

ROBERT J. WOŹNIAK  
Universidad Pontificia de Juan Pablo II en Cracovia  
Facultad de Teología

*Naturaleza teológica  
del deseo humano de Dios  
En el Itinerarium  
de San Buenaventura*

ABSTRACT

The fact that the object of *desiderium* for Bonaventure is located in the very life of the Blessed Trinity results in its peculiar and original understanding. The object of desire determines its internal structure and, therefore, influences its very nature. In the writings of the Doctor Seraphicus we can number at least three essential features of human *desiderium Dei*, which desire obtains from its object: the Seraphicus understands the desire as (1) a kind of love, as (2) a gift, and finally as (3) important feature of human nature as such.

KEYWORDS

St Bonaventure, theological anthropology, desire, love, gift

El hecho que el objeto del deseo esté situado por Buenaventura en la vida misma de la Trinidad Santísima es resultado de la propia y original comprensión buenaventuriana del mismo deseo. El objeto del deseo determina su estructura interna y, en consecuencia, influye en la naturaleza propia del deseo humano. En los escritos del Santo Doctor podemos enumerar, por lo menos tres características esenciales del *desiderium*, que el deseo recibe de su objeto: el Seraficus entiende el deseo como un tipo de amor, como un don y finalmente como un rasgo de la misma naturaleza humana.

## I. EL DESEO COMO UN TIPO DE AMOR

El misterio del deseo se relaciona en *Itinerarium* especialmente con la esperanza, siendo el medio de la preparación del sentido espiritual del olfato. No obstante, en el libro tercero de su *Comentario a las Sentencias*, Buenaventura afirma que el deseo es algo más que la esperanza. Para el Doctor Seráficous, el deseo humano de la Trinidad no se refiere a la esperanza, sino que se vincula estrechamente y directamente con el concepto del amor.<sup>1</sup> De este modo, entramos en el campo de una de las cuestiones medievales más interesantes que P. Roussetot denominó en su tiempo *problème de l'amour*.<sup>2</sup>

Para Buenaventura el *desiderium* es un tipo de amor.<sup>3</sup> Existe una relación estrecha entre el deseo y el amor. El testimonio sobre esta relación la encontramos en un fragmento muy importante del *Itinerarium* buenaventuriano:

El deseo se vuelve hacia el objeto que más le atrae; y máximamente le atrae (*máxime autem movet*) lo que máximamente es amado (*quod maxime amatur*).<sup>4</sup>

<sup>1</sup> III *Sent.* d. 26, a. 2, q. 4 (III, 577a): “et desiderium non est spes, sed magis quedam differentia amoris”.

<sup>2</sup> Cf. Roussetot P., *Pour l'histoire du problème de l'amour au moyen age*, Münster 1908, I. Roussetot vio el eje de este problema en la pregunta: “utrum homo naturaliter diligit Deum plus quam semetipsum?”

<sup>3</sup> Bougerol J.-G., *Desiderium*, en: LSB, 52.

<sup>4</sup> *Itin.* III. 4 [EM 34]: “Desiderium autem principaliter est illius quod maxime ipsum movet. Maxime autem movet quod maxime amatur”.

El silogismo seráfico es muy claro y resulta de la constatación de que el objeto del deseo es lo que es amado máximamente (*quod maxime amatur*). Hay una afinidad entre el amor y el deseo. Su relación consiste en tener el mismo objeto. El acto del deseo y el acto del amor se dirigen a lo mismo. Parece que San Buenaventura sugiere que el amor verdadero no puede existir sin el deseo del encuentro.<sup>5</sup> Como comenta E. Falque, para el Doctor Seraficus, el deseo produce el amor.<sup>6</sup> Por otro lado, el amor verdadero siendo la fuente y condición de la santidad del deseo<sup>7</sup> es también su fin último.<sup>8</sup> De este modo resulta claro que entre el deseo y el amor existe una cierta reciprocidad. Pero ¿podemos decir que para Buenaventura el deseo es una forma del amor? ¿es suficiente la mencionada reciprocidad para afirmarlo?

San Buenaventura presenta en sus obras una muy amplia y significativa teoría del amor. Generalmente su teoría es una aplicación del concepto agustiniano del amor.<sup>9</sup> La reminiscencia más fuerte de Agustín se percibe en el horizonte psicológico que tiene también la propia concepción buenaventuriana.<sup>10</sup> No obstante, la teoría seráfica, como también la de Agustín, va más allá de la mera construcción psicológica, desembocando en las fuertes convicciones teológicas. Las tres formas fundamentales del amor (es decir: el amor de los bienes en cuanto condiciones de autosatisfacción; el amor de los bienes en cuanto bienes anhelados y esperados, y el amor del bien en sí mismo)<sup>11</sup> tienen

<sup>5</sup> *Tripl. Via* I, 15: “La antorcha de la sabiduría se enciende e inflama dirigiendo el afecto al amor del Esposo.”

<sup>6</sup> Falque, op. cit., 119; Cf. Bonnefoy J.-Fr., *Le Saint Esprit et ses dons selon saint Bonaventure*, París 1929, 34.

<sup>7</sup> En *Solioquio* Buenaventura cita a San Agustín que afirma que la santidad de los deseos nace del amor, cf. *Solil.* I. 45 [EM 126].

<sup>8</sup> *Tripl. via* II. II [EM 76]. Describiendo e grado más elevado de amor, su cumbre, Buenaventura lo caracteriza como la tranquilidad del deseo: “Es realmente imposible acceder a esta tranquilidad si no es por el amor”

<sup>9</sup> Sobre teoría agustiniana del amor cf. Arendt H., *The love in San Augustin*, Chicago, 1995.

<sup>10</sup> Lutz E., *Die Psychologie Bonaventuras*, Münster 1909, 2.

<sup>11</sup> Cf. Alszeghy Z., *Grundformen der Liebe. Die Theorie der Gottesliebe bei dem Hl. Bonaventura*, Roma 1946, 194-195: “Wir sind im System des hl. Bonaventura drei Formen der Liebe begegnet. Die am häufigsten auftretende Erscheinungsform ist die Liebe des für die liebende Person befriedigenden Gutes. [...] Die zweite Form der Liebe richtet sich auf ihren Gegenstand nicht nur, insofern er für die liebende Person als befriedigend empfunden wird, sondern auch, insofern er an sich bedeutsam, schön und gut ist.

que ver mucho con el problema del amor de Dios. Alszeghy afirma, incluso, que Buenaventura elaboró la teoría de las formas del amor con la finalidad de servir a la explicación del amor de Dios. Eso sería así porque, desde el punto de vista de la estructura, no existe para San Buenaventura ninguna diferencia esencial entre el amor de Dios y cualquier otro tipo de amor.<sup>12</sup>

Hay que subrayar que las tres formas de amor enumeradas pueden relacionarse con Dios porque se relacionan con el bien. Su diferencia se funda no en una condición externa, sino en la estructura misma de la relación que tienen con el bien. Los tres modos de relacionarse con el único bien resultan y producen las tres formas del amor. Lo que está claro es que el amor (cada amor) es, para Buenaventura, una relación con el bien, como la denomina Alszeghy, una relación llena del respeto (*ehrfurchtsvolle Haltung*).<sup>13</sup>

En la correspondencia con las tres formas del amor San Buenaventura conoce y utiliza una división tripartita del amor. De este modo el Doctor Seraficus distingue entre *amor* (o *affectus*), *dilectio* y *caritas*. Al mismo tiempo el Santo advierte que la distinción entre los enumerados tipos del amor es solamente conceptual (distinción de razón) porque en realidad forman parte del único verdadero afecto (*quamvis enim de una et eadem possint dici in affectione*).<sup>14</sup>

Según esta distinción conceptual, el *amor* se caracteriza por la adhesión del afecto al amado (*affectus adhesionem respectu amati*). Con J. P. Rezette podemos ampliar esta afirmación constatando que en el sistema buenaventuriano el amor significa una preferencia, un movimiento natural y espontáneo hacia lo amado<sup>15</sup>, es decir, hacia el bien.

---

[...] Freilich ist den zuletzt erwähnten Gütern gegenüber auch eine andere Stellungnahme möglich. Im Stand der christlichen Heiligkeit und im Stand der Verherrlichung möglich. Im Stand der christlichen Heiligkeit und im Stand der Verherrlichung kann man diese Güter *werten*, ohne dabei an di eigene Person zu denken. Dies Einstellung ist *die dritte geschichtliche Erscheinungsform* der Liebe im System Bonaventuras.”

<sup>12</sup> Alszeghy, op. cit., 195: “Freilich sind die Formen der Liebe von unserm Verfasser am klarsten hinsichtlich der Gottesliebe ausgearbeitet [...] Die Struktur der Liebe Gottes ist bei Bonaventura dieselbe, wie die Struktur der Liebe eines jeden beliebigen Objektes; infolgedessen sind die Formen der Gottesliebe die *Formen einer jeden Liebe, der Liebe im Allgemeinen*“.

<sup>13</sup> Alszeghy, op. cit., 208.

<sup>14</sup> I *Sent.*, d. 10, dub. 1 (I, 205a).

<sup>15</sup> Rezette J. P., *Caritas*, en: LSB 29.

“El amor es el impulso natural del ser hacia el otro, – escribe Olegario de Cardedal- hacia el encuentro y el diálogo, hacia la donación y la aceptación”.<sup>16</sup> La *dilectio* matiza el concepto del amor desde el punto de vista del libre albedrío (*hoc addit electionem*). El amor en cuanto *dilectio* es un fruto de la libre elección (*unde dilectio ex diversis electio*). Finalmente, la *caritas* expresa una gran estimación y respeto hacia su objeto (*addit magnam appretationem*).<sup>17</sup>

Respecto al orden a que se refieren, San Buenaventura mantiene la siguiente posición: el *amor* y la *dilectio* son utilizados habitualmente para describir el acto del amor tanto natural como también sobrenatural, mientras que la *caritas* está reservada especialmente y inclusivamente al acto o al hábito de la virtud sobrenatural.<sup>18</sup> La clasificación de los tres tipos fundamentales del único amor en los dos ordenes fundamentales de la realidad introduce en el concepto buenaventuriano de amor una cierta paradoja en torno a la unión grande y misteriosa de lo natural y sobrenatural. El misterio del amor se constituye en cierta medida en el eje de los dos mundos, que nunca pueden ser separados, aunque deben ser distinguidos.

---

<sup>16</sup> Olegario de Cardedal G., *Misterio trinitario y existencia humana. Estudio histórico teológico en torno a San Buenaventura*, Madrid-México-Buenos Aires-Pamplona 1965, 173.

