Doctor Seráfico, es celebrado como san Buenaventura. Su fiesta es inmediatamente incluida en el Calendario General Romano celebrándose su fiesta en segundo domingo de Julio. Es proclamado doctor de la Iglesia un siglo más tarde, en 1588, por otro para franciscano: el papa Sixto V, y con ocasión de la nueva proclamación cambia también el día de su festividad al día 14 de julio, víspera de la fecha de su muerte, al coincidir el 15 con la celebración de san Enrique. En 1962, finalmente, se proclama el 15 de julio como fiesta obligatoria (memorial) en recuerdo del día de su muerte.

[35] *Ordinatio Concilii Lugdunensis*, citado en J.-G. BOUGEROL, *Introduction à saint Bonaventure*, J. Vrin, Paris 1988, 10-11.

II. LA ESTRUCTURA DEL EDIFICIO DE LA TEOLOGÍA: SU OBRA[36]

Cuando analizamos las obras de los autores, hemos de tener en cuenta el momento histórico-literario en el que se realizaron, las técnicas académicas de la época, las necesidades que tenían que cubrirse… Y el mundo de Buenaventura se circunscribe a la escolástica: una forma de trabajar y de escribir vinculada al desarrollo de la academia y, en

[36] Para este apartado seguimos la siguiente bibliografía general, ahorramos las citas a pie de página remitiendo a esta bibliografía, señalaremos otras citas complementarias. Presentamos los trabajos en orden alfabético del apellido del autor: J.-G. BOUGEROL, "Pour des 'Prolegomena Postquam' de l'édition critique de S. Bonaventure Quaracchi 1882-1902", en M. ASZTALOS (ed.), *The Editing of Theological and Philosophical Texts from the Middle Ages.* Acts of the Conference Arranged by the Department of Classical Languages, University of Stockholm, 29-31 August 1984, Almqvist and Wiksell International, Stockholm 1986, 121-135; ID., "Pour une nouvelle édition des Sermons de saint Bonaventure", *Antonianum*, 65 (1990) 91-103; ID., "Réfléxions sur quelques sermons bonaventuriens", *Antonianum*, 62 (1987) 85-92; I. BRADY, "The *Opera Omnia* of St. Bonaventure Revisited", *Proceedings of the American Catholic Philosophical Association,* 48 (1974) 295-304 (también en P. F. FOLEY (ed.), *Proceedings of the Seventh Centenary Celebration* of the *Death* of *Saint Bonaventure, St. Bonaventure* University, New York 1974, 47-59); ID., "The Writings of Saint Bonaventure Regarding the Franciscan Order", en A. POMPEI (ed.), *San Bonaventura maestro di vita francescana e di sapienza cristiana*. Atti del Congresso Internationale per il VII Centenario di San Bonaventura da Bagnoregio, Roma, 19-26 settembre 1974, vol. I, Pontificia Facolta Teologica "San Bonaventura", Roma 1976, 89-112 (también en: *Miscellanea Francescana*, 75 (1975) 89-112); ID., "The Edition of the 'Opera Omnia' of Saint Bonaventure", *Archivum franciscanum historicum*, 70 (1977) 352-376; F. DE A. CHAVERO, "El catálogo de las obras de san Buenaventura. Estado actual de la cuestión", *Carthaginensia*, 14 (1998) 43-100; D. DELCORNO, "*Origini delle predicazione francescana*", cit.; PH. DELHAYE, "L'organisation scolaire au XII[e] siècle", *Traditio*, 5 (1947) 211-268: ID., *Pierre Lombard, sa vie, son œuvre*, J. Vrin, Paris-Montréal 1961; B. DISTELBRINK, *Bonaventurae scripta authentica dubia vel spuria critice recensita*, Istituto Storico Cappuchini, Roma, 1975; S. GIEBEN, "Per una catalogazione delle opere attribuite a san Bonaventura", *Miscellanea Francescana*, 75 (1975) 823-829; P. GLORIEUX, "L'enseignements au Moyen Âge. Techniques de méthodes en usage à la Faculté de Théologie de Paris au XIIIème siècle", *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age*, 43 (1968) 65-186; ID., "La collection authentique des sermons de saint Bonaventure", *Recherches de théologie ancienne et médiévale*, 22 (1955) 119-125; J.-M. GOGLIN, *L'Enseignement de la théologie dans les ordres mendiants à Paris au XIIIe siècle*, Ed. Franciscaines, Paris 2002; J. HAMESSE, "Évalutation critique des éditions de Quaracchi-Grottaferrata. À propos des 'Opera omnia' de saint Bonaventure", en A. CACCIOTTI, B. FAES (eds.), *Editori di Quaracchi 100 anni dopo: bilancio e prospettive*. Atti del Colloquio Internazionale, Roma 29-30 Maggio 1995, Antonianum, Roma 1997, 41-58; A. HOROWSKI, "Opere autentiche e spurie, edite, inedite e mal edite di san Bonaventura da Bagnoregio: bilancio e prospettive", *Collectanea Franciscana*, 86 (2016) 461-544; F. IOZZELLI, "Le edizioni scientifiche del Collegio S. Bonaventura di Quaracchi-Grottaferrata, en A. CACCIOTTI, B. FAES, *Editori di Quaracchi 100 anni dopo*, cit., 21-39; P. MARENESI, "L'edizione critica bonaventuriana di Qua-rachi", *Doctor Seraphicus*, 49 (2002) 13-67; ID., "Opere di san Bonaventura", en E. CAROLI, *Dizionario bonaventuriano*, cit., 89-107; ID., "The Opera Omnia of Saint Bonaventure: History and Present Situation", en J. HAMMOND, W. HELLMANN, J. GOFF (eds.), *A Companion to Bonaventure*, cit., 61-80; D. M. MONTI, "A Reconsideration of the Authorsip of the Commentary of the Book of Wisdom attri-bued to St. Bonaventura", *Archivum franciscanum historicum*, 79 (1986) 359-391; C. SCHMITT, "Le Collège Saint-Bonaventure de 1877 à 1977", *Archivum franciscanum historicum*, 70 (1977) 247-306.

especial, de una institución muy reciente, la Universidad, que al final acabó por extenderse al resto de acciones que le tocó vivir. Universidad, espiritualidad religiosa, compromiso pastoral, y responsabilidad franciscana, son elementos que hay que considerar previamente y tenerlas en la mente[37].

El siglo XIII se caracteriza entro otras cosas por ser el siglo del nacimiento de las universidades. La Universidad de París[38](*Universitas magistrorum et scholarium Parisiensis*[39]) nace de las escuelas urbanas del siglo XII, se trata en principio de una corporación de profesores y alumnos que aparece en París durante el siglo XII como complemento de la escuela de teología de Notre-Dame[40]. La aprobación del rey Felipe II Augusto a estas escuelas supuso que se reunieran los maestros y alumnos pertenecientes a estas escuelas bajo la autoridad y jurisdicción de un canciller. El privilegio real supuso la concesión del fuero eclesiástico, es decir, la posibilidad de poder ser juzgados bajo la autoridad eclesiástica y no civil. La universidad se organizó en torno a cuatro Facultades: una que era de contenido básico o general: la Facultad de "artes liberales"; y tres especializadas: derecho canónico o decretales, medicina y teología.

Los estudiantes de la Facultad de Artes se agrupaban en lo que se llamaba las cuatro *naciones*: la Nación de Picardía (los picardos), la Nación de Francia (los galos), la Nación de Normandía (los normandos) y la Nación de Inglaterra (los ingleses) sustituidos por la Nación de Alemania (los alemanes), tras la guerra de los Cien Años. Por su parte,

[37] Cf. L. PELLEGRINI, L'incontro tra due invenzioni medievali, cit.; D. QUAGLIONI, "Bonaventura a Parigi", cit.

[38] A tal efecto, véase A. BORDOY, *Enseñar filosofía en los albores de la Universidad. Estudio histórico acompañado del "Acceso de los filósofos a las siete artes liberales"*, Sindéresis, Porto-Madrid 2018.

[39] Inocencio III utiliza la fórmula "Universis magistris et scolaribus Parisiensibus" ya en 1205 H. DENIFLE, É. CHÂTELAIN (Eds.). *Chartularium Universitatis Parisiensis*, vol. I, Delalain, Paris 1880, n. 3, 62. Sobre la historia d ela Universidad parisina, cf. A. TUILIER, *Histoire de l'Université de Paris et de la Sorbonne*, vol. 1, Nouvelle librairie de France, Paris 1994.

[40] Sobre la Educación en la Edad Media cf. M. LÁZARO, "Principios educativos de la educación occidental: la Edad Media", *Revista Brasileira de Educação*, 23/2 (2018) 1-24. Doi: http://dx.doi.org/10.1590/S1413-24782018230035. No hay que menospreciar, sin embargo, la importancia que tuvo la profesionalización de los colegios que se inició ya en época de Petro Abelardo: la enseñanza se convirtió en un atractivo bien remunerado para mucha gente, con lo que se inició un círculo de crecimiento positivo en el que aumentaba la demanda y, a la vez, era necesario crear más colegios para dar salida a ésta.

las naciones estaban compuestas, excepto la normanda, por un número de provincias, que a su vez se dividían en diócesis. Al frente de los cuales estaba el rector, figura cuya autoridad chocaría con la del canciller[41].

Desde el año 1210, y hasta que en el 1231 el papa Gregorio IX, mediante la bula popularmente conocida como *Parens scientiarum*, se sucedieron una serie de reformas que dotaron a la Universidad de París no sólo de una estructura relativa a las lecciones y los cursos, sino también de los modos de acceso y grados. Pierre de Corbeil fue el primero en llevar a cabo una regulación de este tipo, en el año 1210, y en establecer los contenidos de los cursos tanto de artes liberales como de teología. Es conocida esta regulación por las precauciones que tomó con respecto a la recepción de los *libri naturali* de Aristóteles y las paráfrasis de autores islámicos traducidas al latín, pero fue en 1215, con la regulación del legado pontificio Robert de Courçon, que estos elementos adquirieron un verdadero carácter legal. La bula de 1231 es considerada, por otra parte, como la carta magna de la Universidad de París y, de hecho, tal fue su importancia que en el año 1245 se repetería casi en su totalidad para hacer lo mismo con la Universidad de Toulouse.

La Universidad de París no disponía de edificios propios, al menos en el sentido moderno del término, por lo que las lecciones (ordinarias y cursos) se desarrollaban en colegios –fundaciones piadosas que acogían a los estudiantes, en su mayoría pobres y obligados a pedir limosna– o en la sede de alguna de las abadías o instituciones religiosas de la región[42]. Hasta la época de san Buenaventura existieron unos 17 colegios, tales como el Colegio de los Dieciocho (por los el número de becarios) o de Notre-Dame. Colegio de seculares fundado en 1180 reno-

[41] En realidad, los choques y discusiones entre diferentes autoridades fueron característicos de la primera generación de universidades. En concreto, en París se inició en el último tercio del siglo XII con la venta no permitida de títulos por parte del preboste, por lo que se instauró la figura del canciller hasta que, en el año 1200, el rey Felipe Augusto suprimiría por completo la primera de las dos. Poco después los cancilleres cayeron en la misma costumbre, lo que supuso, sobre todo en los años 1209-1211, una serie de discusiones con los rectores de la Universidad de París. Internamente no fue hasta la década de 1260 que no se consiguió nombrar un primer rector de consenso, lo cual pone de manifiesto el grado de discusiones internas de la institución.

[42] La fuerza que adquirió la Facultad de Artes está vinculada, de hecho, a su establecimiento en la Abadía de Saint-Geneviève, desde la cual se impulsó su independencia con respecto de otros estudios. La Facultad de Teología estuvo en su mayoría vinculada a Notre-Dame de París, si bien antes de mediados del siglo XIII también se autorizó su salida.

vado en 1368, cuyo edificio estaba cerca del Colegio de la Sorbona (1253) o el Colegio des Bons-Enfants-Saint-Honoré, un Colegio de seculares fundado en 1208 cerca de la Iglesia de Saint-Honoré, alojaba a 13 estudiantes pobres o sin recursos. Tenían colegio la Orden de los Trinitarios (Colegio de los Mathurins, 1209), la Orden de Predicadores (Colegio de los Dominicos o Jacobinos, 1229), el Colegio de los Agustinos (1261) o el Colegio de los Cordeleros (Des Cordeliers) donde se afincarán los franciscanos, hacia 1234 y cuya construcción terminará en 1260. Además de las Universidades, las Órdenes religiosas organizaron sus propios *studia generalia*, y la curia romana instituyó algunas cátedras junto a la Sede Apostólica (en 1243). En al Universidad de París, los dominicos tenían dos cátedras y los franciscanos una.

Los estatutos establecían seis años de escolaridad para las Artes (14-20 años), en los que se seguían los estudios ya establecidos por Alcuino de York en la reforma carolingia de *trivium* (gramática, retórica y dialéctica) y *quadrivium* (aritmética, geometría, música, astronomía). Los estudiantes ya habían recibido una enseñanza básica en latín y lectura de la Biblia. Tras los estudios de Artes se realizaban ocho años de estudio de Teología, de modo que los maestros debían tener un mínimo de edad de entre 21 y 34 años respectivamente.

Concluimos este breve recordatorio del contexto universitario en el que se encontraba el Doctor Seráfico con la descripción breve y aclaradora de Josep-Ignasi Saranyana:

> "El grado de maestro en Artes se alcanzaba al terminar el primer ciclo de seis años. Antes de ser maestro, había que alcanzar el grado de bachiller, examinándose delante de tres o cuatro maestros, después de los cual comenzaba un periodo de dos años en los que se debía *leer* o lo que es lo mismo comentar, a los alumnos algunos textos asignados, e intervenir en las cuestiones disputadas que organizaba la Facultad. Al cabo de dos años como bachiller se era admitido como maestro en Artes. La Facultad de Teología tenía una organización similar: ocho años de estudios institucionales o básicos, a los que seguía el bachillerato, que duraba cuatro años dividido en tres grados: bachiller bíblico, bachiller sentenciario (debía leer las *Sentencias* de Pedro Lombardo) y bachiller *formatus*. Después de esta pasantía como ba-

chiller se recibía la licencia para enseñar y predicar. Finalmente, y como acto más bien honorífico, algunos de los que tenían la venia docenti eran elevados a la condición de maestros en Sagrada Teología

La enseñanza se impartía bajo dos formas: la *lectio* y la *disputatio*. La *lectio* podía ser *legere cursoire* (lectura previa de un libro clásico, con un comentario y una paráfrasis, sin más) y *legere ordinarie* (después de la lectura, el maestro planteaba, a propósito del texto, una serie de problemas, que trataba de resolver). La *disputatio* era una enseñanza en colaboración. Podían ser *ordinariae*, en las que el maestro mismo ponía las dificultades y las resolvía y sistematizaba; y disputaciones generales o *quodlibet*, de carácter extraordinario, que tenían lugar solamente dos veces al año (Pascua y Navidad), y en las que se debatían los temas más variados. Los *quodlibet* tenían dos actos: en el primero intervenían varios actores y un *respondens* (el maestro solo hablaba para completar o perfeccionar los argumentos del *respondens*); y un segundo acto, en el que el maestro entraba en escena, replanteaba sistemáticamente la cuestión, reformulaba las objeciones y daba su solución personal al caso. Alguna vez tenían lugar las *disputaciones magisteriales* entre dos maestros"[43].

1. Catalogación de las obras de san Buenaventura:

La monumental obra recopilatoria de la edición crítica del conjunto de escritos de san Buenaventura, la conocida *Opera omnia* de los PP. Editores de Quaracchi, constituyó un hito importante en la historia del pensamiento bonaventuriano, en particular, y escolástico y cristiano en general. Este trabajo afectó a la distribución, publicidad y recuperación del pensamiento del Seráfico, en la órbita de la elaboración de ediciones críticas que impulsó la afirmación de la "importancia de la filosofía para la consolidación de la fe" y "la excelencia del método escolástico y la autoridad que correpsonde a Tomás de Aquino", de la encíclica *Aeternis Patris* (1879) de León XIII[44]. La encíclica suponía una apuesta por el neoescolasticismo, es decir, una renovación de la escolástica que

[43] J. I. SARANYANA, *Breve historia de la filosofía medieval*, Eunsa, Pamplona 2001, 69-70.

