



HUMANITAS
HODIE 2021
Vol. 4, n.º. 1

RECIBIDO: 31 DE AGOSTO DE 2021
APROBADO: 12 DE OCTUBRE DE 2021

APROXIMACIÓN AL PENSAMIENTO DE SAN BUENAVENTURA A PARTIR DE LA NOCIÓN DE FILOSOFÍA COMO FORMA DE VIDA

Approach to the thought of Bonaventure from the notion of philosophy as a way of life

Maximiliano Prada Dussán¹

RESUMEN

El presente artículo consiste en una aproximación al pensamiento de San Buenaventura a partir de la noción de filosofía como forma de vida. Para su desarrollo, inicialmente se hace una exposición sintética de la noción de filosofía como forma de vida a partir de los planteamientos de Pierre Hadot, presentes fundamentalmente en los textos “¿Qué es la filosofía antigua?” y “Ejercicios espirituales y filosofía antigua”. Una vez se construye el marco teórico, a partir de esta noción se examina teniendo como texto primario “Itinerario in mentis Deus” de San Buenaventura, aunque el examen se apoya en otros textos del autor. La aproximación se sustenta en la hipótesis según la cual la noción hadotiana no es exclusiva del período antiguo, sino que se puede rastrear en otros períodos y autores, en este caso, en el Doctor Seráfico. En este sentido, este artículo brinda elementos para continuar el rastreo de dicha noción en la historia de la filosofía. Al respecto, en el artículo se muestra que San Buenaventura, aunque critique a los filósofos y la filosofía de su tiempo, de alguna manera encarna el ideal de los filósofos antiguos, en un doble sentido: por un lado, en tanto asume el saber reflexivo como modos de comprender, justificar y mejorar sus vidas y, por otro, en tanto despliega modos de vida en asocio o en constante examen por parte de la razón. Discurso y forma de vida se encuentran enlazados en San Buenaventura.

Palabras clave: filosofía como forma de vida, San Buenaventura, discurso filosófico, filosofía medieval.

ABSTRACT

This paper contains an approach to the thought of Bonaventure from the notion of philosophy as a way of life. To develop this issue, we first make a synthetic exposition of the notion of philosophy as a way of

1 Profesor asociado de la Licenciatura en Filosofía de la Universidad Pedagógica Nacional. Grupo Filosofía y Enseñanza de la Filosofía. aprada@pedagogica.edu.co

life, based on the ideas of Pierre Hadot, mainly present in the texts “What is ancient philosophy?” and “Spiritual Exercises and Ancient Philosophy”. After constructing the theoretical framework, this concept is studied based on the primary text “*Itinerario in mentis Deus*” by Bonaventure, although the study is also based on other texts of the author. This approach is based on the hypothesis that the Hadotian notion is not unique to the ancient period, but can be traced in other periods and authors, in this case, the Seraphic Doctor. In this sense, this paper provides elements to continue tracing that concept in the history of philosophy. In this regard, the article shows that Bonaventure, while criticizing philosophers and the philosophy of his time, somehow embodies the ideal of ancient philosophers in a double sense: on the one hand, he assumes reflective knowledge as a way of understanding, justifying and improving life and, on the other, as it deploys modes of life in association or in constant examination by reason. Speech and way of life are linked in Bonaventure

Keywords: Philosophy as a way of life, Bonaventure, philosophical discourse, Medieval philosophy.

El título de este escrito muestra con claridad el objetivo que buscamos: nos acercaremos al pensamiento de San Buenaventura desde la noción de filosofía como forma de vida. Exploraremos, entonces, al autor desde una postura filosófica, a través de la cual, no rastreamos —ni será el eje de nuestra discusión— la oposición entre filosofía y teología; en lugar de esto, examinaremos al autor a partir de la distinción que se da al interior de la filosofía entre filosofía entendida como disciplina teórica o discursiva y filosofía como forma de vida. Tomamos tal distinción de la historiografía filosófica contemporánea y, con esta, nos acercaremos a nuestro autor; sin embargo, en nuestro ejercicio de examen, queremos mostrar que también se encuentra de modo explícito en San Buenaventura y que es posible rastrearla en sus escritos para encontrar no solo su formulación explícita, sino el contenido y el modo en que esta configura su propuesta. Así, buscamos ampliar los modos de interpretación sobre el pensamiento del Doctor Seráfico.

Con este objetivo, seguiremos los siguientes momentos: inicialmente nos aproximaremos brevemente a la noción de filosofía como forma de vida. En un segundo momento, nos acercaremos a la crítica de la filosofía hecha por San Buenaventura y, finalmente, examinaremos el modo en que opera una noción de filosofía como forma de vida en el autor. Este último ejercicio servirá, a su turno, para ampliar los modos de relación que se plantean entre el pensamiento del autor y la filosofía.