<sup>17</sup> I *Sent.* d. 10, dub. 1 (1, 205a): “Potest tamen nihilominus aliqua differentia assignari. Quamvis enim de una et eadem possint dici affectione, tamen alia et alia ratione. *Amor* enim dicit affectus adhesionem respectu amati; unde Dionysius: <Amorem unitivum dicimus>. *Dilectio* vero ultra hoc addit electionem; unde dilectio ex diversis electio; unde Canticorum quinto: *Dilectus meus electus ex millibus*. *Caritas* autem ultra illa addit magnam appretiationem. Carum enim dicitur illud quod magni pretii aestimatur, secundum quod Apostolus in epistolis suis vocat *fideles carissimos*, primae ad Corinthios quarto.”

<sup>18</sup> III *Sent.* d. 27, dub. 1, sol. (III, 616b): “...*amor* est naturae, *dilectio* est voluntatis deliberative, et *caritas* gratiae. – Alia etiam est differentia, quia *caritas* nominat habitum, sed *dilectio* nominat actum.”

Podemos resumir sintéticamente lo que hemos dicho hasta ahora en el siguiente esquema grafico:

tipo del amor	contenido y objeto	orden a que corresponde
<i>caritas</i>	el amor del bien en sí mismo	orden sobrenatural
<i>dilectio</i>	el amor del bien en cuanto bien anhelado y esperado	orden sobrenatural o natural
<i>amor</i>	el amor del bien en cuanto condición de autosatisfacción	orden sobrenatural o natural

La concepción seráfica del amor no está privada de su propio orden. En el amor siempre tiene que existir un orden. Para Buenaventura, como para toda la escolástica, en la cima de la jerarquía de los bienes hacia los cuales se dirige el amor se encuentra el bien sumo<sup>19</sup>, es decir, la Trinidad. El bien supremo tiene que ser amado sumamente<sup>20</sup> y deseado sumamente.

En la etapa terrena del viaje humano hacia Dios el amor se encuentra en una situación marcada por el *ya* y el *todavía no*. Aunque el hombre puede amar a Dios ya, este amor no es perfecto y necesita una transformación en y por el pleno encuentro con su objeto. Por eso, el amor que el hombre puede alcanzar y realizar en las circunstancias temporales es siempre, por lo menos en cierta medida, el *amor concupiscentiae*. Incluso el grado más elevado del amor, es decir *caritas* -siendo

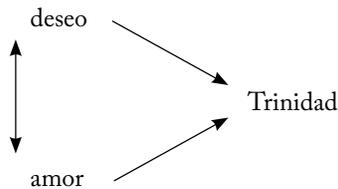
<sup>19</sup> III *Sent.* d. 27, a. 1, q. 2 c (III, 594b): “Actus enim caritatis est diligere, diligere autem idem est, quod velle bonum. Cum ergo caritas diligit aliquem, bonum optat ei quem diligit; istud autem bonum, quod caritas optat, unum solum est, videlicet bonum aeternum et bonum summum. Istud autem *summum bonum aliquando homo per caritatem optat Deo.*”

<sup>20</sup> III *Sent.* d. 29, a. 1, q. 2, concl. et ad 5 (III, 642–643): “Per caritatem enim diligo summum bonum Deo et summum bonum *mibi*, ita quod volo, quod Deus habeat summum bonum et sit summum bonum *per essentiam*, mihi vero *per participationem*, et multo magis opto sibi quam mihi. Et ideo non sequitur ex hoc, quod amor Dei possit aequari amori nostri, salva caritate, vel etiam amori alicuius creaturae, utpote amor gloriae et fruitionis Dei sive beatitudinis create. [...] Amor autem Dei, salva caritate, nuquam potest sic remitti, quin Deus diligatur ut finis et ut summum bonum; nec amor creaturae potest ita intendi, quin creatura diligatur ut bonum ad summum Bonum ordinatum: et ideo non sequitur, quod motus illi ad aequalitatem venire possint.”

al mismo tiempo el *amor benevolentiae vel amicitiae* se caracteriza por un movimiento, por un deseo del reposo y encuentro con su objeto. Precisamente es la *caritas* la que San Buenaventura relaciona con el deseo de un modo especial (*et ad ipsam caritatem pertinet desiderare*).<sup>21</sup> El deseo humano de Dios pertenece a la *caritas*, a este tipo del amor debido a la gracia divina que introduce al hombre en las profundidades divinas.

Esta afirmación no debe ser absolutizada y, en consecuencia, aislada de los otros tipos del amor que emplea en sus explicaciones San Buenaventura. La tríada *amor-dilectio-caritas* es indivisible en la realidad y, por eso, como una única realidad es inseparable del deseo. El amor que es único en sus varias facetas y aspectos se ordena realmente al bien.

Según lo que ya hemos descubierto, hay dos puntos de convergencia entre el amor y el deseo en la visión teológica de Buenaventura. El primero es el mismo objeto de ambas realidades, que es el sumo bien. Tanto el amor como el deseo se dirigen al bien, amándolo y deseándolo sumamente. El segundo es su carácter esencialmente dinámico: el deseo y el amor se caracterizan por el movimiento hacia su objeto. La correlación entre el deseo y el amor tiene sus raíces en la misma estructura de ambos actos. Esta estructura interna está formada por el mismo objeto y por la misma actividad propia, es decir, por una tendencia dinámica hacia el objeto.



En nuestro modo de ver las cosas estos dos puntos de la correlación son suficientes para afirmar que, para San Buenaventura, el deseo es una forma del amor. Las consecuencias de esta afirmación son muy

<sup>21</sup> III *Sent.* d. 26, a. 2, q. 4 (III, 577a); cf. III *Sent.* d. 27, a. 1, q. 2, ad. 6 (III, 595): “Quod autem *adhaerere Deo* sit actus caritatis principalis, Augustinus satis expresse dicit in libro de *Moribus Ecclesiae*, et Apostolus primae ad Corinthios sexto: *Qui adhaeret Deo, unus spiritus est*; et Dionysius de *Divinis Nominibus*: <Amorem sive divinum, sive naturalem, sive intellectualem unitivam quandam dicimus virtutem>. Et quia unum est illud bonum, cui principaliter caritas unit; hinc est, quod habitus caritatis unitatem habet, sicut prius ostensum est.”

importantes. La identificación del deseo con el amor parece ser una consecuencia lógica de la constatación de que el objeto del *desiderium* es la misma Trinidad. La realidad sumamente personal que es, en su misterio vital, la comunión del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo exige un acercamiento adecuado. La tradición filosófico-teológica consideraba constantemente que las sumas realidades son dignas del amor y que el amor es lo único adecuado para lo que es bueno y perfecto. En este cuadro conceptual, el deseo estaba siempre pensado junto con el amor. En el horizonte de estas convicciones parece hallarse una conciencia del carácter extraordinario del objeto deseado, que convierte el concepto del deseo en el concepto del amor. Lo sumamente bueno no puede ser deseado en otra manera que siendo amado. Cada bien produce amor; el sumo bien invoca y suscita el sumo amor. Buenaventura, discípulo fiel de San Agustín, conociendo perfectamente este modo de ver las cosas, las incorpora a la doctrina cristiana. De este modo los argumentos antiguos recibieron en su sistema nuevas fuerzas. Lo que los filósofos consideraban como bien sumo, Buenaventura lo conoce como la perfecta comunión del bien en el seno trinitario, en que se encuentra la vida sumamente personal. Siendo un místico, Buenaventura sabía que Dios en cuanto sumo bien, es decir, la comunión de las tres divinas personas, no puede ser objeto de un deseo ordinario. El deseo que procede de la misma Trinidad como su objeto tiene que ser transformado por el amor y a él asemejado. Por esta razón podemos decir que el carácter sumamente teológico del deseo se revela en la propia estructura del mismo, en cuanto edificado en la lógica del amor. La unidad entre el amor y el deseo es una prueba de que el deseo es una realidad sumamente teológica.

De este modo el amor se identifica según San Buenaventura, con el deseo y el deseo con el amor. El amor es el deseo, y el deseo es el amor; deseando se ama y amando se desea.<sup>22</sup> Esta convicción se halla en el corazón del sistema teológico buenaventuriano, convirtiéndole en un verdadero existencialismo cristiano, en que todo brota del amor, que es el deseo y del deseo que es el amor. De este modo, en San Buenaventura la teología más que una especulación es *amor-desiderium quaerens intellectum*.

---

<sup>22</sup> III *Sent.* d. 26, a. 2, q. 4, concl. (III, 577)

## 2. EL DESEO EN CUANTO DON

La afinidad entre el deseo y el amor descrito en último párrafo resulta de que el deseo se define por su pertenencia a dos ordenes, es decir, a lo natural y a lo sobrenatural. Esta afirmación verdaderamente paradójica es la clave para entender el concepto del deseo en los escritos buenaventurianos, y exige un análisis más detallado.

Parece oportuno partir de la dimensión sobrenatural en el deseo humano de Dios. Hemos dicho previamente que San Buenaventura relaciona muy fuertemente, o incluso identifica, el deseo con la *caritas*, en cuanto don, la gracia de Dios. Si el deseo *pertinet ad caritatem*, tiene que compartir su carácter gratuito. De hecho, en varios lugares Buenaventura subraya explícitamente que el deseo es un don de Dios. Por ejemplo, describiendo el evento místico de desbordamiento de la mente, el Santo Doctor escribe en el capítulo final del *Itinerarium*:

Pero todo esto es místico y secretísimo, algo que *no lo conoce sino quien lo recibe*, y no lo recibe más que quien lo desea, ni puede desear sino aquel a quien profundamente inflama el fuego del Espíritu Santo que Cristo mandó a la tierra. Por eso el Apóstol dice que esta sabiduría mística es revelada *por medio del Espíritu*.<sup>23</sup>

Según el texto existe una doble economía de la donación. El desbordamiento de la mente y la experiencia mística es un don que puede ser recibido solamente a través del deseo. Desear es una condición de recibir; de esta afirmación procede que la primera donación se halla en el orden del deseo. No obstante, el mismo deseo está condicionado por un don, que San Buenaventura llama *inflamación*. Inflamar<sup>24</sup> significa

<sup>23</sup> *Itin.* VII. 4 [EM 56]: “Hoc autem est mysticum et secretissimum, quod nemo novit, nisi qui accipit, nec accipit nisi qui desiderat, nec desiderat nisi quem ignis Spiritus sancti medullitus inflamat, quem Christus missit in terram. Et ideo dicit Apostolus, hanc mysticam sapientiam esse per Spiritum sanctum revelatam.”

<sup>24</sup> Uno de los pilares más importantes del sistema teológico de Buenaventura es su noción de la influencia de Dios a su creación. Dios creador no limita su acción al único acto creador, sino que está actuando en el universo creado continuamente. La noción de la influencia tiene que ver mucho con la concepción de la causalidad, que juega un papel importantísimo en la teología del Doctor Seraficus. Aunque la realidad de la *influencia* se aplica sobre todo a la vida física, San Buenaventura extrapola su teoría a la realidad de la gracia (cf. especialmente el tratado sobre la gracia en II *Sent.* d. 26. a. un, q.

precisamente *dar* fuego. De este modo la primera donación necesita otra donación. Se trata aquí de la previa donación del misterioso fuego del Espíritu Santo. *Desiderium* es fruto de esta *inflamatio* del fuego; es fruto del *don* de la llama mística. La constatación parece ser obvia: si el deseo procede del don, si se halla en el horizonte de la donación, es un don. Por tanto, hay que considerar el deseo en el orden de la donación, es decir, de la gracia.