[44] LEÓN XIII, "Encíclica «Aeternis Patris», 4 de agosto de 1879", en H. DENZINGER, P. HÜNERMANN (eds.), *El Magisterio de la Iglesia*, cit, §§ 3135-3138, §§ 3139-3140, 794-796.

incluía el impulso del tomismo y los estudios del Doctor Angélico, como no podía ser de otra manera, pero con un horizonte mucho más vasto que amplió sus fronteras a los diferentes matices, algunos de ellos de mayor peso escolástico al derivar del agustinismo y de la síntesis franciscana. El retorno consciente se vuelve también a autores, por lo tanto, tan importantes como san Buenaventura, Duns Escoto, o Suárez y a la revitalización de sus obras, tal es el caso ejemplar del Collegio S. Bonaventura, situado en Quaracchi (Firenze) con el fin principal de la preparación de la edición crítica de la obra de san Buenaventura[45] o la edición de las obras de Escoto de Vivès. Se acomete, pues, la edición crítica con la conciencia de la conveniencia de la vuelta a las fuentes histórico-doctrinales, bajo la excusa del sexto centenario de la muerte de san Buenaventura y con la clara intención de proponer su pensamiento como modelo para la cristiandad, al menos, dentro de la Orden.

Tras veinte años de trabajo (1882-1902) aparecieron los diez volúmenes de la obra ímproba de un grupo de especialistas inspirados por el trabajo de Fidel de Fanna (†1881). La edición de la *Opera omnia* se hizo bajo la base documental de la edición vaticana de 1588-1596 al que se le añaden en el estudio los diversos manuscritos. Se publicaron nueve volúmenes, a los que le sigue un décimo en el que aparecen una serie de "*dissertationes de vita et scriptis S. Bonaventurae*". En total se trata de cincuenta y cinco títulos entre los auténticos y los dudosos. De esas obras algunas se han descolgado y otras han aparecido y han sido reconocidas como auténticas. A pesar de toda la labor crítica de revisión y fijación de obras realizada por autores como B. Distelbrinck, I. Brady y J.-G. Bougerol, podemos decir de forma general que la edición de Quaracchi es una edición válida, al menos en lo que se refiere a las obras fundamentales y a los opúsculos teológicos ubicados en el volumen V, o el *Comentario de las Sentencias* (vols. I-IV). Más problemas suscitan los volúmenes VI y VII dedicados a la obra exegética. En las obras espirituales (vol. VIII) también se han planteado problemas, por ejemplo, hay quienes han negado la autenticidad bonaventuriana del célebre *De sex aliis seraphim*. En el vol. VIII también se presentan los

[45] Situado desde 1971 en Grottaferrata (Roma). Cf. M. KÖCK, "Quaracchi: la contribución franciscana a la investigación de la Edad Media", en E. CORETH, W. M. NEIDL, G. PFLIGERSDORFFER *Filosofía cristiana en el pensamiento católico de los siglos XIX y XX,* vol. 2, Ed. Encuentro, Madrid 1994, 355-360.

escritos franciscanos donde se han encontrado que ciertas obras no son auténticas de san Buenaventura y, además, que faltan cartas desconocidas en la época de la edición. En cuanto a los sermones (vol. IX), presentados algunos de forma esquemática, el principal problema lo ha constituido su agrupación, que sigue en la edición de Quaracchi la Edición Vaticana, aunque también se ha discutido la autenticidad de alguno de ellos. I. Brady, J. Beumer, J. B. Scheneyer y L. J. Bataillon han trabajado en el *corpus sermonum* de san Buenaventura, destacando, sin duda, la labor de J.-G. Bougerol quien determinó que el volumen IX tenía que elaborarse de nuevo, lo que le llevó a la elaboración de una nueva edición de los mismos. El estudioso franciscano realizó una nueva edición de los *Sermones Dominicales* (1977) reproducida en la edición *Opere di San Buenaventura* (1992), a los que sumó la edición de los *Sermones de Tempore* (1990) y los *Sermones de diversis* (1993). Como concluye Francisco de A. Chavero podemos afirmar que algunas obras como el *Comentario a las Sentencias*, las tres series de *Quaestiones disputatas*, el *Breviloquium*, el *Itinerarium mentis in Deum*, el *sermón Christus Unus omnium Magister*, los *comentarios* al libro del Eclesiastés, Evangelio de san Juan y Evangelio de Lucas, así como una serie de opúsculos espirituales y franciscano, no tienen mayores problemas de autenticidad, y se cierra el problema de los sermones en la edición crítica que se realiza rehaciendo el volumen IX de la *Opera Omnia*. Recientemente Aleksander Horowski ha realizado una puesta a punto de esta cuestión completando la catalogación de Balduinus Distelbrink de 1975.

A pesar de estos problemas críticos podemos presentar, al menos, las obras fundamentales de san Buenaventura, no en forma exhaustiva y como un catálogo, de modo que podemos dividirla según su temática en bíblica, teológica, espiritual, predicativa, franciscana. El fin no es la erudición, –como no lo es el de esta presentación–, sino la realización de una presentación que nos ayude también a "mapear" la estructura de su pensamiento (ver mapa conceptual 1: Líneas fundamentales de la teología bonaventuriana: los materiales de construcción). Para una visión de la obra bonaventuriana completa invitamos a acudir a "Schede delle opere di san Bonaventura" editado por Johannes Freyer, donde aparece de modo esquemático, unos ítems sobre las obras: el título, su

datación, la autenticidad, la estructura, los temas tratados, el contesto histórico, el genero, la técnica didáctica, el lenguaje doctrinal usado, la edición crítica, la versión italiana y, cuando cabe, el influjo y/o la importancia de la obra[46]. A partir de ahí, nosotros señalaremos, cuando aparezca por primera vez en la exposición una obra, la edición crítica (número del volúmen en números romanos: páginas)[47] y la traducción española si la hay más allá de la publicada en la B.A.C.[48].

2. La obra bíblica

Como todo teólogo de la época escolástica, san Buenaventura se vio impulsado a afrontar y estudiar la obra exegética de su tiempo. Evidentemente el comentario bíblico de su tiempo distaba del actual. Esto ha de tenerse en cuenta también a la hora de estudiar la teología dogmática. Hoy en día nos parece imprescindible el abordaje de las grandes cuestiones a través de la exégesis bíblica. Es un punto de partida incuestionable que ilumina la inteligencia y la razón de la especulación teológica y es el punto de anclaje de la metodología teológica. Pero de la misma forma que la teología dogmática actual no puede abstraerse de elementos que encierran su propia metodología tales

[46] J. FREYER, "Schede delle opere di san Bonaventura", en E. CAROLI, *Dizionario bonaventuriano*, cit., 109-136.

[47] *Opera omnia*, edita studio et cura PP. Collegii a S. Bonaventura, 10 vol., Ad Claras Aquas, Quaracchi 1882-1902: I (1882), II (1885), III (1887), IV (1889), V (1891), VI (1893), VII (1895), VIII (1898), IX (1901), X (1902).

[48] Presentamos aquí la edición de la Biblioteca de Autores Cristianos: *Obras de san Buenaventura*, edición dirigida, anotada y con introducciones por L. Amorós, B. Aperribay, M. Oromí, prol. de L. Villuendas Polo, B.A.C., Madrid 1945-1947: I (1945, 2ª ed. 1955, 3ª ed. 1968, reimpresión 2010): Breviloquio. Itinerario del alma a Dios. Reducción de las ciencias a la teología. Cristo, maestro único de todos. Excelencia del magisterio de Cristo. II (1946, 2ª ed. 1957): Jesucristo en su ciencia divina y humana. Jesucristo, árbol de la vida. Jesucristo en sus misterios: en su infancia, en la Eucaristía, en su Pasión. III (1947, 2ª ed. 1957, 3ª ed. 1972): Colaciones sobre el Hexaemeron o Iluminaciones de la Iglesia. Del Reino de Dios descrito en las parábolas del Evangelio. Tratado de la plantación del paraíso. IV (1947, 2ª ed. 1963): Las tres vías. Soliloquio. Gobierno del alma. Discursos ascético-místicos. Vida perfecta para religiosas. Las seis alas del Serafín. Veinticinco memoriales de perfección. Discursos mariológicos. V (1948, 2ª ed. 1966): Cuestiones disputadas sobre el misterio de la Santísima Trinidad. Colaciones sobre los siete dones del Espíritu Santo. Colaciones sobre los diez mandamientos. VI (1949, 2ª ed. 1972): Cuestiones disputadas sobre la perfección evangélica. Apología de los pobres. Otra compilación de obras la tenemos en *Experiencia y teología del misterio. Itinerario del alma a Dios, Incendio de amor, Soliloquio, El árbol de vida, De la vida perfecta*, edición preparada por J. Gómez Chao y J. Sanz Montes, B.A.C., Madrid 2000. Sobre la problemática de la traducción de la obra de san Buenaventura cf. M. LUZZI, "Tradurre Bonaventura: linguaggio e percezione del mondo", *Antonianum*, 93 (2018) 231-253.

como la investigación de los datos, la interpretación, la historia, fundamentos, establecimiento de doctrinas, sistematización y comunicación[49] y, por lo tanto, sería simplista reducir la teología de su *logos*, incluso en el propio acercamiento a la Biblia, y, por lo mismo, que junto a la exégesis podemos hablar con propiedad de una teología bíblica[50]; del mismo modo sería simplista reducir la teología medieval y bajo medieval a especulaciones doctrinales ajenas al aprecio y el gusto por el estudio de la Palabra de Dios[51]. De hecho, en san Buenaventura podemos apreciar el interés por el estudio de la Biblia y su comentario en particular, como el uso de la Palabra de Dios y los textos bíblicos tanto como recurso en el Comentario teológico como en la propia inspiración de la adaptación de recursos especulativos; aún más, nos podemos arriesgar a aventurar, en un teólogo de la Orden de San Francisco, que utilizaba el recurso de citas propio de su época no solo como recurso literario sino existencial[52].

Recordemos que de acuerdo con los métodos de enseñanza de la Universidad de París en la época de san Buenaventura, el bachiller bíblico debía comentar dos libros del Antiguo Testamento y dos del Nuevo Testamento en el período de dos cursos o años escolares[53]. Además el bachiller bíblico tenía su lugar protagonista por la tarde. Las mañanas eran ocupadas por las lecciones del maestro regente y el bachiller sentenciario. Empezaba la tarde con una relación inaugural (*principium*) y después la lectura. Esta exigencia escolar es el resultado del salto de los claustros a las aulas universitarias del gusto por la *lectio*

[49] B. LONERGAN, *El método en teología*, Sígueme, Salamanca 1988.

[50] B. SMALLEY, *The Study of the Bible in the Middle Ages*, 2ª ed., Blackwell, Oxford 1952.Una reflexión en J.-M. SEVRIN, "L'exégèse critique comme discipline théologique", *Revue théologique de Louvain*, 21 (1990) 146-162.

[51] Al respecto destaca el trabajo de Gilbert Dahan. Señalamos algunas obras de su intensa producción académica: G. DAHAN, *L'Occident médiéval, lecteur de l'Ecriture*, Cerf, Paris 2001; ID., *Lire la Bible au Moyen Âge. Essais d'herméneutique médiévale*, Droz, Genève 2009; ID., *Herméneutique médiévale*, Parole et silence, Saint-Maur 2009; ID., *Études d'exégèse médiévale: Ancien Testament*, Presses universitaires de Strasbourg, Strasbourg 2016. M. CHAZAN, G. DAHAN (eds.), *La méthode critique au Moyen Âge*, Brepols, Turnhout 2006; G. DAHAN, A. NOBLESSE-ROCHER (eds.), *L'exégèse monastique au Moyen Âge: XIe-XIVe siècle*. Actes du colloque international, Strasbourg, Palais universitaire, Faculté de théologie protestante, 10-12 septembre 2007, Institut d'Études Augustiniennes, Paris 2014.

[52] L. ARTUSO, "Biblia e pietà nel pensiero Bonaventuriano", en *La sacra Scrittura e i francescani*, Antonianum – Franciscan Printing Press, Roma – Jerusalem 19 113-121.

[53] Para estos temas remitimos a la obra de A. BORDOY, *Enseñar filosofía en los albores de la Universidad (1200-1240)*, cit.

de la Biblia, y ello conlleva en la exigencia académica una renovación del acercamiento a la Biblia.

En principio la *lectio* divina tiene sus raíces en la lectura patrística de la Biblia y ocupa un largo espacio que va del S. VIII al XII con Gregorio Magno[54]. Lo importante es leer la Escritura para descubrir en ella un nuevo modo de vida, escuchamos la Escritura, si obramos según ella, dice Gregorio apoyándose en Lc 8,21. Se trata de una lectura que instruye en una vida espiritual. No es una nueva interpretación teórica y especulativa, sino una lectura inserta en el contexto litúrgico. Pero existe un salto metodológico. Se estudia la Palabra de Dios en lo que dice unida a cuestiones y nociones fundamentales. Recuerda al desarrollo académico de lo que acaecía en las escuelas del renacimiento carolingio en el que comienza a desarrollarse otro método para ayudar a la lectura e interpretación de la Biblia. Se trata de la *glossa*, puede ser marginal interlineal y continua. Con el texto bíblico en el centro, las glosas van desarrollando una serie de comentarios, que pronto se convertirán en *quaestiones* teológicas, hasta que éstas pasen a independizarse del texto bíblico y a tener vida propia. Junto a esta técnica aparece otra de gran importancia que tematizó Henri de Lubac como *los cuatro sentidos* de la escritura[55]. La más lograda elaboración de esta hermenéutica, que tuvo infinitas variaciones, se expresa plenamente en el dístico de Agustín de Dacia. El sentido literal de la Escritura nos muestra los hechos históricos narrados por la Biblia, la serie de intervenciones de Dios en la historia de la salvación, pero esta historia esconde el misterio de Cristo. El sentido "*moralis*" o tropológico, mediante el cual la Escritura nos ofrece una orientación segura para regular la vida cristiana según los criterios queridos por Dios, la *anagogia*, el sentido bíblico que nos abre al conocimiento de las realidades escatológicas, objeto de nuestra esperanza. Hugo de San Víctor traza un itinerario de interpretación bíblica que siempre parte del sentido literal. En la enseñanza bonaventuriana todas estas técnicas se dejan ver, no obstante, como ya hemos dicho la entrada o el salto de la interpretación

[54] Cf. D. ROBERTSON, *Lectio Divina. The Medieval Experience of Reading*, Cistercian Publications, Collegeville, MN, 2011.

[55] La obra clásica es H. de LUBAC. *Exégèse médiévale: les quatre sens de l'Écriture*, Aubier, Paris 1959-1964. Sobre los "cuatro sentidos de la Escritura": G. DAHAN, *Lire la Bible au Moyen Âge*, cit., 199-224

exegética a la universidad supone un paso más, se pasa de la *lectio divina* a la *lectio scholastica*: a finales del S. XII y comienzos del XIII llega a su máximo desarrollo. El objetivo principal atenta, sobre todo, a las *quaestiones* que suscita la *lectio* de la Escritura, en buscar el significado de un texto según el sentido literal, sobre el que se pueda construir después la reflexión teológica[56].

En el prólogo del *Breviloquium*[57] san Buenaventura expone los criterios (dimensiones, metodología y exposición) que deben acompañarse en la exégesis bíblica[58]. Siguiendo la afirmación de M.-D Chenu, el *Prólogo* se puede entender como un tratado de hermenéutica y reflexión sobre la ciencia teológica para mostrar que la Palabra de Dios es la Escritura y no es una ciencia; y el desarrollo de tratado teológico en siete capítulos que es la obra del hombre[59]. Siguiendo a J.-G. Bougerol estos epígrafes son[60]:

1. La amplitud de la Escritura (Brevil., prol. §1): Inspirada en Juan de la Rochelle, esta dimensión señala a toda la Escritura, implica la división de los libros del Antiguo Testamento en legales, históricos, sapienciales y proféticos; división que se mantienen en el Nuevo Testamento: libros legales (los Evangelios), históricos (Hechos de los

[56] Sobre la meodología universitaria en el siglo XIII destaca l obra de Olga Weijers. No podemos señalar toda su producción que es muy vasta, y que se refleja en las colecciones publicadas en la Editorial Brepols: la colección "Comité International des Institutions et de la Communication Intellectuelles au Moyen Age (CIVICIMA)", dirigida por la profesora Weijrs y la colección "Studies on the Faculty of Arts. History and Influence (SFAHI)", dirigida junto a J. Verger y L. Bianchi. Indicamos solo algunos trabajos útiles para la comprensión de lo que estamos describiendo: O. WEIJERS, *L'enseignement des disciplines à la Faculté des arts. (Paris et Oxford, XIII-XV siècles)* Brepols, Turnhout 1997; ID., *La "disputatio" dans les facultés des arts au Moyen Âge*, Brepols, Turnhout 2002; ID., Queritur utrum. *Recherches sur la 'disputatio' dans les universités médiévales*, Brepols, Turnhout 2009; ID., *A Scholar's Paradise: Teaching and Debating in Medieval Paris*, Brepols, Turnhout 2015.

[57] V: 295-316.