Señalamos, por último, que no examinaremos el conjunto de la obra del autor, sino que tomaremos como hilo conductor el *Itinerarium mentis in Deum*², a partir del cual tenderemos algunos enlaces con otros textos del autor.

2 Utilizaremos la versión española de esta y de las demás obras de San Buenaventura en la edición de la B. A. C., tal como se muestra en la bibliografía. Citaremos las obras por su abreviatura.

FILOSOFÍA COMO FORMA DE VIDA

La noción de filosofía como forma de vida fue puesta de presente en la segunda mitad del siglo xx en el seno mismo de la filosofía. En particular, ocupó un lugar central en los estudios de Pierre Hadot (1998, 2006) y ha sido compartida y seguida por autores posteriores, no sin matizarla y criticarla³. Su núcleo radica en la intención de llamar la atención acerca de la íntima relación entre el discurso filosófico y la vida filosófica, la cual, según Hadot (2006), se daba en la mayor parte de la filosofía antigua. Esta última, a su vez, señala, distinguía el discurso, por un lado, del modo de vida, por otro; sin embargo, aunque se pudieran distinguir, “ningún discurso filosófico merece ser llamado filosófico si está disociado de la vida filosófica y no existe la vida filosófica, si no se vincula estrechamente con el discurso filosófico” (p. 192). En tal contexto de discusión, la filosofía no consistiría solamente en el desarrollo y aprendizaje de un discurso o de una teoría; sería también un estilo de vida asociado a esto. Los distintos asuntos teóricos o discursivos implican la vida, así lo señala Hadot muestra esto con claridad estudiando la escuela estoica:

Los estoicos distinguían entre la filosofía, es decir, la práctica vivida de las virtudes que para ellos eran la lógica, la física y la ética, y el discurso conforme a la filosofía, es decir, la enseñanza teórica de la filosofía, dividida a su vez en teoría de la física, teoría de la lógica y teoría de la ética. (p. 190)

Al retomar la imagen clásica, diremos que, en este orden de ideas, la filosofía no esculpe estatuas inmóviles y pensantes; en su lugar, imprime vitalidad a quien filosofa.

A partir de esta noción, es posible señalar que las distintas escuelas filosóficas en la antigüedad no son meramente distintos modos de explicar y comprender el mundo o los asuntos propios de la filosofía. Además, las escuelas configuran modos de vida, modos que se erigen enlazados con la reflexión en torno a los problemas filosóficos como la verdad, la belleza, el placer, la muerte, el amor, la amistad, entre otros; se trata de comunidades —en ocasiones personas aisladas— en busca de una vida mejor. Ahora bien, en este marco vale la pena resaltar el papel de la reflexión e insistir que no se trata de un modo de vida sin más, sino aquel que está siendo examinado por la reflexión, aquel que es criticado, justificado y movido por el pen-

3 La bibliografía sobre los estudios de filosofía como forma de vida es extensa. Podemos resaltar los estudios de Foucault, Sloterdijk, Nehamas, Lang, Gaztelu, Meléndez y Lozano, citados en la bibliografía de este texto.

samiento. El discurso “justifica, motiva e influye en esta elección de vida” (Hadot, 2006, p. 190), con el rigor que supone la reflexión filosófica.

Dados los propósitos de este texto no es pertinente detenernos en los componentes específicos de los modos de vida filosóficos que Hadot, entre otros autores, encuentran en las escuelas filosóficas antiguas; tampoco en describir o caracterizar alguna de estas en particular. En lugar de ello, señalaremos dos ideas centrales de esta noción, las cuales servirán como presupuestos para la siguiente sección, en la cual nos aproximaremos al caso de San Buenaventura.

La primera idea que queremos subrayar consiste en el aporte o, incluso, la crítica que esta noción lanza frente a la filosofía misma. En efecto, a partir de aquí se hace una lectura del modo actual de darse la filosofía, la cual se ofrece, en palabras de Nehamas (2005), “mayormente como disciplina teórica” (p. 12). Con esta indicación no buscamos señalar que la filosofía actual haya perdido el sentido original del filosofar, que esté errada o que sea artificial; por el contrario, bajo la comprensión según la cual la filosofía es, también, un constructo histórico y que, por ende, sus sentidos cambian con el paso del tiempo y según los espacios en los que se desarrolle, hablamos de filosofía como forma de vida como uno de los posibles sentidos de la filosofía, como un carácter construido históricamente. Empero, aunque no cuestionemos la pérdida de un sentido original, sí llamamos la atención sobre el hecho de que la filosofía se ha alejado de la vida cotidiana, no en tanto en el hecho de que no se ocupe discursivamente de aspectos cotidianos —que, en efecto sí lo hace—, sino en que lo hace sin la pretensión de afectar la vida o la existencia de quien filosofa, quien aprende o quien se acerca a la filosofía. La disciplina teórica actual, podemos decir, se practica mayoritariamente en tercera persona, no en primera.