El don del deseo de la Trinidad viene directamente del Espíritu Santo. Buenaventura reconoce esta genealogía de la donación cuando la atribuye a la tercera persona de la Santísima Trinidad, que es el Espíritu Santo. Esta verdad se articula especialmente en un pasaje de *Tripl.via*:

La invocación de la misericordia, por la que se solicita cualquier gracia, tiene que acontecer por la influencia del deseo que proviene del Espíritu Santo, que intercede por nosotros con gemidos inefables [...] El deseo lo recibimos del Espíritu Santo, en cuanto a través de él estamos eternamente predestinados por el Padre en el Hijo, hemos renacido espiritualmente en el bautismo y hemos sido congregados unánimemente en la Iglesia.<sup>25</sup>

El texto confirma la afirmación de J. P. Rezette que *donum*, en cuanto término técnico, y su sinónimo *datum* son empleados a propósito del Espíritu Santo y su obra en el hombre.<sup>26</sup> El deseo en cuanto don siem-

---

2n, concl. – II, 636). La influencia por la gracia no implica según Buenaventura de ningún modo la pérdida de la absoluta trascendencia divina. La gracia es concebida más como una irradiación o *influxo* de Dios (*influentia deiformis*, cf. *Brev.* v. 1. 3; sería muy interesante analizar este concepto en la relación con la doctrina de la divinización en G. Palamas). *Inflamatio* de que tratamos aquí es un concepto que se vincula con la realidad de la *influentia* divina a su criatura. Sobre el concepto de la *influentia* cf. Guardini R. *Systemenbildendelemente in der Theologie Bonaventuras. Die Lehre vom lumen mentis, von der gradatio entium und der influentia sensus et motus*, Leiden 1964, 125–205; sobre el concepto de la *deificatio* en la sistema teológico-místico de Gregorio Palamas y Tomás de Aquino cf. Williams A. N., *The Ground of union. Deification in Aquinas and Palamas*, Oxford 1999; sobre la noción de la divinización en el pensamiento buenaventuriano cf. Urbano López de Meneses P., *Theosis. La doctrina de la divinización en las tradiciones cristianas. Fundamentos para una teología ecuménica de la gracia*, Pamplona 2001, 178–184

<sup>25</sup> *Tripl.via* II. 3 [EM 72]

<sup>26</sup> Rezette J. P., *Donum, dona*, en: LSB 56: “Donum comme terme technique et son synonyme datum sont employés à propos du Saint-Esprit et de l’élévation de créature raisonnable à l’ordre surnaturel.” Al mismo tiempo hay que recordar con J. F. Bonnefoy

pre se refiere a la persona del Espíritu. Para Buenaventura es así porque el Espíritu es un mediador de la gracia: *a través de él estamos eternamente predestinados por el Padre en el Hijo*. El Espíritu es el animador de la vida sacramental, *a través de él* el hombre entra en la vida nueva que recibe en el bautismo, por la cual se convierte en una célula de la Santa Iglesia. El Espíritu es el verdadero consumidor de la historia santa. La función del Espíritu Santo brota de su lugar en la vida íntima de la Trinidad. Procediendo del Padre y del Hijo, el Espíritu existe como un Don eterno.<sup>27</sup>

El Espíritu Santo puede dar el deseo, porque a él mismo –por el lugar que tiene en la vida intratrinitaria– le está apropiado el orden de la donación. Por lo tanto, la apropiación del acto de la donación del deseo la podemos leer en clave trinitaria. La afirmación que el Espíritu Santo es el dador del deseo es una afirmación *implicite* de la estructura trinitaria de esta donación.

El Espíritu Santo –escribe San Buenaventura– es el dador de las gracia y el amor que procede del Padre y del Hijo. Cuanto haga, pues, el Padre y padezca el Hijo, nada es (*nihil est*) sin el Espíritu Santo. El mismo, en efecto, nos junta al Padre y al Hijo (*ipse enim iungit nos Patri et Filio*).<sup>28</sup>

Para el Doctor Seraficus, que sigue aquí perfectamente y fielmente la enseñanza del Conc. Toletanum xvi del año 693 (“inseparabilia sint opera Trinitatis”, cf. DS 571), la economía trinitaria se caracteriza por una

---

que desde el punto de vista teológico: “*Donum et datum* ne sont pas absolument synonymes: ils se débordent mutuellement”, cf. id., *Le Saint-Esprit et ses dons selon saint Bonaventure*, Paris 1929, 41

<sup>27</sup> 1 *Sent.* d. 18, a. un., q. 2, 3, et 5 (1, 325); *Brev.* 1. 3. 9 [OdsB 213]: “Per hunc modum, cum proprium sit Spiritus sancti esse donum, esse nexum seu caritatem amorum, esse etiam Spiritum sanctum; donum nominat ipsum ut datum voluntarium”; *Tripl. via* III. II: “Ya que Dios es mente invariable, es claro que en el ser divino está el Principio primero, el Verbo eterno, el Don perfecto, que son las realidades propias de las divinas personas.” Mathieu escribe a propósito de este planteamiento buenaventuriano que: “Verb et Don sont des noms propres du Fils et de l’Esprit. Mais tandis que Fils et Esprit ne signifient que la propriété des personnes, c’est-à-dire les relations d’origine, Verb et Don ont pour nous l’avantage de désigner et ce principal signifié et leurs relations habituelles aux créatures.” Mathieu L., *La trinité créatrice*, 108

<sup>28</sup> *De donis*, I. 7 [OdsB v, 414]: “Spiritus sanctus est, qui est dator gratiarum et amor procedens a Patre et Filio. Quidquid igitur agat Pater et patiaturs Filius, sine Spiritu sancto nihil est. Ipse enim iungit nos Patri et Filio.”

indivisibilidad de la acción de las tres personas divinas. En su sistema no se había podido pensar ninguna ruptura entre la actuación del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo. San Buenaventura subraya de un modo bastante fuerte esa dimensión de su pensamiento, cuando afirma que *nihil est* lo que haga el Padre y el Hijo sin la cooperación del Espíritu Santo. Obviamente esta afirmación debe entenderse en el nivel del compromiso económico y salvífico, es decir, extratrinitario. No debemos olvidar que el texto considerado forma parte de la meditación sobre como *nace la gracia en nosotros* (*oritur gratia in nobis*). Buenaventura vio la respuesta a esta pregunta en clave esencialmente trinitaria. Sin adentrarnos en las consideraciones sobre las dos primeras personas divinas, tenemos que subrayar lo que nos interesa ahora, es decir, la importancia de la actuación del Espíritu Santo —siempre en el horizonte trinitario— en cuanto dador de la gracia (*dator gratiarum*). Si el Espíritu Santo no fuera *dator gratiarum*, la economía divina sería ineficaz<sup>29</sup>, porque estaría privada de la gracia que viene del Padre<sup>30</sup> por medio del Hijo, en cuanto el triple Verbo: *incarnatum, crucifixum e inspiratum*.<sup>31</sup> La gracia, siendo necesaria<sup>32</sup>, exige su transmisión. El papel del Espíritu Santo en este origen trinitario de la gracia, o mejor de las gracias, consiste precisamente en donación, en la transmisión de ellas. El Espíritu es quien comunica a los hombres los frutos del amor paternal revelado en el Hijo.<sup>33</sup>

<sup>29</sup> Cf. *Hex.* XXI. 17 [Odsb iii, 527]: “Unde definitur hierarchia secundum Dionysium: <Est autem hierarchia ordo divinus, scientia et action ad deiforme, quantum possibile est, assimilata, et ad inditas ei divinitus illuminationes proportionaliter est, assimilata, et ad inditas ei divinitus illuminationes proportionaliter in Dei similitudinem ascendens>. Ordo potestatis respondet Patri, scientia sacra Filio, operatio Spiritui sancto. Unde hierarchia dicit potentiam, scientiam, actionem. Potentia enim sine scientia hebes est, scientia sine actione, infructuosa.”

<sup>30</sup> Cf. *Itin.* Prologus I [Odsb i, 557]: “In principio primum principium, a quo cunctae illuminationes descendunt tanquam a Patre luminum [...]”; *De donis* I. 8 [Odsb v, 415]: “Unde igitur oritur gratia? Dico, quod a Patre luminum per Verbum [...]”

<sup>31</sup> *De donis* I. 5 [Odsb v, 413]: “Gratia descendit super mentes racionales per Verbum incarnatum, per Verbum crucifixum et per Verbum inspiratum.” Cf. también; *Brev.* v. I; *Hex.* III. 2; sobre el papel conductorio de la doctrina del triple Verbo cf. Maranesi P., *Verbum inspiratum. Chiave ermeneutica dell’Hexaëmeron di san Bonaventura*, Roma 1996

<sup>32</sup> *Itin.* I. I. 1 [Odsb i, 564]: “Quantumquoque enim gradus interiores disponatur, nihil fit, nisi divinum auxilium comitetur”; I. 8 [Odsb i, 570]: “Ad sapientiam nemo venit nisi per gratiam, iustitiam et scientiam [...] gratia fundamentum est rectitudinis voluntatis et illustrationis perspicuae rationis.”

<sup>33</sup> *Itin.* IV. 8 [Odsb i, 610]: “Quibus omnibus luminibus intellectualibus mens nostra repleta, a divina Sapientia tanquam domus Dei inhabitatur, effecta Dei filia, sponsa

La finalidad de esta donación está presentada por el Doctor Seraficus como unión con el Padre y el Hijo. El Espíritu Santo *iungit nos Patri et Filio*. El Espíritu Santo es *nexus* intratrinitario (*Donum increatum*) y, por esto también extratrinitario (por la gracia).<sup>34</sup> De este modo es el Espíritu Santo que une las personas divinas entre ellas, y une también al hombre con la Trinidad por medio de su influencia.

Puesto que quien goza de Dios posee a Dios, escribe Buenaventura, de ahí que, juntamente con la gracia, que con su deiformidad nos hace aptos para la fruición de Dios, se nos da también el don increado, que es el Espíritu Santo, al cual quien lo posee, posee a Dios. [...] nadie posee a Dios sin que a su vez sea más especialmente poseído por él.<sup>35</sup>

Considerando este texto podemos regresar al tema del deseo. Hemos dicho que el deseo se puede, y –aun más– se debe entender en el horizonte de la donación del Espíritu Santo, es decir, en el horizonte de la gracia. Ahora podemos comprender esta afirmación más profundamente en el amplio horizonte de la teoría buenaventuriana de la donación. Sabiendo que el objeto del deseo es la Trinidad misma, en cuanto la fuente del gozo (*fruitio*) y felicidad humana (*beatitudo*), y a la vez que solamente el varón del deseo está preparado para las dulzuras divinas; resulta clarísimo, que cuando Buenaventura habla de la gracia que nos hace aptos para la *fruitio Dei*, habla también del deseo. El deseo en cuanto condición del gozo no expresa nada más que esta *aptitud, disposición* al encuentro con la Trinidad: *nemo novit, nisi qui accipit, nec accipit nisi qui desiderat*. Por eso finalmente *nec desiderat nisi quem ignis Spiritus*

---

et amica; effecta Christi capitis membrum, soror et coheres [...] Quod totum facit sincerissima caritas Christi, quae diffunditur in cordibus nostris per Spiritum sanctum, qui datus est nobis, sine quo Spiritu non possumus scire secreta Dei.”