[58] Más tarde lo recordaremos y expondremos brevemente para explicar las claves de su pensamiento filosófico. Cf. A. BLASUCCI, "S. Scrittura e Teologia nel Prologo del Breviloquio", en *Le scienze sacre in san Bonaventura*. Atti dell'XI incontro al cenacolo bonaventuriano dell'oasi Maria Immacolata di Montecalvo Irpino (28-30 settembre 1970), Oasi Maria Immacolata, Montecalvo Irpino, 1972, 93-119; H.-J. KLAUCK, "; M. LÁZARO, "La hermenéutica en San Buenaventura. El Prólogo al *Breviloquium*", *Anuario Filosófico*, 49 (2016) 385-399.

[59] M.-D. CHENU, *La théologie comme science au XIIIe siècle*, 3ª ed., J. Vrin, Paris 1957, 54.

[60] Seguimos de cerca J.-F. BOUGEROL, "Breviloquium. Introduction au Prologue", S. BONAVENTURE, *Breviloquium. Prologue*, Ed. Franciscaines, 1967, 19-51 e *Introduction à l'étude…*, cit., 138-142. Una lectura hermenéutica lo encontramos en E. FALQUÉ, *Saint Bonaventure et l'entrée de Dieu en théologie. La Somme théologique du* Breviloquium *(Prologue et première partie)*, J. Vrin, Paris 2000, especialmente el cap. 1: 31-52.

Apóstoles), sapienciales (las Cartas) y proféticos (el Apocalipsis). Lo importante es que san Buenaventura subraya el hecho de la diferente división existente en el relato bíblico que en otras disciplinas como es la filosofía. Hay que tener en cuenta que la división de las ciencias siempre conlleva una epistemología y una metafísica –y en este caso una teología– implícita. Por lo que al decir que la división entre Antiguo y Nuevo Testamento es la que conviene a la Escritura, está señalando la economía salutaria como el criterio fundamental. La Escritura es la voz del Espíritu Santo que proporciona la verdad salvífica como doctrina integral a la Iglesia de Cristo.

2. La longitud de la Escritura (Brevil., prol. §2): Esta dimensión representa, bajo la inspiración agustiniana, una proyección sobrenatural a la historia del mundo. El hombre contingente y limitado en el tiempo puede ver en la Escritura la dimensión auténtica del tiempo de Dios en el mundo, puede observar los tiempos de la ley de la naturaleza, de la ley escrita y de la ley de la gracia, de forma que cumple el orden creado. La historia es el contenido de la economía religiosa en el tiempo. El Doctor Seráfico desarrolla el tema agustiniano desde la *Didascalion*[61] de Hugo de San-Víctor. En el *Didascalion* presenta una especie de guía de estudio, que contiene tanto una enciclopedia de las artes, ciencias y técnicas de la época, y las reglas del arte de la lectura, que se entiende en el significado de la palabra latina *Lectio* de la que hemos hablado, en cuanto "descifrado de un texto", "Lectura" y "enseñanza". Hugo de San Víctor había realizado una puesta a punto del método de la lectura del tiempo de modo que construye a partir del texto de la Escritura una disciplina científica sobre la historia de la salvación. Se concluye que no es la lógica racional la que explica la religión de Cristo, sino los hechos registrados en la historia[62].

[61] HUGO DE SAN VÍCTOR, *Didascalicon. De studio legendi. A critical Text*, ed. Charles Henry Buttimer, The Catholic University Press, Washington 1939. Edición reciente española: *Didascalicon de Studio Legendi (afán por el estudio)*, intr., estudio preliminar, trad. y not. de C. Muñoz Gamero y M.ª L. Arribas, B.A.C.- UNED, Madrid 2011.

[62] Buenaventura se apropiará de los elementos hermenéutico-simbólicos de Hugo de San Víctor pero desde su personal impronta no solo en filosofía sino en la comprensión teológica de la sagrada Escritura. Cf. P. ROREM, "Bonaventure's Ideal and Hugh of St. Victor's Comprehensive Biblical Theology", *Franciscan Studies*, 70 (2012) 385-397.

3. La altura o sublimidad de la Escritura (Brevil., prol. §3): esta dimensión pone en sobre aviso al lector del profundo conocimiento que san Buenaventura tenía del Pseudo-Dionisio, posiblemente, a través del comentario de Hugo de San-Víctor en su *In Hierarchiam coelestem Sancti Dionysii*[63]; pero añade un elemento nuevo al comentario del Victorino y es la inserción en el fundamento de la teología divina del ejemplarismo. Efectivamente, la Escritura describe la jerarquía progresiva de las cosas: la jerarquía eclesiástica, la jerarquía angélica y la jerarquía celeste. El ejemplarismo refuerza la jerarquía, si es verdad que la filosofía demuestra las cosas, la teología ilumina y da a la filosofía una amplitud nueva, de modo que la filosofía es el espejo donde las cosas divinas son elevadas teológicamente para edificar la fe y aparece así como herramienta de la teología. La teología se funda en la fe y utiliza el elemento material de la Escritura revelada por el Espíritu Santo que tiene por objeto las cosas reveladas por la gracia y la sabiduría eterna presentadas en el arte eterno por la filosofía: ahí aparece el ejemplarismo.

4. La profundidad de la Escritura (Brevil., prol. §4): San Buenaventura ya desde su exposición del parágrafo expone de forma clara que se trata del sentido de la Escritura, aquello que va más allá del sentido literal, que es ciertamente fundamental para comprender la inteligencia y la enseñanza de la misma, pero no es la única aproximación. Disponemos de una multiplicidad de sentidos, en concreto, el Seráfico se refiere a tres: sentido alegórico, sentido tropológico y sentido analógico. En definitiva, san Buenaventura profundiza en la exégesis de su tiempo revisando los presupuestos hermenéuticos ya expuestos por Hugo de San Víctor.

5. La metodología de la Escritura (Brevil., prol. §5): La Escritura muestra el camino de la auténtica búsqueda de la realización de la verdad, la auténtica sabiduría, que no se apoya en las definiciones, propias del pensamiento racional, sino que invita a la meditación, a la devoción, a la contemplación. La trascendencia divina se "revela" como auténtico camino de verdad por encima de cualquier certitud racional.

[63] HUGO DE SAN VÍCTOR, *Super Ierarchiam Dionysii*, ed. D. Poirel, Corpus Christianorum. Continuatio Mediaevalis 178, Brepols, Turnhout 2015.

La Escritura es toda verdad, es sabiduría, fuente de la teología que la explicita, pero no es una ciencia construida por el hombre, es la Palabra de Dios dada la hombre, por lo tanto, infalible. Y en eso se empeña un franciscano: en seguir el Evangelio. Investigar –eso– ya es otra cuestión.

6. La exposición de la Escritura (Brevil., prol. §6): Investigar, explicitar lo que la Palabra de Dios dice de forma certísima, sin fallo, exponer su papel, forma parte de la teología. Se trata de saber orientar los fines de los textos para entenderlos y darlos a entender en sus proporciones justas: orientar los textos en sus fines salvíficos, en sus géneros, en los sentidos, en no forzar la escritura, en no utilizarla como coartada argumental, sino al revés, establecer conclusiones desde ellas, mirar los textos paralelos, y de establecer una línea abierta de comentario exegético antes que definir la Palabra de Dios, sobre todo, en temas dudosos.

La evolución de la técnica exegética implica también una reflexión sobre la importancia de la Escritura en la reflexión teológica. Para san Buenaventura el estudio de la Biblia supera la misma exégesis y se convierte en reflexión sobre la *sacra scriptura*, es decir, la Biblia, inspira una reflexión exegética pero es más: es la base de la enseñanza teológica de los maestros[64]. De hecho, uno de los problemas que podemos hallar en la identificación de estas obras, es que la obra se encuentra más orientada al comentario. De hecho, según Bougerol, el acercamiento que tuvo fue el de la Biblia *glossata*, es decir, el texto bíblico en el que aparecen paráfrasis y comentarios (*Biblia de littera et apparatu parisiensi*[65], 1226). En el prólogo del *Breviloquium* Buenaventura se empeña en manifestar su interés por la sagrada Escritura, del mismo modo que lo ha expuesto en el prólogo al *Comentario sobre el Evangelio de san Lucas* (*Commentarius in Evangelium Lucae*)[66]. Aquí muestra que el maestro debe trabajar bajo la luz de la gracia, estudiada y

[64] Es clásico el trabajo: C. BÉRUBÉ, "De la théologie à l'ecriture chez saint Bonaventure", *Collectanea Francescana*, 40 (1970) 5-70; trabajo que se completa en el recorrido diverso presentado por J.-G. BOUGEROL, "Une théologie biblique de la Révélation", en *La sacra Scrittura e i francescani*, cit., 95-104.

[65] *Biblio latina cum glossa ordinaria*, Facsímil de la Ed. de Estrasburgo 1480-1481, con introducción de M. T. Gibson y K. Froehlich, Brepols, Tournhout 1992.

[66] Cf. R. J. KARRIS, "St. Bonaventure as biblical interpreter: his methods, wit, and wisdom", *Franciscan Studies*, 60 (2002) 209-251.

expuesta para poder exponerla desde su autoridad como doctor y apóstol, y el alumno debe recibirla con espíritu de sumisión, dulcemente y con temor de Dios, abierto al que la gracia ilumine su estudio. Allí muestra que, para él, es básico reconocer que la doctrina revelada se encuentra en la Escritura, y que los textos de los Santos Padres y doctores son instrumentos que, en principio deben ayudar a interpretar el sentido, pero que siendo difíciles de entender, provocan en él una aclaración más sencilla de modo que se siente llamado a realizar una lectura propia añadiendo razones propias que ayuden a la comprensión de la revelación contenida en la Biblia. En segundo lugar, la Sagrada Escritura ha de ser recuperada porque, precisamente, por la dificultad los jóvenes se siente más atraídos por las *quaestiones disputadas* y los Sentencias, de corte más filosófico-dialéctico, que por la sagrada Escritura. De ahí que:

> "Y porque esta doctrina, tanto en los escritos de los Santos como de los doctores, se transmite de forma difusa y provoca que los que acceden a la Sagrada Escritura no puedan ni verla ni oírla durante mucho tiempo –a causa de lo cual los jóvenes teólogos frecuentemente aborrecen la misma Sagrada Escritura en cuanto que aparece incierta, desordenada y como una selva opaca– me rogaron los hermanos que les mostrara con mi pequeña ciencia de forma breve, en una suma, algo sobre la verdadera teología, y siguiendo sus ruegos, consentí a escribir un *Breviloquium* en el que he tratado no todos los asuntos, sino aquellos que son los más útiles, añadiendo para su comprensión algunas explicaciones según las circunstancias"[67].

En la Edición de Quaracchi aparecen en los volúmenes VI (*In Sacram Scripturam*) y VII (*In Evang. Lucae*) cuatro comentarios bíblicos del Seráfico, compuestos entre 1254 y 1257. Los Comentarios reciben el nombre de *Postillas*, nombre que deriva de la expresión: *post illa verba* con la que se iniciaba la exposición del comentario al texto. La *Postilla* supone e indica un comentario no muy amplio de diferentes cuestiones. Estos textos no están resueltos en su crítica textual y presentan problemas, es quizás la parte de la obra de san Buenaventura más oscura, en

[67] S. BUENAVENTURA, *Breviloquium*, prol. n. 6, n. 5, V: 208b (en paréntesis la trad, española marcada como en la *Opera omnia*, vol. en latino y página. I: 193-195)

consonancia con lo que acaece con estos escritos en la primera generación de la Escuela franciscana. Vamos a reseñar, no obstante, brevemente, los comentarios que son auténticos, aún con problemas, según Balduino Distelbrink:

1. *Commentarius in librum Ecclesiastae (Postilla super Ecclesiasten)*[68]: el método y la temática reflejan la obra de un Maestro con una orientación teológica que interpreta de forma original la obra de Hugo de San Víctor y reflejan una deuda intelectual con Hugo de San-Cher. Compuesta por 83 cuestiones.

2. *Commentarius (Postilla) in librum Sapientiae*[69]: tras los estudios de J.-G. Bougerol y D. M. Monti se ha resuelto concluir que esta obra, publicada en la edición de Quaracchi, es obra del dominico Juan de Varzy.

3. *Commentarius in Evangelium Ioannis (Postilla super Ioannem)*[70]: obra asegurada por la crítica textual, compuesta por 399 cuestiones cortas que siguen una lectura del texto.

4. *Commentarius in Evangelium Lucae (Postilla super Lucam)*[71]: data de un periodo inicial, pero ha sido claramente revisado con posterioridad, tal como muestra la madurez que refleja la obra que aparece en la *Opera omnia*.

5. La edición de Quaracchi añade unas *Collationes super Ioanem*[72], que se tratan más bien de notas de trabajo o esquemas de sermones. De hecho se trata de 79 esquemas seguidos de un apéndice. Plantea dudas de autenticidad por sus diferencias con el Comentario al mismo evangelio. Además parte de los esquemas se atribuye a Pedro de San Benito.

[68] VI: 1-103
[69] VI: 105-235
[70] VI: 237-532.
[71] VII: 1-604.
[72] VI: 533-634

1.3. La obra teológica

Siguiendo el método escolástico, que ya hemos descrito con anterioridad, san Buenaventura, como todo Maestro de su tiempo aborda una serie de trabajos de especulación teológica, de la ciencia de la teología.

a) Commentaria in libros Sententiarum[73]

Todo profesor inauguraba su producción con la redacción de un Comentario que se debía hacer al manual de la época, el libro de *Las Sentencias* de Pedro Lombardo, compuesto entre 1155 y 1157 y establecido como libro oficial un siglo más tarde[74]. La obra es una compilación de textos bíblicos con pasajes relevantes de los Padres de la Iglesia y muchos pensadores medievales (por citar algunos: san Agustín, Juan Damasceno, Abelardo y Hugo de San Víctor), sobre teología cristiana. Resulta interesante por la selección de pasajes, su intento de reconciliarlos donde parecen defender puntos de vista distintos, y su ordenación del material de modo sistemático. El Libro I trata de la Trinidad, el Libro II de la Creación, continúa con Cristo, el salvador de la creación caída, en el Libro III, y, por último, en el Libro IV, el sujeto de estudio son los Sacramentos, que median para lograr la gracia de Cristo.

Este manual era el texto base de las universidades medievales, desde 1220 y continuó hasta el siglo XVI, siendo aún comentado con posterioridad. De esta forma, todos los grandes maestros de la escolástica recibieron su influencia tanto en la Escuela dominicana, como la Escuela franciscana. Vemos al joven Lutero en Erfurt realizando comentarios sobre el mismo, bajo la influencia, probablemente, del comentario de Biel[75].

Entre los años 1250 y 1252, san Buenaventura redacta el *Comentario a las Sentencias* de modo que tenemos delante de nosotros un

[73] Vols. I-IV y vol. especial para índices I-IV.

[74] PEDRO LOMBARDO, *Petri Lombardi Libri IV Sententiarum*, studio et cura PP. Collegii S. Bonaventurae, Ad Claras Aquas – Ex Typographia Collegii S. Bonaventurae, Florentiam 1916. Sobre los comentarios medievales a la obra de Pedro Lombardo, cf. G. R. EVANS (ed.), *Medieval Commentaries on the* Sentences *of Peter Lombard*, vol. 1, Brill, Leiden 2002; Ph. W. ROSEMANN (ed.), *Medieval Commentaries on the* Sentences *of Peter Lombard*, vol. 2, Brill, Leiden 2010; ID (ed.), *Medieval Commentaries on the* Sentences *of Peter Lombard*, vol. 3, Brill, Leiden 2015.

[75] M. A. SOCORRO, "Gabriel Biel, Lutero y la justificación por la sola fe", *Scripta Theologica*, 30 (1998) 892.

auténtico *scriptum*, es decir un auténtico escrito redactado de la lectura que sobre la obra habría hecho san Buenaventura siendo bachiller sentenciario. No es pues, por lo tanto, una mera *lectura*, es decir, un conjunto de notas entresacadas de los oyentes. Esto significa que esta obra tiene importancia para su autor. Destacan en sus escritos las *Dubia circa litteram magistri* que los editores de Quaracchi extraen de los diferentes manuscritos. Estos comentarios tienen relación con la *Glossa* que Alejandro de Hales había realizado novedosamente al comentar a Pedro Lombardo, sin que se conformara solo con leerlo[76]. Los *Dubia* nos ayudan a poder comprender mejor la posición que el Seráfico desarrollará más tarde y constituyen, en cierta manera, su primera reflexión teológica. De ahí que podríamos afirmar que el Comentario en san Buenaventura representa aún más si cabe que en otros autores, como en Santo Tomás, una primera síntesis teológica, y de ahí que esa reflexión más profunda, aunque necesitada de posteriores reflexiones más libres, sea ejemplo a seguir entre sus contemporáneos.