Este asunto se advierte fácilmente, por ejemplo, a través de una de las consecuencias que tiene la separación entre discurso y vida: los géneros de escritura. En efecto, en contraste con otras épocas en las que la filosofía se escribió en diálogos, cartas, confesiones, meditaciones u otros géneros configurados a partir de la primera persona, y que, en consecuencia, acudían a narraciones, prácticas, contextos de quienes intervenían en la reflexión filosófica, la época actual privilegia géneros que tienden a ser escritos en tercera persona, con lo cual renuncia a referencias particulares. Así ocurre con los trabajos de grado, artículos científicos o ensayos académicos. En el ejercicio profesional del filósofo no suelen ser aceptados textos narrativos. Con todo, la noción de filosofía como forma de vida se erige, a la vez, como reclamo, como petición de que el filosofar afecte la vida de quien filosofa. En el ejemplo mencionado, se llama la atención sobre el hecho de que la escritura es una vía para que esto ocurra.

La segunda idea se refiere a lo que podríamos denominar provisionalmente como enfoques o líneas en las que se desarrolla ese vínculo entre filosofía y vida. Es

necesario señalar que no se trata de enfoques comunicables o excluyentes entre sí, sino, más bien, de énfasis que se dan en tal vínculo.

Así, encontramos inicialmente el enfoque que resalta las prácticas de la vida filosófica o lo que Hadot (2006) llama *ejercicios espirituales*, entendidos estos como prácticas destinadas a operar cambios radicales en el ser, no solo en el orden ético o político, sino en la totalidad de la existencia (p. 11). En este orden de ideas, el autor distingue entre ejercicios intelectuales y ejercicios de hábito; los primeros ponen el énfasis en la reflexión, mientras los segundos, en la actividad corporal. Meditación, examen de conciencia y ejercicios de escritura hacen parte de los primeros; por su parte, la gimnasia, el abstenerse de los alimentos o vestirse de cierta forma hacen parte de los segundos. La antigüedad tardía brinda numerosos ejemplos de prácticas filosóficas. Este enfoque, pues, caracteriza o describe las prácticas que llevan o que están asociadas a la reflexión filosófica y expone que las teorías se apoyan en aquellas.

El otro enfoque es aquel en el que se privilegia que la filosofía opera un cambio de mirada en quien filosofa; puede ser descrito también como aquel en el cual la filosofía gesta un cambio en el modo de relación entre quien filosofa y su mundo circundante, sí mismo, los demás, etc. La filosofía opera, en este sentido, una suerte de conversión, en un doble movimiento: por un lado, como crítica a sí mismo, al alcanzar los fundamentos conceptuales que sustentan la existencia, en lo que es también denominado como movimiento de retorno al origen (*ephistrophe*); por otro, como el de asumir una posición existencial nueva o el de un renacer (*metanoia*) (Hadot, 2006, pp. 177 ss.). Este enfoque consiste en alcanzar los fundamentos conceptuales con los que quien filosofa se enfrenta y construye el mundo. El examen conceptual no es un ejercicio teórico apartado de la vida y tampoco carece de implicación en quien realiza el ejercicio. La filosofía plotiniana sería un ejemplo paradigmático de este enfoque.

Al primero de los dos enfoques podemos denominarlo provisionalmente como enfoque *práctico* o aquel en el que la relación entre filosofía y vida se da *desde el exterior*; al segundo, enfoque *hermenéutico* o *desde el interior*. Insistamos en que estos son compatibles entre sí.

Antes de iniciar el estudio de San Buenaventura señalemos la relevancia de estudiar este autor en la perspectiva que aquí proponemos. Al contrastar el modo actual de la filosofía, que se da, como decíamos, “mayoritariamente como disciplina teórica”, frente al modo antiguo de la filosofía, que implicaba la relación con los modos de vida, emerge la pregunta por el trayecto recorrido y las condiciones, presupuestos y momentos que operaron este cambio en la idea de filosofía. Al respecto, Hadot (2006) señala que, luego de un movimiento gradual, el cambio operó fundamentalmente en la escolástica, cuando la mística y la moral cristianas asumieron los ejercicios espirituales que hacían parte de la filosofía (p. 56).

Sin embargo, los estudios sobre la noción de la filosofía como forma de vida han centrado su atención mayoritariamente en analizar el periodo antiguo y poco se han enfocado en reconstruir cómo operó aquella en la Edad Media y en el detalle de cómo se dio en la escolástica. Se requieren estudios en estas dos líneas en el proyecto de reconstruir una historia de la filosofía en perspectiva de modo de vida y en el de fundamentar o rebatir la idea de Hadot. El estudio de San Buenaventura se enmarca en estas dos cuestiones.