<sup>34</sup> I *Sent.* d. 14, a. 2, q. 1, concl. (I, 250); II *Sent.* d. 26, a. un., q. 2, fund. 1, 2 (II, 634); *Brev.* v. 1. 1–2. Comentando este hecho M. Oltra anotó que: “llamamos al Espíritu Santo Don de dos maneras: *ab eterno* y *ex tempore*. *Ab eterno* por dos razones: porque procede por vía de liberalidad, como *donabilis*, y porque desde toda la eternidad, por libre voluntad divina, las criaturas han sido predistnados a recibirlo en el tiempo. *Ex tempore*, después de haberse realizado los decretos divinos.”, Oltra M., *La santísima Trinidad y los dones del Espíritu Santo en san Buenaventura*, en: OdsB, v, Madrid 1948, 55

<sup>35</sup> *Brev.* v. 1. 4–5 [OdsB I, 379]: “Quoniam qui fruitur Deo Deum habet; ideo cum gratia, quae sua deiformitate disponit ad dei fruitionem, datur donum increatum, quod est Spiritus sanctus, quod qui habet et Deum. [...] nullus Deum habet, quid ab ipso specialis habeatur.”

*sancti medullitus inflammat*; sin la gracia no hay aptitud que disponga al encuentro con la Trinidad, a la fiesta del día del reposo que sella el fin del *Itinerarium*. El Espíritu Santo conduce por medio de su gracia a esta fiesta, no solamente dándose a sí mismo a las criaturas racionales, sino también preparándolas a este evento místico-extático.

El deseo en cuanto *donum* del Espíritu Santo es, de este modo, un medio del regreso humano a la comunión trinitaria.<sup>36</sup> Si el deseo se vincula muy estrechamente con la causa final –como ya hemos mostrado–, ésta se apropia<sup>37</sup>, en el seno de la absoluta unidad trinitaria, especialmente al Espíritu Santo.<sup>38</sup> San Buenaventura anota en su *Breviloquium*:

Acerca de la pluralidad de los apropiados enseña la Sagrada Escritura que se debe admitir que si bien todos los términos esenciales convienen igual e indiferentemente a todas las personas, se dice, no obstante, que al Padre se apropia la unidad, al Hijo la verdad, al Espíritu Santo la bondad. Y conforme a ésta se toma la segunda apropiación de San Hilario, a saber: “La eternidad en el Padre, la especie o hermosura en la Imagen y el uso en el Don”. Y según esta apropiación, la tercera, a saber: en el Padre la razón de principio, en el Hijo la de ejemplar y en Espíritu Santo la de fin (*in Spiritu sancto ratio finiendi*). Y en conformidad con esta apropiación, la cuarta, a saber: la omnipotencia al Padre, la omnisciencia al Hijo y la voluntad o benevolencia al Espíritu Santo. Mas estos términos se dicen apropiarse no porque se hagan propios, pues siempre son comunes, sino porque conducen a la inteligencia y noticia de los propios, o sea de la tres personas.<sup>39</sup>

<sup>36</sup> Este papel lo ejercita también el Verbo, cf. 1 *Sent.* d. 27, p. 2, q. 3, ad. 5 (1, 486): “Secundum rationem intelligendi et appropriandi quasi médium sunt (Filius et Spiritus sanctus) inter nos et Deum, et secundum rationem appropriandi sunt reducetes in Deum. Unde secundum Augustinum, Pater est principium, ad quod reducimur; Filius, forma quam sequimur; et Spiritus sanctus gratia qua reconciliamur.”

<sup>37</sup> Sobre las apropiaciones cf. Hoedl M., *Von der Wirklichkeit und Wirksamkeit des dreieinen Gottes nach der appropriativen Trinitätstheologie des 12. Jahrhunderts*, München 1965.

<sup>38</sup> 1 *Sent.* d. 36, dub. 4, sol. (1, 632).

<sup>39</sup> *Brev.* 1. 6. 1 [Odsb 1, 222–224]: “de pluralitate appropriationum docet sacra Scriptura esse tenendum, quod, licet omnia essentialia ómnibus personis aequaliter et indifferenter convenient, tamen Patri dicitur appropriari unitas, Filio veritas, Spiritui sancto bonitas. Et iuxta banc sumitur secunda appropriatio Hilarii scilicet <aeternitas in Patre, species in Imagine, usus in Munere>. Iuxta hanc sumitur tertia, scilicet in Patre ratio principiandi, in Filio ratio exemplandi, in Spiritu sancto ratio finiendi. Et

La *ratio finiendi* reside, según la apropiación tercera, en la persona del Espíritu Santo. Esta apropiación se vincula con otras tres, de modo que existe una lógica, o conformidad entre las cuatro apropiaciones. Podemos visualizarla en el siguiente esquema:

Persona	Apropr. i	Apropr. ii	Apropr. iii	Apropr. iv
Padre	Unitas	aeternitas	ratio principandi	omnipotentia
Hijo	Veritas	species	ratio exemplandi	omniscencia
Espíritu	bonitas	usus	ratio finiendi	voluntad seu benevolentia

Es muy significativo que, entre las apropiaciones del Espíritu Santo, encontramos la bondad, de la que ya hemos dicho que es el principio del movimiento del deseo. Precisamente por esto se atribuye al Espíritu Santo la *ratio finiendi*, pues, la bondad es a lo que tiende todo el ser, especialmente el ser racional. Por otra parte el *finis* del hombre consiste en la fruición del bien, pues Buenaventura apropia al Espíritu Santo el *usus*; es él quien comunica al hombre la inmensa e infinita bondad del eterno Principio. En fin, la persona del Espíritu está vinculada con la *benevolentia*. Procediendo en el seno trinitario *per modum voluntatis*, es decir *per modum liberalitatis*<sup>40</sup> o *per modum caritatis*<sup>41</sup>, el Espíritu Santo

---

iuxta hanc sumitur quarta, scilicet omnipotentia Patri, omniscencia Filio, voluntas seu benevolentia Spiritui sancto. Haec autem dicuntur appropriari, non quia fiant propria, cum semper sint communia; sed quia ducunt ad intelligentiam et notitiam propriorum, videlicet trium personarum.”

<sup>40</sup> I *Sent.* d. 10, a. 1, q. 1 (1, 195); sobre la idea de la *liberalitas* escribe Bonnefoy las siguientes palabras: “le plus souvent, il est synonyme de *largitas*, et, comme le terme français *libéralite*, il désigne cette disposition d’âme qui porte à donner avec promptitud et générosité... Une deuxième acception du mot *liberalitas* et de ses dérivés, les rattache directement à leur racine commune. Ils expriment alors l’idée de liberté... En d’autres passages, le contexte oblige d’interpréter le mot *liberalitas* dans un sens plus général, impliquant les deux acceptions précédemment exposées. Il désigne alors la volonté considérée comme libre et portée à se répandre, à s’épancher, à se donner. C’est selon cette acception de volonté libre et tendant à se répandre en générosité, qu’il faut prendre sa formule: *procéder par voie de libéralite*.”, cf. Bonnefoy J. F., *Le Saint-Esprit et ses dones selon saint Bonaventure*, Paris 1929, 26–28; cf. también: Oltra M., *La santísima Trinidad y los dones del Espíritu Santo en san Buenaventura*, en: Odsb, v, Madrid 1948, 51–59.

<sup>41</sup> I *Sent.* d. 10, a. 1, q. 1, concl. (1, 195).

tiene una relación propia con la voluntad. El don que sale de la libertad tiene que ser aceptado por la libertad. El deseo, en cuanto don del Espíritu, tiene que ser aceptado libremente (*gratia se habet ad liberum arbitrium, sicut sessor ad equum*<sup>42</sup>). De este modo cada una de las cuatro apropiaciones *bonitas-usus-ratio finiendi-voluntad* toca en su conjunto el misterio del deseo en cuanto un don del Espíritu Santo. Esto significa que el Espíritu Santo en cuanto vinculado por medio de su *proceso* con estas cuatro apropiaciones, tiene que estar vinculado también con el deseo humano, y al revés: que el deseo humano está vinculado estrechamente con el Espíritu Santo y su don.

La misma lógica se encuentra en la parte quinta del *Breviloquium*, donde Buenaventura, tratando de *gratia Spiritus sancti*, introduce otra secuencia de las apropiaciones. Intentando explicar la actuación de la gracia en la parte superior del alma por medio de las tres virtudes teológicas, el Seráfico atribuye la fe al Padre, la esperanza al Hijo y la caridad al Espíritu Santo. Según el Santo Doctor, la *caritas*, deseando y amando, nos dirige a lo sumamente bueno (*caritas dirigit in summe bonum desiderando et diligendo*<sup>43</sup>). De este modo hemos llegado al punto de partida. Que el deseo se vincula estrechamente con la *caritas*, que *ad ipsam caritatem pertinet desiderare* significa últimamente que el deseo es un don del Espíritu Santo. Esta afirmación resulta en que el hombre no puede verdaderamente amar y desear a Dios sin la gracia del Espíritu Santo. De este modo el deseo es siempre un deseo *sobrenatural*. Este carácter sobrenatural del deseo viene de la constatación de su objeto, que es la Trinidad Santísima, Dios absolutamente trascendente. Buenaventura escribe:

La eterna bienaventuranza consiste en poseer al sumo bien; y éste es el mismo Dios y es un bien que sobrepasa sin proporción todo merecimiento fundado en humanos obsequios, absolutamente nadie es digno de llegar a aquel bien sumo, puesto absolutamente por encima de todos los límites de la naturaleza, si, abajándose Dios a su nivel, él por su parte no se levanta sobre sí mismo. Pero Dios no condesciende, no se abaja al nivel del alma humana por la realidad de su inalterable esencia, sino por un influjo que de él procede, ni el alma se eleva sobre sí por movimiento local, sino por un hábito deiforme. Por lo cual es preciso

<sup>42</sup> I *Sent.* d. 14, a. 2, q. 1, (I, 249–250); II *Sent.* d. 25, p. 1, q. 4, nota 6 (II, 600).