Resulta interesante ver el plan de la Obra para poder comprender la disposición teológica de la época, la originalidad se encuentra siempre en la disposición al interior de cada distinción:

Libro I (48 distinciones) — *De Deo Trino et Uno*[77].
d. 1-34: la Trinidad.
d. 35-48: los atributos divinos y la acción *ad extra*
L. II (44 distinciones) — *De Deo creante, de gratia, de peccato originali, de peccato actuali*[78].
d. 1-11: fin de la creación, la angelología.
d. 12-16: la obra de los seis días
d. 17-23: la antropología.
d. 24-29. La gracia.
d. 30-44: el pecado original, el pecado actual.
L. III (40 distinciones) — *De verbo incarnato et de Christo redemptore, de virtutibus, de decem mandatis*[79].

[76] Cf. H. Ph. WEBER, "The Glossa In IV Libros Sententiarum By Alexander Of Hales", en Ph. W. ROSEMANN (ed.), *Medieval Commentaries*, cit., vol. 2, 79-108.
[77] I: 1-861.
[78] II: 1-1026.

d. 1-17: la encarnación y la cristología.
d. 18-22: la redención.
d. 23-36: las virtudes teologales y los dones del Espíritu Santo.
d. 37-40: los mandamientos.

L. IV (50 distinciones) — *De sacramentis in genere, de septem sacramentis in specie, de novissimis*[80].

d. 1: los sacramentos en general.
d. 2-6: el bautismo.
d. 7: la confirmación.
d. 8-12: la eucaristía.
d. 13-22: la penitencia.
d. 23: la extremaunción.
d. 24-25: el orden.
d. 26-42: el matrimonio.
d. 43-50: los últimos fines.

Aunque tiene una importancia menor, cabe señalar que el orden cronológico de los mismos es diferente al temático, de forma que I. Brady señala, a partir el trabajo de B. Distelbrink, que había propuesto el orden: I, II, IV, III, y de los propios Editores, el siguiente orden de composición: I, IV, II, III.

b) Los opúsculos teológicos

Lo habitual en un maestro de la universidad, como, por otra parte, es cosa lógica en el desarrollo de la madurez de cualquier pensador, es que los escritos formativos y académicos terminen siendo superados por especulaciones más libres, personales y que reflejen una mayor madurez intelectual. En la edición de Quaracchi, el volumen V es el que comporta estos opúsculos de los que vamos a hablar brevemente a continuación.

La primera obra, equivalente a la Suma de Teología de los autores contemporáneos en cuanto a la intención de ofrecer a los alumnos un conjunto doctrinal coherente, es el *Breviloquium*[81]. Redactado entorno al año 1257 es el tratado en el que el maestro franciscano toma

[79] III: 1-905.
[80] IV: 1-1067.
[81] V: 201-291.

conciencia de la ciencia teológica de manera más precisa, de ello dan fe, su estilo y sus reflexiones. Se trata, ya hemos hecho referencia a la cita con anterioridad, de presentar un trabajo que sea una herramienta útil para desentrañar la profundidad de la Sagrada Escritura, y hacerla entendible y efectiva. De ahí que se inicie con un prólogo, que hemos comentado, en el que expone un verdadero tratado hermenéutico. El *Breviloquium* pretende ser un libro, un manual privado, que usen los estudiantes de teología acompañando el manual de *Las Sentencias* de Pedro Lombardo, sin sustituirlo. La intención es presentar la doctrina fundamental bajo la forma de reflexión personal, evitando el método dialéctico lleno de argumentos enrevesados y citas que hacen, con frecuencia, perder el hilo de la argumentación; pero sin renunciar a la "intervención de la razón en el ámbito de la fe"[82]. Nos encontramos, pues, ante un trabajo con una evidente vocación didáctica.

La doctrina de la obra no es esencialmente diferente a la de los *Comentarios a las Sentencias*, pues son obras redactadas en la misma época; de hecho, se puede observar en la misma una condensación de la doctrina emanada del comentario sentenciario. Su redacción es posterior también a las cuestiones disputadas: *Quaestiones de Scientia Christi* y las *Quaestiones de Mysterio sanctissime Trinitatis.*

El *Breviloquium* se puede dividir en dos partes desiguales. 1. *El prólogo* es un tratado de hermenéutica y reflexión sobre la ciencia teológica. La Palabra de Dios es la Escritura, no es una ciencia. La Teología es la obra del hombre. La primera es infalible, la segunda no. Pero la Teología sin ser infalible, por ser una obra realizada por el ser humano, es perfecta por ser una sabiduría que va más allá del simple razonamiento. 2. Las *siete partes* que recorren el conjunto de la obra y exponen el contenido teológico:

Parte 1 (9 caps.): la Trinidad de Dios.
Parte 2 (12 caps.): el mundo, creatura de Dios.
Parte 3 (11 caps.): la corrupción del pecado.
Parte 4 (10 caps.): la Encarnación del Verbo.

[82] L. MAURO, "Introduzione generale", en S. BONAVENTURA, *Itinerario della mente in Dio. Riconduzione delle arti alla teologia*, intr.. L. Mauro, trad. S. Martignoni, O. Todisco, Città Nuova, Roma 2012, 13.

Parte 5 (10 caps.): la gracia del Espíritu Santo.
Parte 6 (13 caps.): los sacramentales.
Parte 7 (7 caps.): el Juicio final.

A su vez, los diferentes capítulos siguen un esquema común en los que domina la simplicidad: 1. Exposición de la doctrina. 2. Explicación de la misma.

Como hemos dicho, entre la redacción del *Comentario a las Sentencias* y el *Breviloquium*, san Buenaventura redacta diversas *Cuestiones disputadas*. Ya hablamos de la importancia en el método escolástico de esta estrategia escolar, es decir que se trata de la labor del *magister* cumpliendo su labor de determinar una cuestión, y proporcionar la solución de los diferentes argumentos presentados en pro o en contra de las posibles salidas de la hipótesis en discusión[83]. El volumen V de la *Opera omnia* se abre, precisamente, con la serie de tres *Quaestiones disputatae* que están escritas en su periodo universitario, es decir, entre 1253 y 1257.

Podemos datar de forma más concreta las *Quaestiones disputatae de Scientia Christi*[84] entre noviembre de 1253 y primavera de 1254, es decir, formando parte de una de las cuestiones disputadas constituyentes de la prueba prevista para obtener la *licentia ubique docendi*.

Las *Cuestiones disputadas sobre la ciencia de Cristo* –escribe Francisco Martínez Fresneda–:

> "contemplan el conocimiento creado e increado de Jesucristo, estructuradas en siete conferencias. Las tres primeras versan sobre el conocímiento de Dios. En primer lugar expone la amplitud y modos de conocimiento divino con relación a las cosas: es el saber infinito en acto. A continuación se pregunta si Dios conoce la realidad, o si ésta existe en su mente, por su semejanza o por su esencia, y concluye que Dios conoce las cosas por las formas ejemplares, que son su semejanza representativa. En tercer lugar defiende que las semejanzas ejemplares por

[83] Cf. Ch. SCHABEL, *Theological Quodlibeta in the Middle Ages. The Thirteenth Century*, Brill, Leiden-New York 2006.

[84] V: 3-43. Cf. *Cuestiones disputadas de la ciencia de Cristo*, presentación M. García-Baró, traducción J. Ortín García, introducción, notas e índices F. Martínez Fresneda, Editorial Espigas, Murcia 1999.

> las Dios conoce la realidad, no tienen distinción real en Él, sino ´solo distinción de razón. La cuestión cuarta se centra en la certeza del conocimiento humano, en el que las razones eternas influyen en el acto de conocer como reguladoras y motivas. Expuesto el saber divino y humano y su relación, la ciencia creada e increada, se aplican a Jesucristo en las tres últimas cuestiones: La sabiduría creada e increada, propias de las naturalezas humana y divina; la limitación del alma de Jesucristo para la comprensión de la sabiduría increada, aunque fue adornada con las prerrogativas de los bienaventurados, y gozó de un conocímiento excesivo; y, por último, se distingue el saber comprensivo, centrado en los objetos finitos, y el saber excesivo que se dirige al mundo de los posibles o de las cosas infinitas"[85].

Como señala Bougerol, en otra división simplificada de la obra, se trata de ir de la ciencia divina de la que Cristo goza en tanto que Dios (q. 1-4), a la sabiduría de la que goza Cristo en tanto que tiene alma humana (q. 5-7).

Por su parte, las *Quaestiones de Mysterio sanctissime Trinitatis*[86], de la misma fecha de la anterior, no ofrecen duda de su autenticidad. El escrito se distingue por su técnica de exposición. Después de probar en dos artículos la existencia de Dios como una verdad de la que no se puede dudar y de que la Trinidad es objeto de fe, Buenaventura estudia los atributos divinos estableciendo su verdad y manifestando, más tarde, su conveniencia con la pluralidad de personas. La estructura de las cuestiones no es la usual, puesto que mientras que lo habitual es que la cuestión sea el último elemento en aparecer, aquí es el artículo en el que se desarrolla toda la especulación, como ocurrirá en la *Suma Teológica* de santo Tomás de Aquino. De esta forma se estudia la unidad de Dios (q. 1), y la Trinidad: la pluralidad de personas (q. 2), y sus atributos: la simplicidad (q. 3), la infinitud (q. 4), la eternidad (q. 5), la inmutabilidad (q. 6), la necesidad 8q. 7) y la primacía (q. 8).

Las *Quaestiones de perfectione evangelica*[87] presentan algunos problemas en ciertos textos, lo que ha provocado diferentes recensiones y

[85] Ibid., 24.
[86] V: 45-115.
[87] V: 117-198.

estudios tras la publicación de la *Opera omnia*. Estas cuestiones tienen un carácter ciertamente especial, toda vez que se circunscriben a las controversias entre los maestros seculares y las órdenes mendicantes, a las que hemos hecho mención al hablar de la vida de san Buenaventura. Recordemos que la polémica viene suscitada por la pretensión, capitaneada por Guillermo de Saint-Amour, de permitir tan solo una cátedra en la Universidad de París para Menores y Dominicos. En esta situación Buenaventura tiene problemas, antes de ser Ministro General, de reconocimiento por parte de los seculares, lo que no le impide cumplir con el cargo de maestro-regente y escribir para la ocasión esta Cuestión disputada que trabajará a partir del curso 1255-1256. La cobertura teológica que desarrolla la cuestión responde a la pretensión de Guillermo del Santo Amor (Saint-Amour) de afirmar que la pobreza de los mendicantes es contraria al Evangelio. Buenaventura defenderá la tesis de que los votos religiosos tienen un fundamento teológico y evangélico incuestionable, ya que la perfección cristiana supone la asunción externa e interna del amor de Jesucristo. San Buenaventura analiza los votos evangélicos religiosos y afirma que la pobreza no solo implica un acto de perfección cristiana común, sino supone un acto que desbordante, o es que ¿no sobrepasa la misma exigencia evangélica el vivir pobres (mendigar el pan de forma real)? (q. 2). La castidad (q. 3), la obediencia (q. 4), son valores que han vivido los santos como san Francisco cuya vida ha sido avalada por el propio Papa, y cuyos fundamentos bíblicos, canónicos y razones teológicas son incuestionables.

Tras los escritos del periodo universitario, un opúsculo, pequeño, por breve, pero de una profundidad insondable reclama nuestra atención. Se trata de un escrito que conoce la riqueza teológica del profesor universitario y la vivencia religiosa de un franciscano que camina en la experiencia del crucificado, tras las huellas del fundador, en el proceso de búsqueda de la *forma mentis* franciscana como lugar de realización personal y ejemplo de seguimiento de Cristo y la contemplación divina. Se trata de la obra *Itinerarium mentis in Deum*[88].

De este pequeño opúsculo podemos afirmar que es una de sus obras de más riqueza espiritual y especulativa y un ejemplo de las relaciones

[88] V: 295-316.

entre filosofía y espiritualidad en la madurez del quehacer medieval. En fin, una obra de síntesis fecunda: partiendo de las raíces del pensamiento medieval se enuncia una metafísica nueva. No la metafísica "nueva" en el sentido aristotélico (que era la "nueva filosofía" del siglo XIII), sino en el sentido de la perspectiva que se enuncia, y que da un giro en la especulación de corte platónico, dominante en la época medieval. Esta es una perspectiva de este opúsculo que con frecuencia se olvida en aras a su riqueza espiritual[89], cosa que no tiene porqué suceder, pues ambos aspectos van integrados.

El *Itinerarium* es, en verdad, uno de los escritos más conocidos del Doctor Seráfico[90] y que se ha llegado a calificar, al poco tiempo de su publicación, como el de más valor de los que se ha escrito en la literatura. Un reconocimiento que perdura en nuestros días. Su actualidad y relevancia es rica y variada en sus motivos, haciéndole, por lo tanto, una obra idónea para nuestro propósito. Y es que en este contexto del que venimos hablando –el de las significaciones filosóficas, teológicas y espirituales–, si hay una obra en la que se reflejen estas significaciones, esta es el *Itinerarium mentis in Deum*. Este opúsculo, escrito en la madurez de su pensamiento, refleja toda la potencia del pensamiento bonaventuriano en relación a sus a) fuentes filosófico-teológicas (agustinianas y dionisianas), b) sus inquietudes espirituales (franciscanas) y c) sus temáticas (filosóficas, teológicas y espirituales).

Nos encontramos ante una obra que Buenaventura escribe tras, como él mismo describe, meditar sobre san Francisco de Asís en el monte Alverna. Busca, al escribirlo, encontrar la verdadera sabiduría: "Porque por las seis alas bien pueden entenderse seis iluminaciones suspensivas, las vuales, a modo de ciertos grados o jornadas, disponen el alma para pasar a la paz, por los extáticos excesos de la sabiduría cristiana"[91].

---

[89] O. GONZÁLEZ, *Misterio trinitario y existencia humana*, Rialp, Madrid 1966, 229.

[90] Una curiosidad que refleja su trascendencia es su traducción al japonés, cf., S. BUENAVENTURA, *L'Itinerarium mentis in Deum*, trad., introd., not. y com. H. NAGAKURA, Sohbunsha, Tokyo 1993.

[91] "Nam per senas alas illas recte intelligi possunt sex illuminationum suspensiones, quibus anima quasi quibusdam gradibus vel itineribus disponitur, ut transeat ad pacem per exstaticos excessus sapientiae christianae", SAN BUENAVENTURA, *Itinerarium mentis in Deum*, incipit, n. 3, V: 295b.

El objetivo de la obra es la sabiduría cristiana desde el espíritu franciscano; el autor es un franciscano de gran profundidad teológica y el resultado es una obra que busca el camino espiritual del hombre para alcanzar la sabiduría divina desde esquemas filosófico-teológicos muy claros. La relación entre filosofía y espiritualidad se hace muy patente: la espiritualidad seráfica está enraizada en el hombre que busca comunicarse con Dios[92]. Este camino extático lo puede explicar desde los esquemas filosóficos platónicos de los que dispone. Y todo ello desde un espíritu franciscano profundo. Todo lo que apuntamos en la primera parte del estudio se sintetiza en el *Itinerarium* de manera paradigmática: sabiduría, franciscanismo, espiritualidad y especulación filosófico-teológica.

Todo cristiano busca a Dios. No se trata tanto de comprenderlo –pues Dios desborda al ser humano por definición[93]–, como de comunicarse con la fuente de su existencia. Además, acercarse a la comprensión y explicación del misterio divino es cosa de la labor propia de la ciencia teológica y propia de los profesores universitarios. San Buenaventura había afrontado ese reto en sus obras más académicas. Como hemos visto, en los *Commentaria in Quattour Libros Sententiarum Magistri Petri Lombardi*, su primera síntesis teológica, realiza ya esta aproximación especulativa (el libro I lo dedica a *De Deo Uno y Trino*). En otro libro académico como es el *Breviloquium* (obra académica dedicada a sus alumnos) consagra la primera parte a explicar la Trinidad de Dios. También en las *Quaestiones disputatae VIII de mysterio Trinitatis*, del mismo período universitario que los tratados anteriores, se pregunta sobre la expresión trinitaria de Dios. Todos estos tratados universitarios responden a las exigencias de un teólogo. Pero el cristiano, el franciscano, es algo más que un teólogo. Y las necesidades también varían. No cambia el objetivo, sino el método. A estas exigencias responde el *Itinerarium*.

[92] M. LÁZARO, "Filosofía e Espiritualidad en el *Itinerarium mentis in Deum* de San Buenaventura", *Revista Portuguesa de Filosofia*, 64 (2008) 105-136.

[93] La comprensión completa de Dios es, de hecho, una de las cuestiones problemáticas de la época, como queda patente en los artículos 36, 211, 215 y 216 de la condena parisina de 1277: no es posible, de un lado, llegar a la comprensión por esencia de Dios, pues ello supondría una mezcla con lo material o una reducción de su ser al entendimiento humano; y tampoco debe ser posible, en contrapartida, un alejamiento completo de éste que tan sólo nos permita obtener conocimiento desde la Revelación.