SAN BUENAVENTURA Y LA FILOSOFÍA

Una de las interpretaciones que salta a la vista a la hora de explorar la relación de San Buenaventura con la filosofía es aquella que lo sitúa en medio de las disputas entre razón y fe o entre la filosofía y la teología, propias del siglo XIII tras la llegada del averroísmo. En este marco, encontramos a nuestro autor configurando la categoría historiográfica conocida como “la cuestión bonaventuriana” (Lázaro, 2008, p. 108), esto es, la posición que lo identifica con la resistencia antifilosófica del siglo en mención, expresada a través del celo antiaristotélico (León, 2010, p. 186), en aras de potenciar la sabiduría cristiana (Lázaro, 2008, p. 110; Caldera, 2018, p. 361). Ahora bien, aun cuando el Doctor Seráfico sea una de las puntas de lanza del movimiento antifilosófico, intentaremos mostrar que, sin renunciar a esta posición, existen a su turno numerosos elementos que lo unen a la filosofía.

De modo particular, el Doctor Seráfico denuncia los errores doctrinales o teóricos sostenidos por el aristotelismo, denuncias que configuraron o sirvieron de soporte a condenas contra los filósofos (León Florido, 2010, p. 189). Podríamos decir que se trata de la crítica dentro del ámbito del discurso filosófico, tal como lo describimos en la sección anterior. Nos acercaremos brevemente a esta idea, sin el ánimo de profundizar en el contenido filosófico de sus tesis, dado que nuestro interés es mostrar las perspectivas que se abren a la hora de considerar su pensamiento tras la noción de filosofía como forma de vida.

En *Collationes in Hexaemeron* el Doctor Seráfico expone algunas de las críticas más fuertes a la filosofía de corte aristotélico: por un lado, en consonancia con las críticas al averroísmo, denuncia la idea según la cual, en consideración de estos, el mundo fue creado desde la eternidad y advierte que dicha idea parte de la equivocación de equiparar el arte eterno, desde donde fueron producidas las creaturas, con el mundo (*Hex.* I., pp. 15-16). Aristóteles y la tradición aristotélica que le sigue, por otra

parte, cometen un triple error tras la “negación de la ejemplaridad⁴, de la providencia y de la negación del mundo según los supuestos y la ejemplaridad que la providencia imponen” (Valderrama, 1993, p. 38), en contraposición a autores como Platón y Plotino, quienes, iluminados, enseñaron la doctrina de las ideas (*Hex.* VII., p. 3). Con estas valoraciones, siguen el juicio y percepción que tuviera Agustín sobre la filosofía antigua. A estos errores se suma el de la afirmación de que solo existe un intelecto, con lo cual se negaría la salvación de las almas (León Florido, 2010, p. 186).

Las críticas brevemente enunciadas aquí son de corte doctrinal; sin embargo, San Buenaventura sostiene que estos errores tienen su origen último en que los filósofos “no tuvieron la luz de la fe” (*Hex.* VII., p. 3), como sí la tuvo el cristianismo. En el orden del conocimiento, el vacío de conocer la fe opera de modo tal que, como señala en *Intinerarium mentis in Deum*, sin esta no es posible saber con certeza que las proposiciones que elabora la filosofía son verdaderas. Para que se dé tal certeza se requiere que las proposiciones estén fundadas en una verdad inmutable, pero, dado que esta verdad no puede ser alcanzada por las propias fuerzas de la mente humana, por ser mutable, la fuente última de verdad es la iluminación que da la fe (*Itin.* III., p. 3), en un acto de contemplación.

Así, implícita o a la base de las verdades de la filosofía y de las ciencias, se encuentran las verdades que emergen de la iluminación y que se expresan en la teología. Tras cada cosa conocida estaría Dios latente (*De red.*, p. 26) y, en el sentido inverso, todo conocimiento debe concluir en el conocimiento de Dios en la Sagrada Escritura (*De red.*, p. 7). Este es, pues, el trasfondo que sustenta la idea de una reducción de la filosofía y de las ciencias a la teología: en la clasificación hecha por San Buenaventura de la filosofía, correspondería tanto en la rama de la filosofía discursiva —que busca la verdad de los discursos—, como la física —que busca la verdad de las cosas— y moral —que busca la verdad de las costumbres— (*De red.*, pp. 15 y ss.).

Enlazado con la necesidad de la fe se encuentra el modo de operar de la mente o el modo de acceder a tales verdades. Alain de Libera (2000), con acierto, señala que durante la Edad Media filósofos y teólogos operaban con el uso de la razón, de modo tal que, si por filosofar se entendiera la práctica de la argumentación, tanto unos y otros eran filósofos (p. 85). La Universidad medieval era el lugar de la razón. San Buenaventura puede ser descrito bajo esta idea. Su crítica a la filosofía no implica la renuncia al ejercicio minucioso del examen racional, del estudio, de la argumentación. En efecto, la elevación que propone para alcanzar las verdades

4 San Buenaventura entiende por ideas ejemplares “copias propuestas a las almas todavía rudas y materiales para que de las cosas sensibles que ven se trasladen a las cosas inteligibles como del signo a lo significado” (*Itin.* II., p. 11). Dios es el origen, de lo ejemplar, el camino para que las almas lo encuentren.