<sup>43</sup> *Brev.* v. 4. 4 [Odsb I, 394].

que el espíritu racional, para hacerse digno de la eterna bienaventuranza, participe primero del influjo deiforme. Y puesto que este influjo deiforme procede de Dios y es según Dios y mira a Dios, por lo mismo tiene la virtud de tornar la imagen divina de nuestra mente conforme a la beatísima Trinidad no sólo según el orden del origen, sino también según la rectitud de la elección y según el reposo de la fruición.<sup>44</sup>

La gracia es imprescindible en el ascenso del hombre hacia Dios, porque el ser humano se caracteriza por una cierta insuficiencia para llegar a su fin que está *supra omnes limites naturae*. La gracia, en cuanto influjo deiforme es, de este modo, absolutamente necesaria para ofrecer y abrir al hombre la posibilidad de *pervenire ad summum bonum*. La gracia, comprendida de esta manera, es la *conditio sine qua non* de la realización del deseo humano de la Trinidad. De este modo la gracia, el don de Dios, entra en juego en dos momentos diferentes: primero cuando el Espíritu Santo ofrece al hombre el don del deseo y, luego, cuando lo sacia por su más íntima presencia. Según Buenaventura existe una doble necesidad de la gracia en relación con el deseo humano de Dios: necesidad de recibir el deseo en cuanto don y necesidad de recibir el don que sacia el mismo deseo. Por eso, la gracia y el don se hallan en el fundamento no solamente de la existencia del deseo, sino también el la base de su realización.

Para finalizar parece oportuno formular dos conclusiones: 1. El deseo en cuanto dirigido a la realidad sumamente trascendente necesita la mediación de la gracia del Espíritu Santo. De este modo, Dios no es solamente el objeto del deseo, sino también su fuente. Es de esta fuente de donde el deseo obtiene su carácter sobrenatural. 2. Precisamente por eso, teniendo como su objeto lo sobrenatural, el deseo tiene que ser

---

<sup>44</sup> *Brev. v. i. 3* [OdsB i, 378]: “et beatitudo aeterna consistit in habendo summum bonum; et hoc est Deus et bonum excellens impropotionaliter omnem humani obsequii dignitatem; nullus omnino ad illud summum bonum dignus est pervenire, cum sit omnino supra omnes limites naturae, nisi, Deo condescendente sibi, elevetur ipse supra se. Deus autem non condescendit per sui essentiam incommutabilem, sed per influentiam ab ipso manantem; nec spiritus elevatur supra se per situm localem, sed per habitum deiformem. Necesse est igitur spiritui rationali, ut dignus fiat aeternae beatitudinis, quod particeps fiat influentiae deiformis. Haec autem influentia deiformis, quia est a Deo et secundum Deum et propter Deum, ideo reddit imaginem nostrae mentis conformem beatissimae Trinitati non tantum secundum ordinem originis, verum etiam secundum rectitudinem electionis, et secundum quietudinem fruitionis.”

sobrenatural, es decir, tiene que ser fruto de la acción divina en el hombre. El deseo, en cuanto el movimiento hacia el sumo bien, es el fruto del Espíritu Santo que *iungit Patri et Filio*. El razonamiento buenaventuriano parece ser muy claro: si el deseo es una fuerza que nos hace ir hacia Dios revelado en su misterio trinitario, su raíz tiene que ser divina, es decir, sobrenatural. Todo lo que se refiere a Dios, tiene que tener para Buenaventura su comienzo en Dios mismo; es eso lo que quiere decir la fórmula buenaventuriana según la cual *nullus Deum habet, quid ab ipso specialis habeatur*. Dios es absolutamente primero. Para el Doctor Seraficus esta primacía, que está reconocida ya por la antigua tradición teológica cristiana, se halla no solamente en el orden de la realización del deseo, sino también en el nivel de su propia existencia. Por eso el deseo tiene que ser un don, que Dios *inscribe* en el hombre. De este modo entramos en la temática del párrafo siguiente.

### 3. EL DESEO EN CUANTO *DESIDERIUM NATURALE*

Antes de entrar en el campo del planteamiento buenaventuriano sobre el deseo en cuanto fundando en la noción misma de naturaleza humana, hay que hacer tres advertencias histórico-teológicas.

Se ha de dar cuenta de que ni San Buenaventura ni los otros autores de la época conocen el problema de la relación entre lo natural y sobrenatural como los teólogos modernos, por lo menos a partir de la teología barroca.<sup>45</sup> La teología del siglo XIII no conoce ninguna teoría extrínsecista con respecto a la relación entre ambas realidades. El misterio de la gracia está contemplado todavía en su indivisible relación con la creación.<sup>46</sup>

---

<sup>45</sup> Cf. Dhont R.Ch., *Le problème de la préparation a la grâce. Débuts de l'École Franciscaine*, Paris 1946, 211: "Rappelons que l'antithèse nature-grâce de saint Bonaventure ne correspond pas exactement à celle que nous mettons entre la nature et le surnaturel. Le souci de distinguer selon leur ens naturels vel surnaturels les secours divins situés au-des-sous de la grâce gratum faciens n'apparaît nulle part chez saint Bonaventure. De telles précisions répondent à un problème moderne dont l'intérêt ne s'est révélé à la théologie que postérieurement au concile de Trente et surtout lors des controverses suscitées par les erreurs de Baïus et Jansenius."

<sup>46</sup> Los pronósticos de la tensión entre los dos ordenes se puede captar por lo menos a partir de San Agustín, aunque en sus escritos esta tensión es todavía relativa, cf. Studer B., *The grace of Christ and the grace of God in Augustin of Hippo. Christocentrism*

Por otra parte, como advierte H. de Lubac, el siglo XIII es testigo del despertar de la vieja herejía maniquea. El movimiento cátaro que se suscitó en los comienzos de ese siglo era horizonte de la nueva formulación de los antiguos datos de la fe cristiana que siempre defendían el carácter sumamente positivo de la creación.<sup>47</sup> De esta defensa procede la convicción de que lo natural no es sinónimo de lo malo.

Por fin, el mismo siglo XIII fue la época del renacimiento de la doctrina aristotélica, que se caracteriza esencialmente por un cierto interés en la noción de naturaleza, en sus varias acepciones.<sup>48</sup> El entusiasta redescubrimiento del aristotelismo se unió al mismo tiempo con el entusiasmo franciscano. Los discípulos de San Francisco, siguiendo los pasos de su maestro, vieron la creación en su dimensión natural como una sinfonía de la belleza que revela en sí al Creador. Basta considerar el famoso “Cántico a las criaturas” del *Poverello*, para darse cuenta de la originalidad y fuerza de la nueva visión del mundo creado en el horizonte de la bondad del sumo principio creador. La naturaleza es una revelación de la suma bondad del eterno Padre que ama el mundo infinitamente en su sorprendente variedad de los existentes.

Para recordarlo podemos regresar a los planteamientos buenaventurianos. Hemos dicho que el objeto del deseo exige que el *desiderium* sea el efecto de la gracia: el deseo tiene que proceder de Dios. No obstante, esta procedencia de Dios tiene en San Buenaventura un triple sentido en relación con la triple causa que es Dios. Describiendo la divina influencia en cuanto *iluminatio*, Buenaventura anota:

---

*or theocentrism*, Collegeville, Minnesota 1997, 5; sobre la visión de los Padres griegos cf. Evdokimov P., *L'ortodossia*, Bologna 1981, 23; Meyendorff J., *Byzantine theology. Historical trends & doctrinal themes*, New York 1983, 138–140; Jevtić A., *L'infinito cammino. Umanazione di Dios e deificazione dell'uomo*, Schio 1996, 272; Spiteris Y., *Salvezza e peccato nella tradizione orientale*, Bologna 2000, 56–60.

<sup>47</sup> Lubac H. de, *Surnaturel. Études historiques*, Paris 1945, 213: “la controverse manichéenne qui se réveille au début du xiii<sup>e</sup> siècle, eût été l'occasion d'un nouvel approfondissement de la doctrine. En fait, contre les Cathares, les apologistes catholiques se contentent généralement de rappeler que nulle créature n'est naturellement mauvaise...”

<sup>48</sup> Adnés P., *Surnaturel*, en: dsp, xiv, Paris 1990, 1332: “Au 13<sup>e</sup> siècle, l'aristotélisme provoque la scolastique à un effort de réflexion spéculative sur la notion de nature. Le mot *naturel* peut être pris dans un double sens: c'est ce qu'on a par naissance et à la naissance, ou bien ce qui existe en vertu des principes essentiels d'une chose, spécifiques ou individuels.”

En efecto, por el hecho de que se aproxima al sol eterno, es necesario que sea sagrada ordenación; y de esto se sigue que sea deiforme (*et per hoc sequitur, quod sit deiformis*), porque forma a la criatura, parte por la naturaleza, parte por la gracia, parte por la gloria: por la imagen, por la semejanza, por la deiformidad. Y por eso asciende a las iluminaciones que se le dan de lo alto, subiendo por la influencia.<sup>49</sup>

Hay dos momentos cruciales en el texto citado. El primero es el concepto de *deiformitas*; el segundo –vinculado orgánicamente con el primero– es la afirmación buenaventuriana sobre los diferentes campos de la divina influencia en la creatura.

El concepto de *deiformitas*<sup>50</sup> tiene una larga historia ya antes de su formulación por San Buenaventura. La idea procede de la teología neoplatónica<sup>51</sup>, especialmente de los escritos de Pseudo-Dionisio y de sus comentaristas medievales (especialmente los victorinos Hugo y Ricardo). La noción de *deiformitas* se sitúa muy cerca del concepto griego de la *divinización*, y de hecho –con ciertas matizaciones– es su sinónimo latino.<sup>52</sup> Esta afinidad nocional se nota ya desde el punto de vista del

---

<sup>49</sup> *Hex.* XXI. 17 [Odsb iii, 529–530]: “Ex hoc enim, quod appropinquat soli aeterno, oportet, quod sit sacra ordinatio; et per hoc sequitur, quod sit deiformis, quia format eam seu creaturam partim per naturam, partim per gratiam, partim per gloriam: per imaginem, per similitudinem, per deiformitatem. Et ideo ascendit ad inditas ei illuminationes, ascendens per influentiam.”

<sup>50</sup> Cf. Harnett J., *Doctrina sancti Bonaventurae de deiformitate*, Mundelein 1936; Schlosser M., *Bonaventura*, en: *Theologen des Mittelalters*, Darmstadt 2002, 127: “Durch die Kontemplation der Wahrheit, Liebe und Heiligkeit Gottes soll der Mensch mehr und mehr selbst umgestaltet werden (*transformatio*), so dass er in seinem Denken, Wollen und Handeln Gott tiefer ähnlich wird (*deiformitas gratiae*).”