La búsqueda de Dios en este opúsculo, su comunicación, responde al espíritu franciscano. Como indica Ph. Boehner, "el *Itinerarium* es una de las obras que mejor testimonian que la fuente profunda de la experiencia espiritual de san Buenaventura es propiamente franciscana"[94]. Y no es menos cierto que para explicar sus experiencias franciscanas y espirituales utiliza los esquemas filosóficos que ha elaborado en sus síntesis universitarias: la filosofía de corte platónico por las vías de san Agustín y del Pseudo-Dionisio[95]. De hecho, esta obra muestra privilegiadamente estas fuentes filosóficas. Varios autores reconocen esta afirmación que quisiera recordar aquí. Es el caso de J.-G. Bougerol quien afirma, presentando esta obra, que "Buenaventura ha conseguido la síntesis de los esquemas dionisianos y del auténtico pensamiento de Agustín" [96]. Del mismo modo, Henry Duméry, en la introducción a la traducción francesa del *Itinerarium*, afirma que: "Es san Buenaventura quien me ha hecho descubrir a Dionisio y a Plotino" [97]. Postura que ratificó C.-A. Bernard cuando afirma que el influjo de san Agustín y el Pseudo-Dionisio se evidencian de modo privilegiado en este opúsculo bonaventuriano[98].

La obra se estructura de la siguiente manera:

- *Prólogo*: donde tras invocar a Dios se realiza una evocación al monte Alverna y en esa imagen de ascensión se justifica el plan de la obra. Se afirma la premisa fundamental del amor de Cristo y se introduce el símbolo de las seis alas del Serafín, principalmente.
- *Capítulo primero*: grados de elevación a Dios y contemplación de Dios *por* sus vestigios en el universo. San Buenaventura señala que la felicidad del hombre reside en la búsqueda del Bien de Dios. Para ello propone tres grados de ascenso: 1) la meditación

[94] Ph. BOEHNER, "Introduction", en St. BONAVENTURE, *Itinerarium mentis in Deum*, ed., trad y not. por Ph Boehner, Franciscan Institute, New York 1956, 11.

[95] J.-G. BOUGEROL, "L'aspect original de l'*Itinerarium mentis in Deum* et son influence sur la spiritualité de son temps", *Antonianum* 52 (1977) 309-325.

[96] J.-G. BOUGEROL, *Introduction à saint Bonaventure*. cit. 216.

[97] H. DUMÉRY, "Introduction", en S. BONAVENTURE, *Itinéraire de l'esprit vers Dieu*, texto de la edición de Quaracchi, intr., trad. et not. de H. Duméry, 7º ed., J. Vrin, Paris 1994, 7.

[98] C.-A. BERNARD, "Saint Bonaventure lecteur de Denys dans l'*Itinerarium Mentis in Deum*", *Studies in Spirituality* 1 (1991) 32-33.

sobre el mundo sensible; la reflexión del alma sobre ella misma; y la contemplación del Trascendente.

- *Capítulo segundo*: contemplación de Dios *en* sus vestigios a través del mundo sensible. De entre lo expuesto podemos destacar la aprehensión del mundo por la sensibilidad mediante tres operaciones (*percepción* por la similitud de lo abstracto; *placer* y la proporción implica lo anterior; y el *juicio*, filosofía de la relación) y las analogías trinitarias de los tres actos anteriores: 1) semejanza que nos lleva a la imagen de Dios en el Verbo; 2) que nos reenvía a las relaciones del Padre y el Hijo; y 3º la relación incluida en el juicio que nos dirige a las razones eternas. La teoría de la iluminación adquiere en este momento un papel importante así como la del expresionismo universal.

- *Capítulo tercero*: contemplación de Dios *por* su imagen grabada en nuestras facultades naturales. Implica una mirada del ama hacia sí misma, una interiorización que supone una trinidad psicológica: 1. La *memoria*: tiempo de eternidad, transcendencia de lo inteligible sobre lo sensible; 2. La *inteligencia*: unión de la Verdad eterna; 3. La *voluntad*: el absoluto se implica en el juicio moral. San Buenaventura utiliza la trinidad psicológica en analogía para el conocimiento de la Trinidad divina y realiza también una digresión sobre la división de la filosofía.

- *Capítulo cuarto*: contemplación de Dios *en* su imagen reformada por los dones de la gracia. Señala los obstáculos que se presentan a la vida interior, sobre todo, los representados por la seducción de lo sensible y apela a la mediación reparadora de Cristo para encontrar la *cointuición* tras la caída. Habla de las virtudes teologales y de los tres actos de la jerarquización interior, los sentidos de la escritura y la trascendencia de la caridad. Si el anterior capítulo era más filosófico este es más teológico.

- *Capítulo quinto*: contemplación de la unidad divina *por* su primer nombre: el Ser. Presente el doble nombre de Dios: Ser y Bien y habla de la idea de Ser de Dios, la oscuridad del Ser infinito y de la fuente de la iluminación. Se habla también de la deducción de los atributos divinos.

- *Capítulo sexto*: contemplación de la bienaventurada Trinidad *en* su nombre: el Bien. En este capítulo se desarrolla la idea de la "cointuición" de la Trinidad mediante el valor del Bien. Dios difunde su Bien y rebasa los contrarios llevándonos al misterio de la Encarnación: el Verbo encarnado Jesucristo que es la Suma de la dialéctica.
- *Capítulo séptimo*: sobre el éxtasis místico, en el que nuestra inteligencia está en reposo, mientras que nuestro fervor entra en Dios. Se supera lo sensible y el propio pensamiento, se entra en Dios por Cristo, primando la unción afectiva sobre las funciones intelectuales. Se trata de la noche mística donde se puede mirar cara a cara, llegar a la visión beatífica.

Otra obra realmente interesante es el conocido como *De reductione artium ad theologiam*[99], cuyo título es, en realidad, artificial, pues no se corresponde a las primeras palabras del tratado. El origen del tratado se atribuye a un sermón dado a los estudiantes entre 1255 y 1257. Eso explica que esté estructurado siguiendo el método medieval, especialmente las exigencias del método *divisio/reductio*. En esta obra, utilizando este método, san Buenaventura hace gala de su expresionismo metafísico-teológico. La luz fontal ilumina todas las luces de todas las ciencias que tienen algo que decir y expresar (*divisio*), pero todas ellas nos muestras en un proceso reductivo la teología y en especial la teología de la Escritura, de modo que pueda el hombre ir de la ciencia a la sabiduría, como una nueva propuesta interpretativa del *itinerario* del hombre (*reductio*)[100].

[99] V: 319-325. Cf. F. GNEO, "La 'Reductio artium ad theologiam' secondo S. Bonaventura", en *Arts libéraux et philosophie au Moyen Âge*. Actes du IVe Congrès international de Philosophie médiévale (Université de Montréal, 27 août-2 sept. 1967), Institut d'Études médiévales – J. Vrin, Montreal – Paris 1969, 631-638; G. H. ALLARD, "La technique de la 'reductio' chez Bonaventure", en *S. Bonaventura 1274-1974*, cit., 395-416; J. A. W. HELLMANN, "Überlegungen zur Bonaventuras reductio ad Theologiam", *Franziskanische Studien*, 56 (1974) 215-221; M. LÁZARO, "Sabiduría y Reducción en san Buenaventura: un modelo medieval de comprensión frente a la complejidad", *Daimon*, Extr. 2 (2008) 317-325.

[100] S. M. COLBERG, "Reductio as Pattern and Journey in Bonaventure", *Nova et vetera. The English edition of the international theological journal*, 12 (2014) 675-700.

4. La obra predicativa: los sermones

Legere, *disputare*, *praedicare* constituían tres actividades principales en la Universidad. Eso ha propiciado que se hayan conservado sermones de muchos escolásticos. La predicación era parte de su actividad académica, junto a la lectura de la *Sacra Pagina*, las *Sentencias* y las obras que se comentaban en las cátedras. Alain de Lille, a la sazón rector de la Universidad y autor de la *Summa de arte praedicatoria*[101] definía la predicación como "una enseñanza pública y colectiva de las costumbres y de la fe, apoyada sobre la razón y apoyada por las fuentes de la autoridad, en vistas de instruir a los hombres"[102], consciente, como señala Silvia Serventi, de que "los alumnos pasaban la mayor parte del tiempo predicando"[103].

El género de la predicación, que se visualizó en la producción de las artes de predicación[104], era muy afecto a san Buenaventura[105] y no únicamente por su labor docente universitaria, él estaba convencido que este género era el que la Iglesia esperaba de los hermanos franciscanos, pues no en vano una de las funciones principales había de ser predicar la conversión. Efectivamente, la predicación del evangelio no solo era la actividad apostólica que caracterizaba a la Orden de los Menores, sino que fue el dinamismo que impulsó toda su transformación y evolución. El "*poenitentia predicanda mandatum*"[106] que recibe san Francisco y los primeros frailes[107], evolucionó con el tiempo, hacia un servicio eclesial

[101] En *Patrologiae cursus completus. Series Latina*, vol. 210, J.-P. Migne, Paris 1855, cols. 109-198a

[102] Ibid., 109.

[103] S. SERVENTI, "La predicación y las *artes predicandi*", en U. ECO (ed.), *La Edad Media, II. Catedrales, caballeros y ciudades*, F.C.E., México 2018, 437.

[104] Al respecto ver el epígrafe "Introducción: algunas notas contextuales al *Ars praedicandi* de Alfonso de Alprão", en M. LÁZARO, J. F. ALONSO, "El *Ars praedicandi* de Alfonso de Alprão: introducción y traducción (1)", *Revista Filosófica de Coimbra*, 43 (2013) 210-239.

[105] Cf. N. BÉRIOU, "Medieval Sermons and St. Bonaventure's Sermons", en A. CIRINO, J. RAISCH (eds.), *A Pilgrimage through the Franciscan Intellectual Tradition*, Franciscan International Study Centre, Canterbury 2008, 255-268. Un catálogo de las *artes praedicandi* medievales en S. WENZEL, *Medieval* Artes Praedicandi. *A Synthesis of Scholastic Sermon Structure*, University of Toronto Press, Toronto 2015.

[106] SAN BUENAVENTURA, *Legenda maior sancti Francisci*, cap. 3, 10. VIII: 512b.

[107] Recordamos que la *Regla Bulada* 9, 1-4 trata sobre la predicación de los hermanos, en el que en los vv. 3-4 se trata del contenido de dicha predicación cuya finalidad es pastoral, según el v. 3 "*ad utilitatem et aedificationem populi*": "El fin de la predicación no es predicarse a sí mismo, ni hacer gala de muchos conocimientos y recursos de sabiduría humana sino, ante todo, buscar el provecho y

(un ministerio), que se refleja en un capítulo de la propia regla. Es en el ejercicio de este ministerio en el que hay que encuadrar el ejercicio del estudio. Esta misión apostólica hace que la dicotomía existente entre escuela y claustro terminen rompiéndose en san Buenaventura de forma que se presenta la escuela y la cultura como uno de los valores positivos de la santidad, siendo él mismo testigo de ello. Se trata, pues, de ejercer un ministerio dentro de la Iglesia, investidos de su autoridad y de esta forma enviados por el mismo Cristo, que se constituye en el único objetivo e impulso mediante su espíritu del mismo.

El sermón medieval temático comprendía diversas partes que en general podrían resumirse en las siguientes: tema, oración inicial y protema, introducción al tema, declaración y confirmación de las partes, amplificación y conclusión[108]. Podemos simplificarlas siguiendo, de una forma muy sintética, a J.-G. Bougerol[109], en una estructura de cuatro pasos:

1. *El tema*: alimenta el sermón y suele tener un fundamento bíblico con una cita exacta.

2. *El protema*: una vez enunciado el tema, el predicador cita un segundo texto de la palabra de Dios. El protema permite resolver la dificultad de añadir una oración al tema, cuando no tiene porqué encontrarse en el texto dicha oración. Recordemos que el Sermón es una obra religiosas y exige, pues, pedir la ayuda e intercesión de Dios y realizar su alabanza.

3. *La división del tema*: se vuelve a anunciar el tema y se realiza una a) introducción: reprender le tema por argumentación y fórmulas elegidas; b) división: diferente según el auditorio, si es universitario se extrae del mismo texto (género *intra)*, si es el pueblo, el tema se divide desde consideraciones exteriores al texto. La belleza y en ella el orden es muy importante; c) Declaración y confirmación de las partes.

---

la edificación del pueblo". F. URIBE, *La regla de san Francisco*, Universidad de Murcia – Instituto Teológico de Murcia O.F.M., Murcia 2007, 263.

[108] R. ANDERSSON, *Constructing the Medieval Sermon*, Brepols, Turnhout 2007.

[109] J.-G. BOUGEROL, *Introduction à l'etude…*, cit., 193-199.

4. *Desarrollo del tema*: obedece a ocho reglas precisas: 1) El predicador puede remplazar el texto de la Escritura por sus definiciones, su descripción o su explicación; 2) cada parte puede dividirse a su vez, por procedimientos dialécticos o retóricos; 3) utilización de argumentaciones para desarrollar el tema; 4) el predicador puede apelar a las autoridades concordantes; 5) a partir de la misma raíz, el predicador compone o hace derivar la división (utilizando por ejemplo gradaciones ascendentes); 6) puede explicar las metáforas de la Escritura mostrando las propiedades reales de las cosas significadas y aplicándolas de modo práctico para instruir al auditorio; 7) se trata de un desarrollo de la regla anterior, realizando una lectura de los sentidos espirituales; 8) por último, cuando el predicador ha elegido un tema mora, lo desarrolla frecuentemente utilizando principios metafísicos.

Como hemos señalado anteriormente, la labor de catalogación de los sermones ha sido ardua. Los Editores del Colegio San Buenaventura de Quaracchi habían publicado en 1901, en el último volumen de la *Opera omnia* (tomo IX), los sermones que juzgaron que eran auténticos[110]. Pasado cien años se ha realizado una nueva edición crítica de los mismos a partir de los trabajos desde el principio de siglo XX[111]. El resultado es la edición de tres series de sermones auténticos, de modo que podemos dividir los sermones bonaventurianos, siempre siguiendo a J.-G. Bougerol[112], en:

- *Sermones Dominicales*[113]: este *corpus*, de gran importancia en el trabajo predicador del Seráfico, se trata de una recopilación de esquemas de sermones realizados con el fin que mencionan. En

[110] En la *Opera omnia* se dividen en *Sermones de tempore* (IX: 23-461), *Sermones de sanctis* (IX: 463-631), *Sermones de B. Virgine Maria* (IX: 633-721) y *Sermones de diversis* (IX: 723-731).

[111] J.-G. BOUGEROL,. Este trabajo sobre la obra predicadora de Buenaventura ha sido trabajoso y minucioso. Señalamos algunas obras que muestran este itinerario intelectual: P. GLORIEUX, "La collection authentique des sermons de saint Bonaventure", *Recherches de théologie ancienne et médiévale*, 22 (1955) 119-125; J.-G. BOUGEROL, "A propos des manuscrits des sermons de saint Bonaventure", *Bulletin de philosophie médiévale*, 8-9 (1966-1967) 121; I. BRADY, The authenticity of two sermons of Saint Bonaventure", *Franciscan Studies*, 28 (1968) 4-26.

[112] J.-G. BOUGEROL, "Pour une nouvelle edition des Sermons de Saint Bonaventure", *Antonianum*, 62 (1987) 85-97.

[113] *Sermones dominicales*, ad fidem codicum nunc denuo editi, studio et cura Iacobi Guidi Bougerol. Grottaferrata: Collegio S. Bonaventura, Padri Editori di Quaracchi, 1977.

la edición de Bougerol, primera de la serie, se presentan 50 sermones modelos.

- *Sermones de Tempore*[114]: se trata en la edición de Bougerol de 269 esquemas contenidos en el manuscrito de Milán, Ambrosienne A 11 sup. Reciben el nombre de "*Sermones de tempore*", puesto que fueron pronunciados bien en domingo, bien en una fiesta del Señor.

- *Sermones de diversis*[115]: tercera serie de la nueva edición crítica, se trata de 62 sermones auténticos de 63 manuscritos, pro-nunciados bien en domingo, o bien por la fiesta de santos. Un conjunto de sermones, muchos de ellos universitarios de gran valor en la historia de la predicación y del franciscanismo. En ellos se ven todos los recursos universitarios, como la teoría de la iluminación, entre los que destaca el sermón universitario de contenido teológico.