últimas transita por el camino de la ciencia y la filosofía: tanto en el examen de los vestigios del mundo material, como en la mirada que hace el alma sobre sí misma para descubrir sus potencias, que le muestran que ella misma es imagen de Dios uno y trino (*Itin.* III., p. 6). En este sentido, con base en la indicación de De Libera, el Doctor Seráfico es también un filósofo. Podemos decir que en la mayor parte de sus escritos opera filosóficamente, esto es, buscando argumentar válidamente.

Ahora bien, el hecho de que la verdad de la filosofía descansa en la iluminación conlleva, a su turno, una transformación en el camino de encuentro. San Buenaventura es consciente de ello. En la misma estela de la mística plotiniana (Eneada V, p. 9), en los últimos párrafos de su itinerario así lo señala: si se quiere llegar a la contemplación final, “en ese tránsito, si es perfecto, es necesario que se dejen todas las operaciones intelectuales, y que el ápice del afecto se traslade todo a Dios y todo se transforme en Dios” (*Itin.* VI., p. 4). El encuentro con la última iluminación es un exceso mental, desborda la facultad del entendimiento, la supera (*Itin.* I., p. 3).

De lo anterior podemos señalar que, sin renunciar al ejercicio filosófico argumentativo que busca explorar las causas últimas de las cosas, para que las verdades sean encontradas, se requiere el acceso último a la contemplación. Los errores de los filósofos que son tomados en consideración parten, como decíamos, de no alcanzar este último peldaño, no de su incapacidad racional o argumentativa. Por la misma razón, las disputas últimas se resuelven en aquella verdad que está latente, oculta en la filosofía, pero que es externa a ella. La fe es un presupuesto del cual parte San Buenaventura en su crítica a los filósofos.

En razón a esto, como señala el profesor Carlos Valderrama Andrade (1993), en “la cuestión bonaventuriana” las críticas elevadas por San Buenaventura no son de carácter destructivo, sino constructivo, toda vez que pretenden “relievar los valores típicos de la cultura cristiana en presencia de la tradición filosófica de la antigüedad” (p. 37). Esto es, no se trata de eliminar o desechar la filosofía o el ejercicio racional argumentativo. Se trata de extraer de ella lo que está latente, llegar a su razón última, a la cual, en su fase última, no es posible acceder a través de las operaciones intelectuales, sino de la contemplación. Tras la reducción de la filosofía al conocimiento de la Sagrada Escritura se da por sentado que si la filosofía busca las causas íntimas y ocultas de las cosas (*De red.*, p. 4) este impulso deriva necesariamente en la fe, pues solo allí se encuentra la causa última de lo creado y del conocimiento; con eso, como señala Valderrama, la tradición cristiana se eleva en presencia de la filosofía antigua.

Aceptado el que la fe sea el punto de llegada y de partida del conocimiento filosófico damos pasos hacia la comprensión de una filosofía como forma de vida en San Buenaventura, que es el asunto que más interesa aquí, para cuyo análisis era necesario mostrar el papel de la fe. A continuación, veremos cómo ocurre esto al tomar como referencia fundamental el *Itinerarium mentis in Deum*.

FORMA DE VIDA Y DISCURSO

El encuentro con la verdad última no es solo un presupuesto epistemológico; es, además, el culmen del camino vital por conseguir la felicidad individual, que “no consiste en otra cosa sino en la fruición del sumo bien” (*Itin.* II., p. 1). Se busca, pues, otro modo de relación con el sumo bien: ya no solamente comprenderlo o establecer una relación intelectual para encontrar fundamento al conocimiento, sino gustarlo, gozarse en él o, como suele mencionarlo, saborearlo. Esta fruición permite alcanzar la paz del alma, propósito que expresa San Buenaventura en el prólogo del *Itinerarium mentis in Deum* (*Itin.* I., pp. 2-3). El alma desea la paz, por eso emprende un cambio de búsqueda de Dios. El texto que acabamos de mencionar narra el camino que el alma recorre para tal encuentro de clímax místico: “es la pascua mística, el maná escondido, el reposo pleno, el paraíso, el tránsito a Dios por el exceso mental, más allá de toda operación intelectual” (Soto Posada, 2013, p. 137). Esta es una descripción motivada por una intención existencial —por usar los términos en que plantea estos asuntos Pierre Hadot—, sin por ello renunciar a los cuestionamientos teóricos propios del camino analizado. En consecuencia, este texto es pertinente para rastrear las cuestiones que nos planteamos en este estudio.