<sup>51</sup> Sobre los orígenes neoplatónicos del pensamiento Buenaventura cf. Ivanka E. von, *Plato cristianus*, Paris 1990

<sup>52</sup> Cf. los recientes estudios sobre el problema de la coherencia de algunos sistemas teológicos occidentales con los orientales (especialmente el concepto de la salvación): Congar Y., *La déification dans la Tradition spirituelle de l'Orient*, en: *Chrétiens en Dialogue*, Paris 1964, 257–272; Pelikan J., *Development of christian doctrine: some historical prolegomena*, New Haven 1969, 55; Meyendorff J., *Humanisme nominaliste et mystique chrétienne à Byzance au xive siècle*, en: Id., *Byzantine hesychasm: historical, theological and social problems*, London 1974, (vi) 914; Williams, *The ground of union*, 4–6, 156–175; AaVv., *The history of the question*, en: *Justification by faith*, (ed. H. G. Anderson, A. Murphy, J. A. Burges), Minneapolis: Augsburg, 1985, 17–18. Es muy importante destacar con Williams (*The grand of union*, 168) que las pruebas de búsqueda de la concordia teológica entre las varias tradiciones cristianas pueden llevar también al descubrimiento

vocabulario. La palabra *dei-formitas* tiene su origen en el fusión de dos sustantivos, es decir, *Dios* y *forma*. El término *deiformitas* dirige nuestra mirada a la realidad de la misteriosa *formación* del espíritu humano, según el prototipo que es Dios mismo. “Este término indica –anotan los autores del *Lexicon Bonaventuriano*– el resultado de una acción divina por la cual el espíritu se acerca a Dios”.<sup>53</sup>

La influencia divina se dirige según Buenaventura a los varios niveles de la existencia del espíritu humano: natural (la *naturaleza*, se decir la *imagen*) y sobrenatural (la *gracia-semejanza* y la *gloria-deiformidad*). Lo que hemos de subrayar ahora es que, para San Buenaventura, la influencia deiforme alcanza a la misma naturaleza formándola (*et per hoc sequitur, quod sit deiformis, quia format eam seu creaturam partim per naturam*). Procede de esto que la naturaleza no es ajena a Dios. En virtud de la realidad de la creación no es pensable una idea de naturaleza que no tenga nada que ver con la Trinidad creadora. La Trinidad *forma* la misma naturaleza humana, para que sea su imagen abierta y apta para los siguientes grados de la progresiva asimilación y formación: el *alma*, dice Buenaventura es *forma beatificabilis*.<sup>54</sup> La misma naturaleza, su ser más íntimo consiste en una relación con Dios, de modo que hay que pensarla siempre en cuanto don gratuito del Dios trino.

---

de las afinidades internas entre los teólogos de la misma confesión, por ejemplo entre Buenaventura y Santo Tomás. Un ejemplo de dicho procedimiento pueden ser sus matizaciones sobre el concepto de la divinización. Santo Tomás describe esta realidad en los términos de la participación en la naturaleza divina, mientras San Buenaventura comprende esta realidad más en el horizonte del encuentro personal. En contraste con la visión del Santo Tomás, el planteamiento de Buenaventura es sumamente trinitario. Cf. Mouiren T., *Deiformitas*, en: LSB 51: “Chez saint Thomas, cette expression se base sur l'idée de participation à la nature divine. La théologie de saint Bonaventure, plus affective, laisse dominer la considération des relations personnelles entre Dieu-Trinité et l'homme.”; Kerr F., *After Aquinas. Versions of thomism*, 151–152: “The word *deiform* is often employed by Bonaventure, for instance of deiforming grace making the soul perfect, a bride of Christ, a daughter of the Father, a temple of the Holy Spirit, and the like (*Itinerarium*, 4): language that Thomas never uses. Or again, for Bonaventure, it is explicitly to the triune God that we are conformed by grace.”

<sup>53</sup> Cf. *Deiforme*, en: *Léxicon bonaventuriano*, en: Odsb v, 726.

<sup>54</sup> *Brev.* II. 9. 2. [Odsb i, 270]: “Ideo sua summa benevolentia beatitudinem summa communicat creaturae [...] Et ideo non tantum spiritum angelicum et separatum fecit beatificabilem, sed etiam spiritum coniunctum, scilicet humanum. Est igitur anima humana forma beatificabilis.”

No obstante, la naturaleza, incluso en cuanto don gratuito del Dios trino, no pierde su carácter *natural*. San Buenaventura acentúa mucho la diferencia entre los ordenes: natural y sobrenatural. En su *Comentario al segundo libro de Sentencias* el Santo Doctor, escribe explícitamente que *esse gratuitum est alterius generis quam esse naturale*.<sup>55</sup> Ser *alterius generis* no significa obviamente una ruptura de cualquier relación y, en consecuencia, una evocación del extrinsecismo. En su significación, la palabra *género* nos hace pensar en el origen. Sabiendo que el origen de lo natural, como también de lo gratuito es el mismo Dios, la diferencia entre géneros hay que entenderla en el horizonte de la afirmación de la existencia de los diferentes grados de la única influencia divina, que forma la criatura racional de diferentes formas. Hay una donación de Dios trino que resulta en la formación de lo natural. Esta donación es verdaderamente gratuita, pero en otro sentido y de otro modo que la gracia.<sup>56</sup> La diferencia viene del otro modo de la actuación divina en el hombre, que trasciende el misterio de la creación y se caracteriza por una donación infinitamente mayor que se da en el acto creador. La donación gratuita en la creación se caracteriza por una ocultación, por un *implicite*. Desde el plano fenomenológico esbozado por Buenaventura en su *Itinerarium*, podemos afirmar que el viaje de la *mens* humana hacia Dios consiste también (junto con la progresiva transformación metafísica del hombre) en una progresiva iluminación del espíritu humano. Esta verdadera *fenomenología del espíritu* expuesta en el *Itinerario* recibió su forma plena en las iluminaciones presentadas en *Hexaemereon*. En San Buenaventura iluminación y transformación del hombre van siempre juntas.

*Alterius generis* significa, por tanto, el diferente grado del ser: *esse* como imagen, *esse* como semejanza y, finalmente, *esse* como perfecta

<sup>55</sup> Cf. II *Sent.* d. 9, a. 4, q. 3.

<sup>56</sup> La exposición de esta idea se encuentra sobre todo en el *Brev.* v. 2. 2–3 [OdsB i, 380–383]: “2. De gratia igitur Dei, in quantum est adiutorium ad merendum, haec tenenda sunt, quod cum gratia dicatur generaliter, specialiter et proprie; generaliter dicitur adiutorium divinum creaturae liberaliter et gratis impensum et indifferenter ad quemcumque actum; et sine huiusmodi adiutorio gratiae nec possumus aliquid efficere nec durare in esse [...] 3. [...] cum primum principium sua omnipotenti virtute et benignissima largitae creaturam omnem de nihilo produxerit ad *esse*; ac per hoc creatura de se habet *non-esse*, totum autem *esse* habet aliunde: sic facta fuit, ut ipsa pro sua defectibilitate semper suo principio indigeret et primum principium pro sua benignitate influere non cesaret.”

deiformidad en la gloria. Por lo tanto, esta diferencia del grado es real y no meramente conceptual.

El fuerte significado de la expresión *alterius generis* no nivela la relación entre estos grados. Por lo contrario hay que leer la afirmación buenaventuriana sobre *diferentes géneros* en el horizonte de *partim-partim* (*partim per naturam, partim per gratiam, partim per gloriam*), es decir, en una clave de recíproca correspondencia y dependencia entre diferentes grados del ser. La doctrina *partim-partim* permite a Buenaventura hablar sobre el orden natural, respetando su distinción y, al mismo tiempo, no perdiendo de vista su relación con lo sobrenatural. En la misma línea Ch. Carpenter afirmó que San Buenaventura nunca estudió la naturaleza humana en un estado separado de la gracia.<sup>57</sup>

Regresando al tema del deseo podemos decir que el *desiderium* humano de Dios se funda *partim* en la influencia de Dios que forma la naturaleza humana en cuanto naturaleza, es decir, imagen natural; y *partim* por la influencia de la gracia que trans-forma la imagen natural en la semejanza.<sup>58</sup> Escribe Chavero Blanco: “la doble terminología –imago, similitudo– indica diferentes modos de presencia divina en el hombre. La imagen representa la tendencia humana a Dios, que es su obiectum motivum; la semejanza implica la presencia de Dios en el alma como *donum inhabitativum*. El desdoblamiento de la expresión bíblica responde en Buenaventura a una doble situación salvífica de la existencia humana. No se trata de una bipartición de la única realidad del hombre en dos esferas diferentes, sino que los contenidos de esta doble realidad responden a situaciones histórico-salvíficas diversas: creación y redención. La unicidad del único actuar divino será la que marque pautas para la comprensión histórica de la doble realidad del hombre”.<sup>59</sup> Precisamente es por eso por lo que Buenaventura puede hablar de ambas realidades, es decir, del deseo en cuanto sobrenatural y el *desiderium naturale*.

De hecho, el Doctor Seraficus utiliza el vocabulario de *desiderium naturale*. Es muy significativo que la teología franciscana –especialmente

<sup>57</sup> Carpenter Ch., *Theology as the road to holiness in St. Bonaventure*, New York/Mahwah, N.J 1999, 36

<sup>58</sup> “Imago est in naturalibus, et similitudo in gratuitus.” Cf. II *Sent.* d. 16, a. 2, q. 3, concl.; “Sicut imago creationis consistit in trinitate potentiarum cum unitate essentiae, sic imago recreationis in trinitate habituum cum unitate gratiae”, cf. *Brev.* v. 4. 4.

<sup>59</sup> Chavero Blanco F., *Imago Dei*, 121.

capuchina— de los siglos XVI y XVII (ese es el momento culmen del debate sobre relaciones entre natural y sobrenatural) alude muy a menudo a la postura de San Buenaventura, buscando en sus textos el apoyo a sus argumentos *pro desiderium naturale*.<sup>60</sup> Entre los teólogos que aluden a las tesis de San Buenaventura sobre el deseo natural —afirmando por lo tanto el hecho de la existencia de dicha idea en el *corpus bonaaventurarianum*—, cabe enumerar por lo menos F. Ovando (+1584)<sup>61</sup>, Pedro Trigo de Calatayud (+1593)<sup>62</sup>, Pedro Capullo (+1625)<sup>63</sup> y Valeriano Magni de Milán (+1661)<sup>64</sup>. La interpretación posterior de la obra del Doctor seráfico parece ser unánime: San Buenaventura tiene en su sistema teológico un lugar para el deseo natural, y este concepto es uno de los fundamentales para comprender su teología.

De lo que hemos dicho resulta claro que su concepción del deseo natural de Dios brota directamente de su trinitariamente orientada teología de la creación. Lo que debemos añadir ahora son los matices de este concepto. De este modo obtendremos un cuadro más pleno de lo que Buenaventura piensa sobre el *desiderium naturale*.