Señalamos también los conocidos como *Sermones teológicos*. Se trata de una serie de escritos insertos en la *Opera omnia* en el volumen V dedicado a la obra teológica y que expresan lo que hemos dicho sobre la importancia del sermón en la labor teológica. En esta serie podríamos señalar el ya citado *De reductione artium ad theologiam*, pues no deja de ser un sermón universitario. De entre los diversos sermones destaca *Christus unus omnium magister*[116], un sermón de especial significación, compuesto hacia el 1250, en el que se presenta la temática cristológica del Verbo increado, encarnado e inspirado, que tematizará posteriormente en las *Collationes in Hexaemeron* –que en ocasiones toma aspectos propios de los sermones[117]– visto aquí como la fuente de conocimiento. Cristo es el Maestro por excelencia, el verdadero maestro que actúa en nombre de la gracia divina. Junto a estos encontramos los siguientes que enumeramos a continuación: *De Trinitate* (ca. 1254-

[114] *Sermones de tempore. Reportations du manuscrit Milan, Ambrosienne A 11 sup.*, ed. J.-G. Bougerol, Éditions Franciscaines, Paris 1990.

[115] *Sermones de diversis*, nouvelle édition critique para J.-G. Bougerol, 2 vols., Éditions Franciscaines, Paris 1993.

[116] V: 567-574.

[117] K. L. HUGHES, "St. Bonaventure's 'Collationes in Hexaëmeron': fractured sermons and protreptic discourse", Franciscan Studies, 63 (2005) 107-129.

1257)[118], *De regno Dei* (ca. 1253-1256)[119], *De corpore Chisti* (1257)[120] y *De plantatione paradisi* (ca. 1273)[121], del cual se tiene duda de su autenticidad, algunos autores lo atribuyen a Pedro de Juan Olivi. Distelbrink se inclina por la autoría de un auditor del Doctor Seráfico.

Dentro de la obra de la predicación y en íntima conexión con la obra teológica, sin ser exactamente una obra de exposición teológica, aunque sea sistemática y muy profunda, podemos mencionar el género nuevo de las *Collationes*. Las colaciones se pueden entender de dos formas. Una como un género que siguen reglas establecidas por la Universidad, y que aparecen en los propios sermones, se trataría de retomar por la tarde un sermón pronunciado por la mañana. Otra, tendría un significado más cercano al moderno de "conferencia", ya utilizado por Hugo de San Víctor y es al que nos referimos ahora. El momento en el que escribió las tres colaciones es el previo a de las condenas parisinas, ya en la última década de su vida, entre 1264 y 1274, en su oficio de predicador en medios universitarios de Paris, Montpellier y Bolonia. En estas conferencias toma partido frente a las exageraciones del aristotelismo averroísta de los maestros de artes y el peligro que supone para la ciencia toelógica y los jóvenes teólogos. Su posición no "significa negar la racionalidad que supone la entrada del pensamiento del gran filósofo griego, isno que ese se constituya en único paradigma de racionalidad"[122].

Las *Collationes de decem praeceptis*[123], no son en sí una obra de san Buenaventura, sino notas tomadas por los alumnos, es decir, apuntes (*reportationes*), pero apuntes oficiales, de modo que el Maestro los podía publicar, tras su supervisión y revisión, como obra suya. Pronunciadas entre el primer domingo de cuaresma y el domingo de pascua de 1267. Es la primera obra contra la doctrina que se había introducido en las aulas, sobre todo de la Facultad de Artes, y se iba imponiendo y suscitando polémica. Con ella abra las hostilidades, se

[118] V: 535-538.
[119] V: 539-553.
[120] V: 553-566.
[121] V: 574-579.
[122] M. LÁZARO, "El 'Hexaëmeron' de san Buenaventura en la polémica contra los aristotélicos", en F. LEÓN (coord.), *Las ocndenas de Aristóteles en la Edad Media latina*, Kyrios, Valencia 2013, 77.
[123] V: 507-532.

trata de orientar al auditorio. La obra queda orientada desde la primera frase de la Colación 1: "Si quieres entrar en la vida, observa los preceptos"[124]. Critica las nuevas ideas filosóficas, repasa la polémica judía y defiende los dogmas trinitarios y eucarísticos del cristianismo, examina la principal luz del cristiano que es la religiosa, no la moral y, por último, realiza una reflexión desde la caridad.

En las *Collationes de septem donis Spiritus Sancti*[125], el maestro universitario ejerce de Ministro de la Orden franciscana, imponiendo con maestría una orientación teológica en la que ataca las pretensiones racionalistas de los maestros filósofos de la Facultad de Artes. Se trata de apuntalar las virtudes del agustinismo franciscano, pero también de los estudios teológicos en la Universidad de París. Así inicia su periplo del 26 de diciembre de 1267 denunciando la moral de los filósofos, una crítica que provocó la reacción contra las tesis condenadas por el obispo Esteban Tempier. Exponiendo la teología del Verbo unida a la de la Gracia va exponiendo los dones que el espíritu regala al hombre que la recibe y responde en sintonía: el don del temor de Dios, de la piedad, de la ciencia, de la fuerza del consejo y de la inteligencia que nos lleva a la prudencia coronan con el don de la sabiduría que edifica la casa de Dios y que tiene en Cristo su paradigma.

Las más célebres son las *Collationes in Hexaemeron sive Illuminationes Ecclesiae*[126]. La situación del averroísmo latino con Sigerio de Brabante y la inclusión de las doctrinas en París se había encrudecido. La Escuela franciscana, muy apegada al agustinismo, se resistía a los postulados averroístas y a sus nefastas consecuencias teológicas. San Buenaventura reprende el camino de recordar la auténtica sabiduría cristiana que ha de ser alimento del cristiano y de cualquier especulación. Esta tarea exige de él inteligencia y corazón, exposición clara y atrevida. Posiblemente se pronunciaran entre el 9 de abril y el 28 de mayo de 1273 en París, y la necesidad hace virtud. Las colaciones serán de gran claridad para trazar las grandes líneas de la sabiduría cristiana, contra las doctrinas nuevas erróneas y adversarias el antídoto es claro:

[124] "Si vis ad vitam ingredi, serva mandata", SAN BUENAVENTURA, *Collationes de septem donis Spiritus Sancti*, col. 1, n. 1, V: 507a.

[125] V: 457-532.

[126] V: 329-449.

una metafísica cristiana y la recapitulación de todas las cosas en Dios (col. 1-2). El centro de interpretación de la inteligencia descansa en la Teología del Verbo (col. 3). Tenemos una serie de iluminaciones que nos ayudan en el camino a la sabiduría: 1) La luz de la naturaleza y la verdad de las cosas (col. 4), las virtudes morales (col. 5), virtudes ejemplares, colación que representa un tratado del ejemplarismo medieval (col 6) y la importancia de la fe para poder comprender la verdad y corregir del error (col 7). 2) La segunda visión es la elevada por la fe y su altura capaz de penetrar en la Trinidad (col. 8), su firmeza que fortaleza la razón (col. 9), su hermosura (col. 10) que nos lleva a contemplar la Trinidad en su obra creadora (col. 11) y nos hace penetrar en el ejemplarismo divino (col. 12). La tercera iluminación viene de la luz de la Escritura, de sus sentidos espirituales (col. 13), aclarando los misterios (col. 14), señalando el Anticristo y mostrando los frutos de la historia sagrada y de la Iglesia como frutos de Dios (col. 15), explica los números en su significación, como el septenario (col. 16) y cómo iluminan el entendimiento (col. 17) y el afecto (col. 18). Termina la tercera iluminación con un tratado sobre la sabiduría, sobre el valor de la inteligencia de la ciencia, del valor de la teología, pero, sobre todo, como este plan ha de ser aún superado para la auténtica sabiduría. La cuarta visión es elevada y se adentra en la contemplación de las jerarquías (col. 20): celeste (col. 21), eclesiástica (col. 22) y humana (col. 22). La obra está inacabada pues tuvo que abandonarla al ser promovido para el cardenalato, situación que se agravó con la muerte próxima. No pudo terminar sus siete iluminaciones, le faltaron la quinta: luz del alma sublimada por el espíritu de la profecía; sexta: luz del alma absorbida en Dios por el rapto místico; y séptima y última: luz de la visión de la gloria.

5. La obra espiritual

San Buenaventura es un gran y profundo teólogo que maneja las herramientas teológicas y la tradición filosófica. Pero no hemos de olvidar, como no lo hicieron los grandes maestros de la espiritualidad de su época y los místicos de la edad dorada, la penetración espiritual tanto de su obra teológica y predicativa, como de su literatura específi-

camente espiritual. Es verdad que san Buenaventura tiene una presencia posterior muchas veces por obras atribuidas a él y que no eran auténticas –el caso de Hugo de Balma, cuya obra *Sol de contemplativos* fue atribuida a san Buenaventura[127]–, pero esto es debido, sin duda, por el enorme potencial espiritual de sus obras y la extensión de su fama. Una influencia que abarcó los territorios alemanes (mística renana) e ingleses y llega, por último en forma de esquemas mentales y espirituales, a España. "Podría decirse que es la figura hermenéutica de primera magnitud, junto a la cual pivotan otros autores significativos como los Victorinos, Balma y Gerson, y desde el cual poder realizar una adecuada lectura de las afirmaciones espirituales de la mística renano-flamenca. Él es el teólogo, el creador de los grandes topos franciscanos que destaca por su pensamiento espiritual y que extiende su influencia más allá de la espiritualidad franciscana"[128].

El alma realiza un itinerario hacia Dios, en el que la ciencia es el primer paso, pero ha de ser sobrepasada. Recordemos cómo el *Itinerarium* concluía afirmando que la similitud de nuestra alma con el Dios necesita ir "más allá" de la inteligencia. La sabiduría bonaventuriana es teológica, pero es, especialmente, sabiduría divina: se trata de realizar una ascensión espiritual. Y la vida espiritual se funda en la fe y por ello es obra de la gracia y de las virtudes teologales.

Los opúsculos místicos y franciscanos de san Buenaventura están contenidos en el volumen VIII de la *Opera omnia*, que se divide en dos secciones: *1) Classis I. "Opuscula Mystica"* y 2) *Classis II: "Opuscula ad Ordinem spectantia"*. En estas dos secciones del vol. VIII están contenidos los opúsculos que la crítica consideraba auténticos en 1898, año en el que apareció la publicación. Estudios posteriores han demostrado que algunos opúsculos publicados no se pueden atribuir con seguridad al Seráfico. De los diez opúsculos publicados en la primera sección del volumen podemos señalar con certeza la autenticidad de los siguientes: *De Triplici via, alias Incendium amoris*, *Soliloquium de quattuor*

[127] Setenta códices atribuían la obra de Hugo de Balma *Sol de Contemplativos* a san Buenaventura,

según los editores de la obra del Seráfico de Quaracchi: VIII: 101; X: 24.

[128] M. LÁZARO, "¡Sapere gaude! La fuente bonaventuriana de la literatura mística del saber", *Quaestio*, 15 (2015) 109-110.

mentalibus exercitiis, *Lignum vitae*, *De Quinque Festivitatibus pueri Iesu*, *De perfectione vitae ad Sorores*, *De Regimene animae, Officium de Passione Domini*.

Las tres obras espirituales fundamentales –*De Triplici via, alias incendium amoris*, *Soliloquium de quattuor mentalibus exercitiis*, *Lignum vitae*– están compuestas en un periodo similar.

El *De triplici via, alias incendium amorem*[129] (1259-1269) es una joya de la teología mística bonaventuriana, cuya influencia ha sido muy importante en la espiritualidad cristiana, por su contenido y por su modo de exposición y sistematización. Tras un prólogo denso, donde define las tres vías, a saber, la vía purgativa, iluminativa y unitiva, siguen tres capítulos consagrados a los ejercicios espirituales característicos de cada una de las tres vías: la meditación, la plegaria y la oración afectiva. La obra utiliza una terminología dionisiana modificándola por una interpretación dinámica.

El *Soliloquium de quattuor mentalibus exercitiis*[130] (ca. 1257) sigue la forma literaria de un diálogo entre el alma fiel, discípulo de la verdad eterna, y el hombre interior, que es la voz de Dios que habla en el alma, sin atender al ruido de las palabras y conceptos y centrándose en el silencio del recogimiento. El alma se presenta como una zona más superficial, que escucha en silencio las inspiraciones interiores y los traduce en afecciones y resoluciones.

El *Lignum vitae*[131] (1260), por su parte, representa el árbol en el que Jesucristo es crucificado. Esta obra plástica se divide en tres partes: el misterio del origen, el misterio de la Pasión y el misterio de la glorificación. Cada misterio se divide, a su vez, en cuatro flores, y cada flor contiene cuatro frutos. En total, el tratado comprende 48 meditaciones.

Otros opúsculos espirituales, que ya hemos enunciado, son *De quinque festivitatibus pueri Iesu*[132] (ca. 1258), redactado después del *Soliloquium*, se trata de un ensayo en el que se explican los misterios de la infancia de forma alegórica. El *Tractatus de praeparatione ad*

[129] VIII: 3-27.
[130] VIII: 28-67.
[131] VIII: 68-87.
[132] VIII: 88-98.

Missam[133] (1259-60) es una meditación sobre el ejercicio de fe, caridad y contrición que deben preceder el sacramento eucarístico. *De perfectione vitae ad sorores*[134], es una obra escrita hacia 1260, en la que expone la perfección religiosa: conocimiento verdadero de sí mismo, humildad sincera, perfecta pobreza, silencio recogido, gusto a la plegaria, recuerdo constante de la pasión de Cristo, caridad perfecta hacia Dios y perseverancia final. La obra *De regimine animae*[135] (1264-1274), es una recopilación de las ideas fundamentales del Seráfico menos original que el *De sex aliis seraphim*[136], en el que se deja ver una trayectoria de reflexión teológica importante y de gran influencia. Una obra en la que cada ala representa una virtud propia de la vida superior: celo de justicia, piedad, paciencia, testimonio ejemplar de vida, discreción, devoción a Dios. El *Officium de passione Domini*[137] (1242-1247) y la *Vitis mystica seu tractatus de passione Domini*[138] (sermón pronunciado en Alemania) son las últimas dos obras reseñables. Evidentemente, no pocos sermones podrían entrar en este apartado.

6. La obra franciscana

Aparece en la segunda parte del volumen VIII de la *Opera omnia*. Son seguras en su autenticidad las obras: *Apologia pauperum*, *Epistola de tribus quaestionibus ad maigstrum innominatum*, *Constitutiones Generales Narbonenses*, *Epistolae oficiales*, *Regula novitiorum*, *Legenda S. Francisci* y *Legenda minor S. Francisci*.

Las obras responden a su labor dentro de la Orden franciscana, a sus circunstancias internas y a los avatares externos que ya hemos mencionado en su biografía. Podemos dividir este bloque señalando los escritos relativos al gobierno, a la reconstrucción y presentación de una mirada oficial de la figura del Fundador –san Francisco de Asís–, a la defensa de la vida religiosa evangélica, para terminar señalando la literatura epistolar.

[133] VIII: 99-106.
[134] VIII: 107-127.
[135] VIII: 128-130.
[136] VIII: 131-151.
[137] VIII: 152-158.
[138] VIII: 159-229.

a) Gobierno:

Los escritos debían responder, como hemos dicho, a los retos de la Orden, una serie de problemas que se reflejaban en vicios adquiridos. En una famosa carta a los provinciales señala, los diez defectos que él reconoce y que ponen en peligro el renombre de la Orden y contra los que invita a luchar a los provinciales. Podemos agrupar estos defectos en los siguientes:

1. A causa de múltiples cargas a la que los hermanos son llamados, estos tienen tendencia a transigir por encima de la más alta pobreza.
2. Muchos hermanos se han instalado en una vida confortable, que les hace adoptar un estado de vida monstruoso, que olvida la faceta contemplativa, pero no realizan tampoco una vida activa. Por su ociosidad, devoran sin vergüenza, la sangre de las almas.
3. Hay un gran número de hermanos que son vagabundos dejando tras de sí mas escándalos que santos ejemplos.
4. Algunos tienen una idea tal de mendicidad que actúan como verdaderos bandidos.
5. La construcción de los conventos suntuosos enturbia la paz de los hermanos, es un cargo para los amigos y nos expone a críticas muy severas por parte de la gente.
6. El desprecio de la observancia de la regla lleva a algunos a ciertas familiaridades más que dudosas con las mujeres.
7. Las responsabilidades, los cargos, son frecuentemente confiados a incapaces.
8. Los hermanos no dudan en pisar los derechos legítimos del clero parroquial, inmiscuyéndose en cuestiones de sepulturas y testamentos.
9. Con una constancia notoria, se transfieren conventos, se deshacen para reconstruirlos.
10. No se sabe ya contentarse con poco.

En fin, san Buenaventura, dejándose llevar o no por el ambiente o por algún hermano, tenía la convicción y sensación de que cabía no descuidar la marcha de la Orden.