El camino de elevación, pues, inicia en el deseo de paz. Este deseo del alma se nutre dos modos: a través de la oración y por el resplandor de la especulación (*Itin.* I., p. 4). Ahora bien, es necesario señalar que el Doctor Seráfico plantea estos dos modos como complementarios, no como antagónicos o dentro de una disyunción. Esto abre la puerta a que se considere que aun cuando se busca la fe a través del ejercicio racional es necesario llevar constantemente la práctica de la oración y disponer el alma para el encuentro. Leemos en el *Itinerarium*:

Por eso primeramente invito al lector al gemido de la oración por medio de Cristo crucificado, cuya sangre lava las manchas de los pecados, no sea que se piense que le basta la lección sin la unción, la especulación sin la devoción, la investigación sin la admiración, la circunspección sin la exultación, la industria sin la piedad, la ciencia sin la caridad, la inteligencia sin la humildad, el estudio sin la gracia, el espejo sin la humildad divinamente inspirada (*Itin.* I., p. 4).

Desde el inicio del texto, San Buenaventura muestra el enlace entre discurso y modo de vida, cuyo inicio es la unión entre conocimiento y afecto, a lo cual es propiamente a lo que se denomina sabiduría (*Hex.* V., p. 13). La sabiduría implica la vivencia del agente, su experiencia, su deseo de aquello que conoce. La vivencia se da en forma de anhelo de aquello mismo que se busca conocer. Así,

inicialmente, dos grandes potencias requieren conciliación en el camino de encuentro al sumo bien: la inteligencia y la potencia amativa; esta última explorada poco por los filósofos (*Hex. V.*, p. 24) y aun enferma en ellos al carecer de la fe (*Hex. VII.*, p. 12).

El anhelo imprime una dirección al alma que conoce. Hace que fije su mirada y se dirija hacia allí; le otorga una perspectiva distinta del mundo en el que se encuentra y de su ejercicio racional. Al respecto, iniciemos señalando que el encuentro con la fe funda una nueva mirada sobre el mundo circundante y, en consecuencia, un modo de relación distinto con él.

Tanto en el terreno teórico como en el vital, el camino de encuentro con el “espiritualísimo y eterno y superior a nosotros” (*Itin. II.*, p. 2) transcurre atravesando tres grados ontológicos o tres iluminaciones, a saber, la materia, el alma y el arte eterno: la materia estudiada en cuanto vestigio; el alma que se ve a sí misma como imagen de Dios uno y trino, y el arte eterno como origen y reparación, el ser más allá de todo ser, primario, eterno simplicísimo, actualísimo, perfectísimo y unicísimo (*Itin. V.*, p. 5), que es posibilidad de las demás iluminaciones. El alma, a su turno, tiene las potencias necesarias para recorrer ese camino: sentido e imaginación, en el primer grado; razón y entendimiento, en el segundo; inteligencia y ápice de la mente, en el tercero. El conocimiento racional se orienta, pues, al propósito de encuentro con la verdad última, transitando por tales grados. No se especula racional y filosóficamente por un interés curioso, sino con el fin de que ello sirva como preparación, muestre el camino hacia Dios y brinde elementos para mantenerse en él. En efecto, ejercita al alma para que poco a poco se desprenda de la materia, vuelva sobre sí misma y desde allí transite hacia lo trascendente.

Sin embargo, el alma sin el auxilio divino no logra alcanzar la meta. Sus potencias no son suficientes para eso debido a que han sido deformadas por la culpa, en el pecado original (*Itin. II.*, p. 7). Entonces, tales potencias, en cada uno de los grados, deben ser purificadas, ejercitadas y perfeccionadas (*Itin. I.*, p. 6) si se quiere que su ejercicio conduzca al encuentro último. Esto es, el solo ejercicio racional no basta para encontrar la verdad última; el solo ejercicio de la razón no opera la reducción del conocimiento a la teología. Para que ello ocurra se requiere que el alma parta ya de ese presupuesto, como lo veremos en el examen del mundo material.

El mundo material funge como vestigio, esto es, elemento creado bajo principios divinos y, por lo tanto, como espejo de Dios. En efecto, fue creado con peso, número y medida: “el peso respecto al sitio a que se inclinan, el número por el que se distinguen y la medida por la que se limitan” (*Itin I.*, p. 11). El peso, señala a renglón seguido, lleva a considerar la potencia divina; el número, la sabiduría y, finalmente, la medida lleva a la bondad. Así mismo, el mundo creado funciona como

signo⁵. Los vestigios son, a su turno, “ejemplares o, por mejor decir, copias propuestas a las almas todavía rudas y materiales para que de las cosas sensibles que ven se trasladen a las cosas inteligibles como del signo a lo significado” (*Itin.* II, p. 11). En cuanto signo, significan las perfecciones invisibles de Dios (*Itin.* II., p. 12)⁶. El conocimiento, pues, muestra este carácter del mundo creado.