La fuente trinitaria de la creación, su carácter de *salida* del seno trinitario, hace que el sello trinitario *impreso* en el alma no sea algo estático, sino sumamente dinámico. Esta dinámica interna del *alma*, en cuanto *forma beatificabilis* resulta que la aptitud de la criatura racional de unirse con Dios trino no es mera *pasividad*. La *potentia obedientialis* —a la que Buenaventura hace referencia muy raramente— no significa, como se solía decir posteriormente, *una mera non repugnancia*. La *forma beatificabilis* bonaaventuriana consiste en una *intencionalidad* hacia el Dios trino. Esta intencionalidad trasciende los límites de la mera pasividad y se revela como una ordenación sumamente positiva: el hombre es para Dios. Para describir este concepto en palabras más plásticas, más fenomenológicas, Buenaventura utiliza, entre otros, el concepto

---

<sup>60</sup> Sobre esta teología, muy escotista en su esencia y forma, cf. Armelada B. de, *La gracia misterio de libertad. El sobrenatural en el Beato Escoto y en la escuela franciscana*, Roma 1997.

<sup>61</sup> Ovando F., *Breviloquium*, lib. 2, dist. 33, prop. 6.

<sup>62</sup> Pedro Trigo de Calatayud, *S. Bonav. Summa theologica*, p. 1, q. 7, a. 1.

<sup>63</sup> Pedro Capullo, *Commentaria in primum et secundum librum Sententiarum*, d. 3, a. 1, q. 1, punctum 3

<sup>64</sup> Valeriano Magni, *De luce mentium et eius imagine ex Sanctis Patribus Augustino et Boaventura. Ad Bartholomaeum Nigrinum virum clarissimum*, Bononiae 1886.

del peso (*pondus*) de las criaturas. En el primer capítulo de la segunda parte del *Breviloquium*, leemos:

Supuesto lo dicho hasta aquí sumariamente de la Trinidad de Dios, digamos algunas cosas de la creación. Acerca de la cual se ha de admitir, en resumen, que toda la máquina del mundo fue sacada al ser en el tiempo y de la nada por un primer Principio solo y sumo, cuya potencia, aun siendo inmensa, dispuso *todas las cosas con cierto peso, número y medida*.<sup>65</sup>

San Buenaventura continúa explicando que:

Al añadir *con cierto peso, número y medida*, se declara que las criaturas son efecto de la Trinidad creadora por triple género de causalidad, a saber: *causalidad eficiente*, de la cual se deriva en las criaturas la unidad, el modo y la medida; *causalidad ejemplar*, de la cual reciben las criaturas la verdad, la especie o la forma y el número, y *causalidad final*, de la cual tienen las criaturas la bondad, el orden y el peso. Estas propiedades se encuentran como vestigios del Creador en todas las criaturas, sean corporales, espirituales o compuestas de ambas substancias.<sup>66</sup>

Los textos citados establecen una relación muy importante entre *productio mundi* y *causalidad trinitaria*. La *productio* o *creatio* aquí descrita se refiere al orden natural, a lo que Buenaventura llama *machina mundialis*. Para Buenaventura esta *productio mundi* refleja en sí la vida del creador y se caracteriza por una lógica. La creación inscrita en el horizonte de la Trinidad creadora está en una relación permanente con su fuente de existencia (para Buenaventura *causa* significa *relatio*). El *pondus* forma

<sup>65</sup> *Brev.* II. I. 1 [OdsB I, 241]: “His summatim praeintellectis de Trinitate Dei, dicenda sunt aliqua de creatura mundi. Circa quam haec tenenda sunt in summa: videlicet quod universitas machinae mundialis producta est in esse ex tempore et de nihilo ab uno principio primo, solo et summo; cuius potentia, licet sit immensa, disposuit tamen omnia in certo pondere, numero et mensura.”

<sup>66</sup> *Brev.* II. I. 2 [OdsB I, 241-242]: “quod additur in certo pondere, numero et mensura, ostenditur, quod creatura est effectus Trinitatis creantis sub triplici genere causalitas: *efficientis*, a quo est in creatura unitas, modus et mensura; *exemplaris*, a quo est in creatura veritas, species et numerus; *finalis*, a quo est in creatura bonitas, ordo et pondus. Que quidem reperiuntur in mnibus creaturis tanquam vestigium Creatoris sivecorporalibus, sive spiritualibus, sive ex utrisque compositis.”

parte de la relación final, se halla en el horizonte de la *finalidad* de las criaturas. De este modo San Buenaventura vincula el peso con la *causalidad final*, que lleva a una matización inevitable de la noción misma del *peso*. De hecho, a la hora de definir *pondus*, San Buenaventura constata que *est enim inclinatio ordinata*. La definición del Seraficus sigue fielmente la de Agustín: *pondus enim est impetus quidam cuiusque rei velut conantis ad locum suum*<sup>67</sup>, compartiendo con ella la dimensión dinámica de la noción del peso. Hay que añadir que San Buenaventura relacionando *pondus* con la causa final, lo refiere al mismo tiempo a la bondad y al orden. De este modo tenemos una sucesión de los términos técnicos que se explican uno a otro: *causa final – bonitas – ordo – pondus*.<sup>68</sup> Por eso podemos decir que el *pondus*, siendo el efecto de la causa final, es una inclinación ordenada al bien, es decir, a Dios mismo en su misterio trinitario. De este modo nos acercamos a la noción del deseo natural, pues *pondus* está inscrito en la misma naturaleza de *machina mundi* y es una tendencia, un movimiento hacia lo bueno, hacia el bien mismo. El término *pondus* describe perfectamente la naturaleza del deseo concebido como un itinerario, un movimiento, un dinamismo. El término *pondus* revela que este movimiento es *innato* a la naturaleza humana, que gravita hacia el bien en virtud del misterio de su relación con el misterio trinitario, en cuanto este misterio se halla en los fundamentos conceptuales y existenciales (o sea metafísicos) de toda creatura.<sup>69</sup> El concepto de *pondus* explica bien en qué sentido el hombre está ordenado a su fin. Esta *ordinatio* es algo sumamente positivo y dinámico.

Como subrayó Buenaventura el *pondus* se refiere a todo el espectro de las criaturas. El peso, en cuanto sinónimo del deseo, o *appetitus*, tiene

<sup>67</sup> Agustín, *Enarrat. In Ps.* 29, enarratio 2, n. 10; San Buenaventura cita esta definición casi verbalmente en el *Itin.* I. II [Odsb I, 570]: “Primo modo aspectus contemplantis, res in se ipsis considerans, videt in eis pondus, numerum et mensuram; pondus quod situm, ubi inclinatur...”

<sup>68</sup> Buenaventura añade a esta sucesión la idea de las apropiaciones trinitarias, cf. *Myst. Trin* q. I, a. 2, concl: “Habet enim omnis creatura modum, speciem et ordinem, sive unitatem, veritatem et bonitatem, sive mensuram, numerum et pondus; quae per appropriationem correspondent trinitati personarum et per quae testificatur, Deum esse trinum.”

<sup>69</sup> Mouiren T., *Pondus*, en: LSB, 108–109: “Cette inclination, cette tendance d’ordre métaphysique est semblable au *poinds* par lequel les corps dans l’ordre physique tendent vers leur lieu, il n’est donc pas dénué de sens de dire que toute chose par un certain poids tend vers sa fin, vers son centre de gravité, et là seulement elle peut trouver son repos, sa stabilité”

—con dependencia de su sujeto— tres diferentes tipos. De este modo Buenaventura distingue entre *appetitus naturalis, sensibilis sive animalis et rationalis*.<sup>70</sup> El peso, esta *inclinatio* hacia bien, aunque se da en todas las criaturas, caracteriza especialmente la criatura racional. Ella, afirma el Serafico, *naturaliter appetit beatitudinem*<sup>71</sup>. De hecho, Buenaventura acentúa fuertemente el carácter natural del deseo de conocer a Dios. Él es el objeto *propio y adecuado* del intelecto humano, como dice el Doctor Serafico, *ex natura potentiae*.<sup>72</sup> Hay que subrayar especialmente la última expresión, porque la mencionada *potencialidad* protege en cierta medida la gratuidad del conocimiento del que tratamos. Que Dios es objeto propio del intelecto humano *ex natura potentiae* significa que no hay ninguna necesidad absoluta del conocimiento de Dios, sino que existe siempre una posibilidad, una apertura a conocer a Dios.

En su tratado sobre el misterio trinitario, nuestro autor deliberando sobre la pregunta *utrum Deum esse sit verum indubitabile* escribió:

Está grabado en las mentes humanas el deseo de la sabiduría, como dice el Filósofo: “Todos los hombres naturalmente desean saber”; ahora bien, la sabiduría más deseable es la sabiduría eterna; luego el deseo de esta sabiduría está principalmente grabado en la mente humana. Mas no se ama sino lo que de alguna manera es conocido, como queda dicho más arriba; luego es conveniente que haya grabado en la mente humana algún conocimiento de aquella suprema sabiduría. Pero esto supone primeramente que Dios o la sabiduría existe; luego etc.<sup>73</sup>

Partiendo de lo que es cierto y evidente, es decir, del deseo natural del saber, Buenaventura argumenta que la existencia de Dios, en cuanto el

<sup>70</sup> II *Sent.* d. 38, a. 2, q. 1, concl. (II, 891a), cf. comentario: Barroso A., *La tendencia natural hacia el bien según San Buenaventura y Santo Tomás*, en: vv 25 (1949) 14–17.

<sup>71</sup> II *Sent.* d. 5, a. 3, q. 1, ad. 4; IV *Sent.* d. 49, p. 1, a u q. 2.

<sup>72</sup> Cf. Bettoni E., *Natura e soprannaturale nella scuola francescana*, en: Soph. 18 (1950) 52.

<sup>73</sup> *Myst. Trin* q. 1, a. 1, p. 6 [Odsb v, 96–97]: “Item, insertus est mentibus hominum appetitus sapientiae, quia dicit Philosophus: « Omnes homines natura scire desiderant »; sed sapientia maxime appetibilis est sapientia aeterna: ergo illius sapientiae potissime insertus est appetitus menti humanae. Sed non est amor, ut dictum est prius, nisi aliquo modo cogniti; ergo oportet, quod illius summae sapientiae notitia qualiscumque sit menti humanae impressa. Sed hoc est primo scire, ipsum Deum vel sapientiam esse: ergo etc.”

objeto *proprio* del conocimiento, es *indubitabile*. La evidencia de la existencia de Dios se apoya aquí en otra certeza, es decir, en la existencia del *deseo natural del saber* (*appetitus sapientiae*). Este deseo es premisa mayor del razonamiento buenaventuriano. La fuerza argumentativa de esta premisa se halla en el presupuesto clásico, según el cual *omnis potentia naturaliter appetit suma perfectionem, eo ipso quo illa indiget et ab ea nata est compleri*.<sup>74</sup>

Vale la pena subrayar también el hecho de que el *desiderium* o *appetitus sapientiae* está grabado (*insertus est*) en la misma estructura de la mente humana. Esta afirmación parece tener un sentido metafísico muy fuerte. El *appetitus naturalis* de conocer a Dios no es un rasgo externo, sino una parte importante de la misma estructura metafísica de la *mens* humana.