En ese contexto caben enumerar las siguientes obras. En primer lugar, podemos señalar las *Epistolae oficiales*[139]: *Epistola ad abbatem Sanctae Mariae Blesensis de Burgo Medio*, *Epistola ad abbatissam et sorores sanctae Clarae Monasterii de Assisio*[140], *Epistola ad fratrem Lotharium visitatorem monialium*[141], *Epistola ad fratres custodem et guardianum Pisarum*, *Epistola ad fratres universos*, *Epistola ad omnes ministros provinciales et custodes Ordinis Fratrum Minorum*, *Epistola ad omnes Ordinis ministros provinciales*. De entre ellas destaca la *Epistola ad omnes Ordinis ministros provinciales*, redactada tras el Capítulo General de París de 1266, que muestra las dificultades que tuvo que enfrentar en su gobierno. Se trata, pues, de una carta que refleja la experiencia acumulada en sus nueve años de mandato, éxitos y fracasos, y la toma de conciencia que va adquiriendo del papel de la Orden dentro de la Iglesia. La epístola testimonia que a san Buenaventura lo que más le preocupa es que los hermanos no sepan contentarse con poco, porque no se trata de acciones puntualmente detestables o de personas que extravían su camino, sino que refleja el estado interior, el fervor que se pierde. También le preocupa las relaciones con el clero diocesano y la sobra de que le triunfalismo se instalara en la Orden debido a la fuerza adquirida. Entiende san Buenaventura que una reforma legislativa puede poner orden y aclarar el día a día de los Menores, es necesario redactar unas nuevas Constituciones

El resultado es la redacción de las *Constitutiones generales Narbonenses*[142], donde el Ministro General, tres años después de haber sido nombrado, pretende unificar la legislación de la Orden, dispersada en unos 250 estatutos emanados desde que se redactó la Regla Bulada en 1223 a través de los once capítulos generales ya celebrados. Según el juicio un poco severo de Théophile Desbonnets, en estas Constituciones

[139] VIII: 468-474.

[140] *Escritos de santa Clara y documentos contemporáneos*, ed. bilingüe, intr.., trad. y not. de I. Omaechevarría, 2ª ed., B.A.C., Madrid 1982, 366-369.

[141] Edición posterior: Z. LAZZERI, "Documenta controversiam inter Fratres Minores et Clarissas spectantia (1262-1297)", *Archivum franciscanum historicum*, 3 (1910) 676-679.

[142] VIII: 449-467.

llaman la atención la ausencia casi total de referencias a san Francisco, a favor de una evidente intención de centralización, ya que muchísimas cosas no pueden hacerse ya sin la autorización del ministro provincial o del ministro general, y los contraventores son reos de penas precisas[143]. Concluye, no obstante, que a pesar de esta voluntad clerical y centralista, se mostrará, finalmente, como una buena legislación. De hecho, en los Capítulos generales siguientes, hasta el de Perpiñán en 1331, será retocada, pero sin que sus disposiciones sean modificadas, e, incluso, posteriormente se volverá frecuentemente a ellas. Para Bougerol constituyen un monumento esencial dentro de la evolución de la Orden, ya que ha sido el fundamento sólido de la legislación de la Orden durante siete siglos. A estas constituciones le siguen una serie de *definiciones* (*Definitiones capitulorum generalium ordinis fratrum minorum*, en edición de A. G. Little[144]), y de *explicaciones* (*reportatio*) dadas en el Capítulo general de Paris en 1266 (*Explanationes Constitutionum generalium Narbonensium*, VIII, 450-455, que han sido publicadas en nueva edición crítica por F. M. Delorme[145]).

Otras obras dentro de la función de gobierno son las *Determinationes quaestionum super regulam*[146] (1266-1268), que no son auténticas de san Buenaventura, como tampoco se reconoce el *Quare Fratres Minores praedicent et confessionem audiant*[147] (1259), ni la *Epistola de sandaliis apostolorum sive de eo quod Christus e apostoli et discipuli eius incesserunt discalciati*[148], que Palémon Glorieux ya atribuye de forma probable a Juan Pecham[149]. Por su parte, en relación a la *Expositio super regulam fratrum minorum*[150] (1269), de gran controversia, Longpré defendió su autenticidad, negándolo Delorme. Con el primero estuvo de acuerdo Sophronius Clasen y E. R. Daniel,

[143] Th. DESBONNETS, *De la intuición a la institución*, cit., 160-163.

[144] A. G. LITTLE, "Definitiones Capitulorum Generalium Ordinis fratrum Minorum 1260-1282", *Archivum Franciscanum Historicum*, 7 (1914) 676-682.

[145] F. M. DELORME, "Explanationes constitutionum generalium Narbonensium", *Archivum Franciscanum Historicum*, 18 (1925) 511-524.

[146] VIII: 337-374. L. PELLEGRINI, "L'Ordine francescano e la società cittadina in epoca bonaventuriana. Un'analisi del 'Determinationes quaestiomun super Regulam Fratrum Minorum'", *Laurentianum*, 15 (1974) 154-200.

[147] VIII: 375-385.

[148] VIII: 386-390.

[149] P. GLORIEUX, Répertoire des maîtres en théologie de Paris au XIIIe siècle, Vol. 2, J. Vrin, Paris 1933, 43, 95.

[150] VIII: 391-437.

mientras que, más recientemente, en la línea de Delorme, I. Brady, siguiendo a Conrad Harkins, atribuye su autoría a Juan Pecham. Por su parte, R. Lambertini, lo atribuye a un discípulo de Juan Pecham[151]. Inauténtico también es el *Sermo super Regulam fratrum minorum*[152] y la *Epistola* de *imitatione Christi*[153], puestas en duda por I. Brady, que posiblemente hayan salido de manos cistercienses. Sin embargo, no ofrece dudas el *Regula novitiorum*[154] (1259-1260).

b) San Francisco de Asís

El proyecto de regeneración de la Orden no solo fue de tipo legislativo, sino que pasó por una segunda fase: escribir una vida del fundador que demostrara que la legislación de la Orden, es decir, las Constituciones de Narbona, era buena y estaba en línea con el espíritu del Fundador. La figura de san Francisco está presente en toda la obra teológica bonaventuriana tanto teológica como predicativa[155]. No vamos aquí a insistir en su valor dentro de la Orden, pues este tema es abordado a lo largo del Curso en otras materias principales y remito al magnífico libro de F. Uribe, *El Francisco de san Buenaventura*[156]. Recordemos simplemente como tras el encargo del Capítulo de Narbona, san Buenaventura realiza la biografía oficial del santo, que es aprobada en el Capítulo de Pisa, en 1263. El *scriptorium* de Asís aseguró inmediatamente su difusión, realizando 34 copias, una por provincia. De la *Legenda maior s. Francisci*[157] se poseen en la actualidad dos ediciones críticas. La preparada por los Editores de Quaracchi y la preparada por M. Bilhl (*Legendae Sancti Francisci*), esta última posee varias ventajas, entre ellas, el mejor aparato crítico que supera al de la

[151] S. CLASEN, "Bonaventuras 'Expositio super regulam fratrum minorum'", COMISSIONIS INTERNATIONALIS BONAVENTURIAE (ed.), *S. Bonaventura 1274-1974*, cit., 521-570; E. R. DANIEL, "The Desire for Martyrdom: A leitmotiv of St. Bonaventure", *Franciscan Studies*, 32 (1972) 74-87. C. HARKINS, "The authorship of a Commentary on the Franciscan rule published among the Works of St. Bonaventure", *Franciscan Studies*, 29 (1969) 157-248; R. LAMBERTINI, *Apologia e crescita dell'identità francescana (1255-1279)*, Istituto storico italiano per il medio evo, Roma 1990.

[152] VIII: 438-448.

[153] VIII: 499-503.

[154] VIII: 475-490.

[155] Cf. Z. HAYES, "The theological image of St. Francis of Assisi in the Sermons of St. Bonaventure", en F. DE A. CHAVERO (ed.), *Bonaventuriana. Miscellanea in onore di Jacques Guy Bougerol OFM*, vol. 1, Antonianum, Roma 1988, 323-345.

[156] F. URIBE, *El Francisco de Buenaventura. Lectura de la Leyenda Mayor*, Tenacitas, Salamanca 2008.

[157] VIII: 504-564.

edición de 1898. Esta edición fue bien recibida y es la reproducida en la edición bilingüe de los *Escritos de san Francisco*[158], la *Summa Franciscana*[159] y en *Fontes Franciscani*[160]. Coetánea a esta se encuentra la *Legenda minor s. Francisci*[161], con también dos ediciones y los mismos responsables. Esta obra está preparada para la celebración del oficio de maitines durante la octava de san Francisco, lo que explica el elevado número de ejemplares que se hicieron.

c) Defensa de la vida religiosa evangélica

Junto a las biografías, destaca la obra *Apología pauperum contra calumniatorem*[162] (1269). Obra escrita en medio de las disputas entre las órdenes mendicantes y el clero secular, en concreto Guillermo de Saint-Amour, remplazado tras su muerte por Gérard d'Abbeville y Nicolás de Lisieux. En frente, como ya hemos señalado, santo Tomás de Aquino, que está en ese momento en París y Juan Pecham, sustituyendo en la cátedra a san Buenaventura. Ciertos escritos se cruzan entre los actores, Buenaventura mira la polémica desde Nantes y comienza a escribir este escrito, una obra de mayor vigor que *Quaestiones de perfectione evangelica* que era una obra académica, destaca por su tratamiento sobre el uso del dinero[163]. La defensa fue tan convincente que Gerard d'Abbeville, a quien iba dirigida la obra de manera más directa, fue condenado por rebelión contra el Papa.

d) Correspondencia

Por último, señalar una serie de Cartas de Buenaventura, algunas ya señaladas al hablar de las *Epistolae officiales*, que han sido encontradas tras la edición de la *Opera omnia* (una epístola que no hemos mencio-

[158] "Leyenda mayor", *San Francisco de Asís. Escritos y Biografías*, cit., 380-500.

[159] *Summa franciscana vel sancti Francisci et sanctae Clarae Assisiensium Opuscula, biographiae et documenta*, compil. L. García, Publicaciones Instituto Teológico Franciscano, Murcia 1993, 339-434.

[160] *Fontes Franciscani*, ed. E. Menestò, S. Bru et al., Edizioni Porziuncola, S. Maria degli Angeli – Assisi 1995, 775-961.

[161] Publicadas como la L. maior en: "Leyenda menor", *San Francisco de Asís. Escritos y Biografías*, cit., 501-527; *Summa franciscana vel sancti Francisci*, cit., 435-462; *Fontes Franciscani*, cit., 963-1013.

[162] VIII: 233-330.

[163] S. DI MATTIA, "San Bonaventura e la povertà francescana (l'*Apologia pauperum*)", en F. DE A. CHAVERO (ed.), *Bonaventuriana*, cit., vol. 2, 417-430; G. CASTILLO, "Dominio y uso en la noción de pobreza de San Buenaventura en la *Apología pauperum*", *Cauriensia*, 11 (2016) 141-155.

nado y está en la *Opera omnia* es la *Epistola continens viginti quinque memoralia*[164]): *Epistola ad decanum et canonicos Werdenses*[165], *Epistola ad fratrem ministrum Aragoniae*[166], *Epistola ad Guidonem comitem Flandriae et Matildem uxorem eius*[167], *Epistola ad ministrum et fratres Congregationis beatae Virginis in civitate Brixiensi*[168], *Epistola ad Recommendatos beatae Virginis in urbe Roma*[169], *Epistola de concordia cum capitulo S. Mariae Cameracensis stabilienda*[170].

III. CLAVES DEL PENSAMIENTO FILOSÓFICO BONAVENTURIANO[171]

El pensamiento bonaventuriano es definido muchas veces como agustinista[172]. Pero, no podemos olvidar que es, sobre todo, franciscano y, para ello, utiliza a los diferentes autores que tiene a su disposición según convenga a los intereses que la *forma de vida* anima a la *forma de pensamiento*[173]. Y sus fuentes son variadas y ricas lo que nos sirve para recapitular las intuiciones que se han ido constituyendo en la Edad

[164] VIII: 491-498

[165] H. KELLETER, *Urkundenbuch des Stiftes Kaiserswerth*, Hanstein, Bonn 1904, 70-71; M. BIHL, "Duae confraternitatis epistolae canonicis Werdensibus (Kaiserswerth) a Ministris generalibus fr. Bonaventura an. 1269 et fr. Bonagratia an. 1282 datae", *Archivum franciscanum historicum*, 26 (1933) 231-233.

[166] A. DE SALDES, "Notes i documents franciscans", *Estudis Franciscans* 37 (1926) 112-114.

[167] A. CALLEBAUT, "Lettres franciscaines concernant la Belgique et la France au XIIIe-XVe siècle", *Archivum franciscanum historicum*, 7 (1914) 250-251.

[168] P. GUERRINI, "Gli statuti di un'antica Congregazione francescana", *Archivum franciscanum historicum*, 1 (1908) 561-562.

[169] J. M. POU Y MARTÍ, "Litterae confraternitatis a s. Bonaventura societati Recommendatorum beatae Marie Virginis concessae, a. 1268", *Archivum franciscanum historicum*, 17 (1924) 451-452.

[170] A. CALLEBAUT, "Lettres franciscaines", cit., 251-254.

[171] Seguimos ampliando con aparato crítico M. LÁZARO, "2.2. San Buenaventura de Bagnoregio", en M. LÁZARO (coord.), *Historia de la Filosofía Medieval y Renacentista I*, Ed. UNED – Ed. Sindéresis, Madrid-Porto 2018, 417-436. Sobre el pensamiento bonaventuriano existen diversas obras, las podemos ver, junto a una síntesis bibliográfica en: P. MARANESI, "Per una bibliografía bonaventuriana", en E. CAROLI, *Dizionario bonaventuriano*, cit., 25-46.

[172] Sobre la problemática de las fuentes bonaventurianas, cf. M. LÁZARO, *La creación en Buenaventura. Acercamiento filosófico a la metafísica expresiva del ser finito*, Ed. Quaracchi Grottaferrata (Roma) 2005, 35-60.

[173] Dos ejemplos de la lectura franciscana de los autores por Buenaventura en M. LÁZARO, "Cointuir 'lo inaccesible' en San Buenaventura: una lectura desde San Francisco de la metafísica de San Anselmo, *Naturaleza y gracia*, 56 (2009) 351-385; ID., "La lectura bonaventuriana de Aristóteles desde san Francisco", *Pensamiento*, 73 (2017) 103-114.

Media a través de la labor sintetizadora del gran maestro franciscano (ver mapa conceptual 2)[174] .

(1) *Aristóteles*[175]. No solo conoce y cita a Aristóteles en más de 1000 ocasiones (*el Organon*, la *Metafísica*, la *Física*, los *Libri naturali*, el *De Anima*, la *Ética*, y la *Retórica*), sino que tiene analizadas las consecuencias que de su pensamiento se han realizado en su entorno intelectual tanto interno (especialmente en el marco oxoniense), como en el universitario: teológico (Tomás de Aquino) y filosófico (los aristotélicos). El problema es que Aristóteles, que es un maestro en la explicación de la realidad desde la filosofía natural (dominada por la necesidad) y gran expositor de la realidad *quiditativa*, no responde, al problema del sobrenatural, pues es desconocido en el mundo griego, tanto de la propia entidad significativa de los seres naturales como la de Dios[176].

(2) *San Agustín*. Ningún pensador medieval pone en duda el magisterio de Agustín de Hipona, y menos aún en el tiempo de Buenaventura, que recibe un agustinismo de la mano de una larga tradición que se concreta en sus maestros (en su vertiente de la *Summa halensis*[177], pero también en el agustinismo de Grosseteste), lectores de los teólogos del siglo XII. El agustinismo pone en relación el orden natural y el protagonismo de la intimidad del sujeto con la realidad sobrenatural de Dios, mediante la búsqueda interior (socratismo cristiano) y

[174] Seguimos la exposición de J.-G. BOUGEROL, *Introduction à l' etude…*, cit., 58-91; ID., *Introduction à saint Bonaventure*, cit., 43-118.

[175] Cf. J. W. LEGOWICZ, "La métaphysique d'Aristote dans l'oeuvre de Saint Bonaventure: la méthode de la reception et les consequences idéologiques", en P. WILPERT (ed.), *Die Metaphysik im Mittelalter. Ihr Ursprung und ihre Bedeutung*. Vorträge des II. Internationalen Kongresses für mittelalterliche Philosophie, De Gruyter, Köln 1963, 499-503; J.-G. BOUGEROL, "Dossier pour l'étude des rapports entre saint Bonaventure et Aristote", *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge*, 40 (1973) 135-222; L. J. ELDERS, "Les citations d'Aristote dans le Commentaire sur les Sentences de st. Bonaventure", en A. POMPEI (ed.), *San Bonaventura maestro di vita francescana e di sapienza cristiana I*, cit., 831-842 (también en *Miscellanea francescana*, 75 (1975) 831-842); A. MARCHESI, "L'atteggiamento di san Bonaventure di fronte al pensiero d'Aristote", en ibid., 843-859; T. EVERTON, "Saint Bonaventure's illumination theory of knowledge. The reconciliation of Aristotle, Pseudo-Dionysius and Augustine", *Miscellanea francescana*, 88 (1988) 108-121.