Ahora bien, la noción de vestigio abre la puerta al alma para que desde este se alcance a Dios. Considerarlo como tal hace que el mundo material se incluya dentro de una relación con la trascendencia, con lo cual supera una mera relación del ser humano con tal mundo de mera dominación o gozo. Esto es, el vestigio no solo permite examinar racional o filosóficamente el mundo, movido por una curiosidad inquisidora, sino que enlaza al alma con lo espiritual; tiende ya un puente hacia lo superior. Así, el vestigio se ve como tal si y solo si se ha asumido la existencia de ese mundo superior. El vestigio emerge en la medida en que el mundo se ve de cierta manera, implica ya cierta mirada sobre el mundo, un *como*. Esto no es otra cosa que decir que, como señalábamos más arriba, el conocimiento filosófico se funda en la iluminación divina inaugurando una manera de ver y relacionarse con el mundo.

Esto nos lleva, entonces, a considerar la visión del alma. El alma tiene una triple mirada: de la carne, de la razón o de la contemplación. El alma, cuidadora del mundo, observa el mundo exterior, el interior y el superior con ojos de la carne. En cuanto a la mirada, inicialmente se ve el mundo desde los ojos de la carne. El primer cambio de mirada consiste en mirar desde la razón, en lo cual primero el alma se ve a sí misma y luego las demás cosas. Finalmente, se observa desde la contemplación: donde se contempla directamente el punto de llegada y desde allí lo demás (*Hex.* V., pp. 24 y 33). El camino, pues, consiste en un cambio de mirada, una transformación en el modo de comprensión del mundo y de relación con él.

Hemos de señalar también que la sabiduría se despliega en la forma de vida, ya no solo entendida como manera de ver, sino también como prácticas o norma de acción. En efecto, las ideas ejemplares se imprimen en el alma en la parte cognitiva, en la afectiva y en la operativa (*Hex.* VI., p. 10). La norma de acción se introduce entre el conocimiento y el afecto a partir de la elección del agente; de esta forma, este conoce las ideas ejemplares, las ama y elige prácticas coherentes con estas (*Coll* V., p. 13). Conocimiento, amor y operación distinguen al sabio.

5 Aquí San Buenaventura difiere de Agustín, en quien la relación entre significado y significante es distinta a la que se da entre vestigio y el principio que la origina. La primera es una relación contingente, mientras, la segunda es necesaria. Sobre este asunto anota Prada (2015): “Música práctica en San Agustín: *vestigium* y *signum*”.

6 En *De red.*, pp. 8 y ss. se expone el modo en que desde el conocimiento sensible se alcanza el verbo engendrado, la norma de vivir y la unión de Dios y el alma.

En *Collationes in Hexaemeron* se habla de disciplinas para distinguir entre el discurso y la forma de vida: el primero, el discursivo, es denominado por el Doctor Seráfico como disciplina escolástica, y el segundo, disciplina monástica: “porque no oyendo solo sino observando llega a ser el hombre sabio” (*Hex.* II., p. 15). Se observa la ley divina para ser sabio. Así, en tanto los filósofos que critica San Buenaventura carecen de este principio cristiano, también son puestos en cuestión: su modo de vida no los lleva a la paz deseada.

El conocimiento ejercita el alma (*Itin* I., p. 6) de modo que esté nuevamente dispuesta a la quietud de la contemplación —disposición que se vio manchada con la caída—. El ejercicio implica continuidad, seguimiento, asiduidad, constante ejercicio. Es, además, un ejercicio que opera como un “aguijón”, que “remuerde la conciencia” (*Itin.* II, 1). Pule la conciencia, le quita sus manchas y la prepara para recibir la fe.

San Buenaventura, sin embargo, a diferencia de otros autores, no repara o se detiene a mostrar con detalle en qué consisten los ejercicios o cuáles son las prácticas que ejercitan al alma. Solo menciona algunas de ellas: quien busque la verdad requiere ciertas prácticas durante el camino: la oración inflama el deseo; la meditación permite alcanzar los conocimientos racionales; la práctica de las virtudes purifica el alma. Práctica de las virtudes, meditación y oración son el camino para alcanzar la contemplación (*Itin* I., p. 8).

Con todo, la disciplina monástica es requerida para alcanzar la sabiduría y mantenerse en ella. Son prácticas que, como un aguijón, invitan al alma a que abandone los cuidados del mundo, en los cuales se encuentra distraída (*Itin.* IV., p. 1), y entre en su memoria donde se encuentra como imagen. El sabio deja a un lado las prácticas cotidianas que no conducen a Dios. Deja atrás los cuidados del mundo, las concupiscencias y los fantasmas de la imaginación (*Itin.* VII., p. 6) y se centra en el silencio de la contemplación.