No obstante, el deseo natural de conocer a Dios no forma parte del eje del texto citado. En su interior se halla una afirmación todavía más importante. Buenaventura lo expresa en la breve, pero muy importante frase: *sed non est amor, ut dictum est prius, nisi aliquo modo cogniti*. Para amar hay que conocer previamente; es precisamente por esto por lo que Buenaventura necesita el deseo *innato* de conocer a Dios. Subrayamos esta dimensión especialmente para no perder de vista que, para San Buenaventura, la realidad última está construida más por el amor y el afecto que por intelecto. Por eso, el deseo tiene como objeto *conocer experimentalmente* (*cognitio experimentalis*<sup>75</sup>); el conocimiento de este tipo es posible solamente por medio del amor. El amor va más allá del intelecto, permitiendo al hombre *gustare Deum*. La visión beatífica, así como la describe Buenaventura, es el gozo perfecto de todo el hombre que, por medio del amor, se sumerge en el misterio inefable.<sup>76</sup> Para comprender bien el sistema buenaventuriano no hay que olvidar esta orientación básica de su teología.

<sup>74</sup> II *Sent.* d. 28, a. 2, q. 1.

<sup>75</sup> Se trata obviamente de la sabiduría, cf. *Perf.ev.* 1 (v, 120): “Sapientia est cognitio causarum altissimarum et primarum, non tantum per modum cognitionis speculativae et intellectualis, verum etiam saporativae et experimentalis.”

<sup>76</sup> IV *Sent.* d. 49, a. 1, q. 6 (III, 1010); Cf. Trottmann Ch., *La vision de Dieu*, 198–199: “Lorsqu’il pense l’union mystique de l’extase et de la vision béatifique, saint Bonaventure prend place dans une tradition mystique à tendance volontariste aux côtés de Guillaume de Saint-Thierry et de son fameux « *Amor ipse intellectus est* », de Thomas Gallus ou d’Huges de Saint-Victor dans sur commentaire sur la *Hiérarchie céleste* [...] C’est justement en cela que l’extase, de même que la sagesse, peut être définie comme connaissance.”

El deseo natural de conocer a Dios forma parte, por eso, del deseo natural de la bienaventuranza (*appetitus beatitudinis*).<sup>77</sup> El hombre quiere conocer a Dios, porque quiere ser feliz. Esta felicidad, como ya hemos expuesto, consiste en la *fruitio* del sumo bien, que como acto trasciende –no elimina del todo– el intelecto.

Ahora entendemos mejor el significado de las afirmaciones de Buenaventura acerca de la naturaleza del espíritu humano formado a imagen del Dios trino. Como hemos dicho ya varias veces, siguiendo a San Agustín, Buenaventura identifica esta imagen con las tres potencias naturales que el hombre tiene inscritas en la misma estructura de la *mente*.<sup>78</sup> Considerando la existencia de los dos modos del deseo natural de Dios grabados en la mente humana, hay que decir que ellos se vinculan directamente con estas tres potencias naturales introducidas en la mente por medio del acto creador. El deseo es una *capacidad para ambicionar*, como lo llama Buenaventura en *Soliloquium*.<sup>79</sup> Procede de esto que el deseo de Dios está inserto ya en la misma estructura de la *mens* humana, en su *capacitas*<sup>80</sup>, siendo su parte activa.<sup>81</sup> Precisamente es

---

<sup>77</sup> *Myst. Trin* q. 1, a. 1, p. 7 [Odsb v, 97]: “Item, appetitus beatitudinis adeo est nobis insertus, ut nullus possit dubitare de altero, utrum vellit esse beatus, ut in pluribus locis dicit Augustinus; sed beatitudo consistit in summo bono, quod Deus est: ergo si talis appetitus sine aliqua notitia esse non potest, necesse est, quod notitia, qua scitur, summum bonum sive Deum esse, sit inserta ipsi animae.”

<sup>78</sup> *Myst. Trin* q. 1, a. 2, respond [Odsb v, 136]: “Illa vero creatura, quae tenet rationem imaginis, tupote intellectualis, Deum esse trinum testatur quasi de propinquo, quia imago est expressa similitudo. Habet enim creatura intellectualis memoriam, intelligentiam et voluntatem, sed mentem notitiam et amorem: mentem ad modum parentis, notitiam ad modum proles, amorem ad modum nexus ab utroque procedentis et utrumque connectentis; non potest enim mens non amare verbum, quod generat. In iis autem non tantum attenditur origo et emanatio, per quam est in eis distinctio, verum etiam aequalitas et consubstantialitas et inseparabilitas, ex quibus expresso testimonio clamatur, Deum esse trinum.”

<sup>79</sup> *Solil.* 1. 6.

<sup>80</sup> De hecho la *capacitas* se identifica con la *ratio imaginis*, cf. I *Sent.* d. 3, p. 2, a. 1, q. 1, f. 2: “Ratio imaginis consistit in perfecta capacitate, quia secundum Augustinum, « eo est mens imago Dei, quo potest esse capax et particeps Dei »; sed Deus non capitur plene nisi ametur, neque amatur nisi intelligitur; nec intelligitur nisi praesens animam habeatur; sed primum est per memoriam, secundum per intelligentiam, tertium per voluntatem.”

<sup>81</sup> T. Szabo propone una interpretación según la cual la capacidad es comprendida como algo pasivo, cf. Id. *De Sma Trinitate in creaturis refulgente. Doctrina S. Bonaventurae*, Roma 1954, 8: “Imprimis ergo apparet vocem capere non in sensu activo, sed pasivo sumi; seu quaestionem non esse de capacitate actionis sed de capacitate substantiae.”

esta capacidad inmediata<sup>82</sup> la que se halla en los fundamentos de la posibilidad del *deseo natural*. Dicha capacidad, aunque se caracteriza por la apertura al misterio de Dios Trino, no la exige. Esta no-exigencia se da en la misma naturaleza de la imagen de Dios. Es muy interesante ver que, para garantizarla, San Buenaventura subraya bastante que la *imago naturalis* en el alma puede ser conocida en su relación con la Trinidad solamente en la base de la fe.<sup>83</sup> El deseo, en cuanto natural, señala una apertura del hombre al misterio del Dios vivo. Esta apertura necesita la ayuda de la gracia divina *libremente dada* para lograr su fin. E. Bettoni lo explica afirmando que: para la escuela franciscana el fin de toda criatura racional es lo *sobrenatural*.<sup>84</sup>

Intentando resumir, podemos presentar lo que hemos dicho en el siguiente esquema:

facultad del alma	<i>desiderium</i>	
memoria		
intelligentia	<i>desiderium natural de conocer</i>	<i>desiderium natural de la felicidad</i>
voluntas		

Toda la experiencia humana del deseo de Dios trino tiene su fuente en la misma Trinidad Santísima. Aún más, el mismo deseo refleja en sí está genealogía suya. El hombre desea a Dios trino, va al encuentro con él porque lo tiene inscrito en la más íntima estructura de su ser. Aunque en otro sentido que el deseo sobrenatural, el deseo natural, es también una cualidad sumamente trinitaria.

---

Con referencia a este planteamiento Chavero Blanco distingue en la capacidad humana dos caras, una activa y otra pasiva. Cf. id, op.cit., 91. Existe también la propuesta de Stolz-Keller de llamar a esta capacitas, *potentia pasiva positiva*, cf. id., *Manual theol. dogmaticae*, fasc. iv, 33

<sup>82</sup> III *Sent.* d. 21, a. 2, q. 2, concl. ad. 2: "Anima, cum sit imago Dei et immediate nata ferri in Deum, capax est et particeps esse potest; et ita immediate habet ab illo et in illo vivere per cognitionem et amorem."

<sup>83</sup> "Dicendum quod per hanc trinitatem contigit cognoscere Trinitatem in Deo... sed ista ponere vel in Deo potest fides sed non ratio", cf. I *Sent.* D. 3, p. 2, q. 3, concl.

<sup>84</sup> Bettoni, op.cit, 59: "per la Scuola Franciscana il fine *naturale* di ogni creatura razionale è *sopranaturale*: affermazione che implica una condanna radicale di ogni residuo naturalismo aristotelico e il rifiuto più energico del concetto di natura pura."

#### 4. CONCLUSIÓN

Cerramos nuestra investigación con las palabras de Chavero Blanco: “La visión que encontramos del hombre es la de un ser que desde sus orígenes mismos vive destinado a Dios, a la comunión con el misterio. Esta finalización que el orden de la creación impone nos presenta la naturaleza humana abierta al misterio y al don de la gracia. Las dimensiones (quizá no sea exacto hablar de planos) de natural y sobrenatural en el hombre quedan perfectamente delimitados, salvándose la absoluta gratuidad, pero evitando también todo tipo de extrinsecismo. Si la naturaleza está abierta a la gracia, nunca ésta puede ser producida por aquella, sino que su origen está en Dios, mediante Cristo y con la acción del Espíritu Santo”.<sup>85</sup>

#### BIBLIOGRAPHY

- Alszeghy Z., *Grundformen der Liebe. Die Theorie der Gottesliebe bei dem Hl. Bonaventura*, Roma 1946.
- Bonnefoy J.-Fr., *Le Saint Esprit et ses dons selon saint Bonaventure*, Paris 1929.
- Carpenter Ch., *Theology as the road to holiness in St. Bonaventure*, New York/Mahwah, N.J 1999.
- Chavero Blanco F., *Imago Dei: Aproximación a la antropología teológica de San Buenaventura*, Murcia 1993.
- Delio I., *Simply Bonaventure: An Introduction to His Life, Thought, and Writings*, 2nd Edition, New City Press, New York 2013.
- Doctoris seraphici S. Bonaventurae opera omnia*, I-X, edita studio et cura PP. Collegii a S. Bonaventura, Ad Claras Aquas (Quaracchi), 1882-1902.
- Gonzalez de Cardedal O., *Misterio trinitario y existencia humana. Estudio histórico teológico en torno a San Buenaventura*, Madrid-México-Buenos Aires-Pamplona 1965.
- Guardini R., *Systemenbildendelemente in der Theologie Bonaventuras. Die Lehre vom lumen mentis, von der gradatio entium und der influentia sensus et motus*, Leiden 1964.
- Ivanka E. von, *Plato cristianus*, Paris 1990.
- López de Meneses P., *Theosis. La doctrina de la divinización en las tradiciones cristianas. Fundamentos para una teología ecuménica de la gracia*, Pamplona 2001.

<sup>85</sup> Chavero Blanco, *Imago*, 143.

- Rousselot P., *Pour l'histoire du problème de l'amour au moyen age*, Münster 1908.
- Studer B., *The grace of Christ and the grace of God in Augustin of Hippo. Christocentrism or theocentrism*, Collegeville, Minnesota 1997.
- Tedoldi F. M., *Desiderium*, w: Caroli E. (ed.), *Dizionario bonaventuriano: filosofia, teologia, spiritualità*, Padova 2008, 291–299.
- Williams A. N., *The Ground of union. Deification in Aquinas and Palamas*, Oxford 1999.