[176] O. ARGERAMI, "San Buenaventura frente al Aristotelismo", *Patristica et mediaevalia*, 2 (1981) 21-36.

[177]

la significación humana (teología de la imagen) al encuentro de la gracia voluntaria de Dios creador[178].

(3) *El Pseudo-Dioniso*. En los siglos XII y XIII se recupera el *Corpus dionysiacum*. Sabemos que la obra del Pseudo-Dionisio circulaba con profusión por la universidad parisina. Ello se refleja en las citas que hace Buenaventura de su obra y de la adopción de algunas de sus tesis fundamentales sobre la difusión del bien, el carácter simbólico de la realidad, el itinerario místico, y la jerarquización metafísica, que toman como bases estructurales la dinámica de los seres del "*egressus*" y el *regressus*» y, por lo tanto, una aproximación apofántica y catafática apoyada en el argumento de las razones necesarias (*Breviloquium*) y la metafísica ejemplarista (*Itinerarium*)[179]. Se trata, pues, de una lectura del neoplatonimso dionisiano a partir de las lecturas paralelas con las otras fuentes como san Agustín, san Anselmo, san Bernardo o Hugo de San Víctor.

(4) *La Escuela de San Víctor*. La Escuela de San Víctor proporciona a Buenaventura, como antes a la *Summa halensis*, la lectura del neoplatonismo dionisiano vistos con los ojos de la problemática teológica de su época[180]. Desde Hugo de San Víctor, san Buenaventura tomará aspectos desde los que pueda fundamentar una técnica teológica en la predicación, dotándole de elementos de razonamiento capaces de contrapesar el exceso de razonamiento dialéctico, y de una profundización metafísico-sacramental a la naturaleza a través de la teología simbólica. A su vez, el pensamiento de Hugo le proporciona a la jerarquización metafísica del Pseudo-Dionisio, una dimensión temporal entendida como historia de la salvación. Desde Ricardo de San Víctor

[178] Cf. J. OROZ, "Aristotelismo y Agustinismo en la doctrina de s. Buenaventura", en A. POMPEI (ed.), *San Bonaventura maestro di vita francescana e di sapienza cristiana I*, cit., 861-881; E. I. ZIELIŃSKIEGO (ed.), *Z filozofii sw. Augustyna i sw. Bonawentury* [Quelques problèmes de la philosophie de saint Augustin et de saint Bonaventure], Akademia Teologii Katolickiej, Warszawa 1980.

[179] Cf. P. E. ROREM, "Dionysian uplifting (anagogy) in Bonaventure's 'Reductio'", *Franciscan Studies*, 70 (2012) 183-188.

[180] Z. HAYES, "Introduction", *Disputed Questions on the Mystery of the Trinity*, en *Works of Saint Bonaventure*, vol. 3, ed. G. Marcil, Franciscan Institute, New York 1979, 21-23. En toda la introducción señala la influencia que Ricardo de San Víctor y el Pseudo-Dionisio ejerce en el pensamiento trinitario del Seráfico: 3-40.

analizará las vías de contemplación del alma para adentrarse espiritualmente en la cointuición del Misterio divino[181].

(5) *San Anselmo*. En san Buenaventura, la elección de los elementos teológicos de la tradición de la razón hermenéutica se realiza desde la mentalidad de la racionalidad escolástica y, por lo tanto, teniendo en cuenta los retos de la razón dialéctica[182]. De ahí, la constante referencia que se hace en la obra del Doctor Seráfico del pensamiento anselmiano, muy recuperado en la universidad parisina de la mano de Felipe el Canciller. Cuando hablamos de razón filosófico-dialéctica, san Buenaventura tiene claro que es preciso acudir a Aristóteles (especialmente en el ámbito de lo natural) y a Anselmo (en el ámbito de lo sobrenatural). De él recibe (1) la noción de "rectitud" que san Buenaventura aplica al conocimiento –el entendimiento que mira la verdad– y a la voluntad (*rectitudo voluntatis*) –la voluntad vuelta hacia el bien–; (2) el desarrollo de la racionalidad de Dios desarrollado en el *Proslogion* (el argumento ontológico anselmiano); y (3) la argumentación de las "razones necesarias" que conecta el conocimiento por la fe con el razonamiento demostrativo. Por lo tanto, este se presenta como una herramienta que procura la inteligencia a la fe, de modo que el conocimiento intuitivo (con base en la fe) se desarrolla desde una lógica demostrativa.

(6) *San Bernardo*. San Bernardo le proporciona al Doctor Seráfico el equilibrio estructural del cuadro de conocimiento, a partir de la perspectiva de la sabiduría que tiene como fin la esfera sobrenatural, frente al exceso de la ciencia que no sobrepasa la esfera natural. Y es que una cosa es dotar de inteligencia a la fe, utilizando la razón, y otra distinta reducir la fe a la razón, y, más aún, a un tipo de razón. De Bernardo de Claraval aprenderá la importancia de una expresión teológica en la labor homilética y sermocinal (que en la época es en sí una obra teológica dotada de elementos filosóficos). San Bernardo también

[181] R. JAVELET, "Saint Bonaventure et Richard de Saint-Victor", F. DE A. CHAVERO (ed.), *Bonaventuriana*, cit., vol. 1, 63-96. El estudio de Javelet profundiza en la lectura que Buenaventura realiza del camino ascensional. Otro elemento fundamental es la inspiración del pensmamiento tirnitario como señala: M. CALISI, "Richard of St. Victor and Bonaventure: Living a Trinitarian Life", *The cord*, 57 (2007) 127-137. Un reciente estudio en el que se recogen trabajos de autores anteriores como J.-G. Bougerol, G. Zinn o G. LaNave, en D. M. COULTER, "The Victorine Sub-structure of Bonaventure's Thought", *Franciscan Studies*, 70 (2012) 399-410.

[182] J.-G. BOUGEROL, "Saint Bonaventure et saint Anselme", *Antonianum*, 47 (1972) 333-361.

le prestará algunos conceptos sobre el libre albedrío y la vida evangélica de gran interés, pero, sobre todo, le ayudará a conjugar la simplicidad evangélica de san Francisco de Asís con la labor teológica[183].

(7) Otro elemento a tener en cuenta y del que hemos hecho ya mención es Joaquín de Fiore. Joaquín de Fiore había nacido en Celico ca. 1135, muriendo en San Martino di Canale en 1202. Formado en la administración de justicia, donde llegó a ser notario, ingresó en la Orden del Císter y tras no pocas vicisitudes, en 1189 se retira con algunos más a Fiore donde comienza, no sin dificultades, la primera forma de comunidad monástica florense. Gozo de la fama del don de profecía, y ello le llevó a tener encuentros con personalidades tan significativas como Ricardo Corazón de León en Messina –quien le consulta algunos aspectos del *Apocalipsis*–, o el rey Enrique VI, en Nápoles –quien hace caso del consejo de Joaquín para abandonar la empresa de conquistar Sicilia–.

El pensamiento de Joaquín de Fiore era original en la interpretación del emanantismo metafísico leído por la tradición teológica y en el despliegue de esa lectura al tiempo entendido como historia salvífica[184]. En sus obras *Concordia Novi et Veteris* Testamenti, *Expositio in Apocalypsim* y *Psalterium decem chordarum*, Joaquín de Fiore interpreta este dinamismo desde el Espíritu Santo (donde residen los dones de la profecía y la sabiduría). Así la época del Padre (Antiguo Testamento) y la del Hijo (Nuevo Testamento) preparan la venida del Espíritu Santo, última y decisiva época en el que la Iglesia, como institución y sacramento, desaparecería en la culminación del marco trinitario, pues la trinidad, en contra de los afirmado por Pedro Lombardo al que acusaba de cuaternario, no se define por ser tres personas y una esencia (3 + 1 = 4), sino por ser una unidad pero entendida trinitariamente de forma colectiva (doctrina que fue condenada por el concilio IV de Letrán). Por otra parte, la teología de Joaquín de Fiore del tiempo escatológico y apocalíptico, admitía dos tipos de racionalidad: una era la inteligencia espiritual (alegórica, histórica y contemplativa que ayuda a entender las

[183] J.-G. BOUGEROL, "St Bonaventure et St Bernard", *Antonianum*, 46 (1971) 3-79.

[184] Para una biografía actualizada de Joaquín de Fiore ver la página web del Centro Internazionale di Studi Gioachimiti. Especialmente "Le opere". Disponible en http://www.centrostudigioachimiti.it/Gioacchino/GF_opere.asp. Consultado el 22 de octubre de 2018.

Escrituras), y otra, la inteligencia típica, que llevaba a la concordia o concordancia entre los dos textos testamentarios (Antiguo y Nuevo) y las personas trinitarias, como hemos visto. Esta inteligencia se mostraba de forma estructural a través de un lenguaje figurativo, que constituía una "exégesis visual" bajo al forma de la plasmación pictórica: una expresión visual de la teología simbólica[185].

Ahora bien, el pensamiento joaquinista había sido definido como herético en su lectura trinitaria y, por otra parte, dentro de la Orden existían en tiempos de san Buenaventura excesos interpretativos y vitales de la lectura profética y escatológica que llegaban a desvirtuar la propia mística espiritual al desvincularla de la auténtica sabiduría: Cristo –el Verbo de Dios–, centro y medio de todo, desde una interpretación excesiva de la era del Espíritu identificada con la época de Francisco de Asís.

San Buenaventura no se sustrae a la visión histórica y escatológica de Joaquín de Fiore, pero desde una adecuada visión trinitaria centrada en la mediación salvífica de Cristo. Por otra parte, observa el lenguaje figurativo de Joaquín de Fiore, pero evitando la anulación del lenguaje racional.

(8) *Los maestros universitarios*. Terminamos señalando la influencia de la propia teología universitaria de su época y sus fuentes. En este sentido (a) las fuentes del Avicena latino, Ibn Gabirol (especialmente en la concepción del concepto central de la *fontalis plenitudo*); así como de la interpretación averroísta de Aristóteles[186]; (b) los maestros que le precedieron y especialmente la *Summa halensis*, así como el desafío que le propone Roger Bacon[187]; y, (c) otros maestros fundamentales como el citado Felipe el Canciller. Su obra más importante es la *Summa de bono* en la que desde el agustinismo integra elementos aristotélicos, a través del ejemplo de Avicena, como se ve en su interpretación de la doctrina sobre el alma como sustancia que perfecciona el cuerpo,

[185] M. LÁZARO, "La raiz joaquinista en san Buenaventura", cit.

[186] D. N. HASSE, "Influence of Arabic and Islamic Philosophy on the Latin West", en E. N. ZALTA (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Winter 2018 Edition)*. Disponible en https://plato.stanford.edu/archives/win2018/entries/arabic-islamic-influence/>. Consultado el 17 de octubre de 2018.

[187] C. BÉRUBÉ, *De la philosophie à la sagesse chez saint Bonaventure et Roger Bacon*, Bibliotheca Seraphico-Capuccina, Roma 1976.

utilizando también la teoría del hilemorfismo universal de Ibn Gabirol (Avicebrón) y su influencia en el voluntarismo[188]. En su doctrina de los trascendentales relaciona el bien –que adquiere cierto protagonismo–, con el ser, la unidad y la verdad. Sin duda, este protagonismo del bien fue leído por los pensadores franciscanos y usado por Buenaventura en conexión con la teología dionisiana.

1. La orientación del pensamiento de san Buenaventura

Con estos mimbres san Buenaventura construye su pensamiento que es teológico, racional e indeleblemente filosófico. Pero el fin de su investigación escapa a la mera especulación o curiosidad intelectual. El itinerario intelectual (*forma mentis*), recordemos sigue en el franciscanismo la experiencia vital (*forma vitae*) cuya figura paradigmática es Francisco de Asís. Tenemos, pues, que acudir a la *Legenda maior*; la obra en que Buenaventura expone la vida de Francisco de Asís, para ver ese itinerario. Allí podemos ver a un Francisco de Asís cuya vocación tiene una fuerte inspiración bíblica: el punto de partida viene de la Escritura y de la contemplación de la naturaleza; y desde ahí entendemos la primacía de la Escritura en san Buenaventura: "la Sagrada Escritura es iluminativa de todas las cosas y reductiva a Dios, como primeramente lo hacía la criatura"[189]. Pero se trata de un "hombre" en toda su extensión y significación: su realidad esencial (*quidditas*) es humana; pero su significación (*significatio*) de imagen de Dios le lleva a ser transformado por Cristo hasta alcanzar la similitud con el crucificado[190]. Buenaventura presenta, así, la vida de san Francisco (*forma vitae*) como un itinerario hacia la contemplación siguiendo la vía purgativa, la vía iluminativa hasta llegar a la vía unitiva: en ella Francisco comprende (*intelligentia*) la Palabra de Dios, pero no como

[188] L. PARISOLI, "Il Fons vitae, Avicebron e le sorti del voluntarismo latino", en *Schede Medievali*, 52 (2014) 317-332 (vol. editado por A. MUSCO, G. MUSOTTO (eds.), *Traduzioni e Tradizioni. Il pensiero medievale nell'incontro tra le culture mediterranee*, XX Convegno Internazionale di Studi della Società Italiana per lo Studio del Pensiero Medievale, Siracusa, 26–29 Settembre 2011).

[189] "Unde sacra Scriptura est illuminaliva omnium et reducliva in Deum, sicut primo fuit creatura", SAN BUENAVENTURA, *Collationes in Hexameron*, col. XIII, n. 3, V: 390a.

[190] F. de A. CHAVERO, "Ser y significar. Aproximación al simbolismo bonaventuriano", *Thémata*, 5 (1988) 51-72. Cf. G. LEINSLE, Res et Signum. *Das Verständnis zeichenhafter Wirklichkeit in der Theologie Bonaventuras*, Ferdinand Schöningh, Munich-Paderborn-Wein 1976.

un mero ejercicio mental, sino con una claridad que le permite contemplar el misterio de la Sabiduría divina, puesto que el Estudio de la Escritura y su inteligencia tiene como fin el fortalecimiento de la virtud que fundamenta la predicación (*forma mentis*). Buenaventura operará siguiendo el itinerario vital de Francisco[191]. No es que la filosofía y la racionalidad dialéctico-escolástica no aporten nada a la teología, sino que es la teología, la racionalidad simbólica y hermenéutica, la que lleva mejor a la contemplación aportando luz a la filosofía, de modo que pueda remontar el vuelo de lo natural hacia lo sobrenatural. Sigue Buenaventura las palabras de san Pablo en 1 Co 21-23 que refrendan el seguimiento de san Francisco: De hecho como el mundo mediante su propia sabiduría no conoció a "Dios en su divina sabiduría, quiso Dios salvar a los creyentes mediante la necedad de la predicación. Así, mientras los judíos piden señales (*signa*) y los griegos buscan sabiduría (*sapientiam*), nosotros predicamos a un Cristo crucificado: escándalo para los judíos, necedad (*stultitiam*) para los gentiles, pero para los llamados, lo mismo judíos que gentiles, un Cristo fuerza de Dios y sabiduría de Dios".

Desde este punto de vista, parece un poco constreñida la cuestión, sobre la relación entre fe y razón en san Buenaventura, que no pocas ocasiones se presenta como un trasunto entre el agustinismo y el aristotelismo (franciscanismo y tomismo) donde "fe (teología)-agustinismo-tradición" se opone a "razón (filosofía)-aristotelismo-apertura a la modernidad". Sin embargo, como estamos viendo, no se trata de esto, sino más bien de qué tipo de racionalidad filosófica sirve para la vía que cada cual adopta para afrontar los retos de lo natural, lo sobrenatural y la relación entre ambos en un contexto social, religioso y político determinado. De este modo se puede entender su texto del sermón *Cristo, único maestro de todos*: "De entre los filósofos, a Platón se le dio el lenguaje (*sermo*) de la sabiduría, a Aristóteles el lenguaje (*sermo*) de la ciencia. Aquel miraba hacia lo alto; este, en cambio, hacia lo bajo principalmente. Pero uno y otro lenguaje (*sermo*), es decir el de la

[191] "Passio namque Christi, in quantum est pretium redemptionis, purgat, in quantum est exemplum directionis, illuminat; in quantum est vestigium deductionis, perfecit et consumat", SAN BUENAVENTURA, *Sermones de tempore. Dominica II post pascha*, sermo 2, V: 296b.