IDEAS FINALES

Con base en el texto *Itinerarium mentis in Deum* y apoyados en otros del Doctor Seráfico, hemos realizado un primer acercamiento a San Buenaventura a partir de la noción de filosofía como forma de vida. Empero, hemos buscado, solamente, un acercamiento inicial, un modo de lectura, previendo que el estudio de la obra completa del autor amplíe la perspectiva aquí señalada. En razón a esto, con los elementos que tuvimos en cuenta, planteamos algunas conclusiones provisionales, que están necesariamente en construcción.

Se debe decir que aun cuando nuestro autor es identificado con el movimiento antifilosófico, es posible encontrar algunos puentes de enlace entre sus plantea-

mientos y la filosofía. Si por filosofía se entiende un campo de conocimiento, que examina ciertos problemas bajo métodos precisos y que de estos se sustentan unas tesis, no podemos más que ratificar la lectura en la que se muestra opuesto a la filosofía. Así mismo, si aceptamos que los filósofos no alcanzan la norma de vida correcta, al no alcanzar la fe, a diferencia de los teólogos que sí la alcanzan, no nos queda más que aceptar la misma conclusión, aceptando ahora que el modo de vida de aquellos no conduce a la vida auténtica, a la paz del alma.

Sin embargo, es necesario reparar en la mirada amplia que consideramos en este escrito. En efecto, nos acercamos aquí a San Buenaventura en la búsqueda de rastros acerca de la diferencia entre dos modos de comprender la filosofía: aquella que la considera meramente como discurso y aquella que encuentra relación entre esto último y la forma de vida. A este respecto debemos decir que, aun cuando San Buenaventura considere que los filósofos constituyen el camino errado si no se orientan por la teología, asume que la filosofía es una forma de vida. De hecho, sus críticas más fuertes a los filósofos se dan en este ámbito: los filósofos no encuentran paz. La crítica a sus tesis deriva de esta condición existencial: es necesario develar la falsedad de sus ideas en razón a que con ellas no se puede llevar una vida feliz.

En San Buenaventura, pues, el ejercicio racional, académico, bien sea científico, filosófico o teológico no está desvinculado de la vida de quien lo ejerce. El *Itinerarium mentis in Deum* refleja esta perspectiva: narra el camino personal para encontrar la paz, camino que implica o que se conduce por el ejercicio racional. Podríamos aventurarnos a decir, entonces, que San Buenaventura, aunque critique a los filósofos y la filosofía de su tiempo, encarna el ideal de los filósofos antiguos, en un doble sentido: por un lado, en tanto asume el saber reflexivo como modos de comprender, justificar y mejorar sus vidas y, por otro, en tanto despliega modos de vida en asocio o en constante examen por parte de la razón. Discurso y forma de vida se encuentran enlazados en San Buenaventura.

En consecuencia, cuando se señala que San Buenaventura lidera el movimiento antifilosófico debemos declarar o explicitar el sentido bajo el cual se comprende allí la filosofía, la tradición en la cual la comprendemos. Su caso nos conduce a examinar de otro modo la filosofía. Nos muestra las transformaciones que esta ha tenido y sus puentes con los campos epistemológicos que se han ido constituyendo en las distintas épocas.

REFERENCIAS

- Caldera, F. (2018). El aristotelismo radical y las reacciones de los teólogos. En: U. Eco (coord.), *La Edad Media: III. Castillos, mercaderes y poetas*. pp. 356-366.
- De Libera, A. (2000). *Pensar en la Edad Media*. Anthropos.

- Foucault, M. (2008). *La hermenéutica del sujeto*. FCE.
- Foucault, M. (2010). *El gobierno de sí y de los otros*. FCE.
- Gaztelu, T. (2014). *Una lectura del Theraváda desde la Philosophische Lebensberatung* (tesis doctoral). Facultad de Filosofía, Universidad Complutense de Madrid. Madrid.
- Hadot, P. (1998). ¿Qué es la filosofía antigua? (Eliane Cazenave, trad.). FCE.
- Hadot, P. (2006). *Ejercicios espirituales y filosofía antigua*. Siruela.
- Lang, B. (1983). *Philosophy and the art of writing*. Brucknell University Press.
- Lázaro, M. (2008). Filosofía y espiritualidad en el *Itinerarium mentis in Deum* de San Buenaventura. *Revista Portuguesa de Filosofía*, 64, pp. 105-136.
- León, F. (2010). *Las filosofías en la Edad Media: crisis, controversias y condenas*. Biblioteca Nueva.
- Meléndez, G. y Lozano, A. (comp.). (2016). *Convertir la vida en arte: una introducción histórica a la filosofía como forma de vida*. Universidad Nacional de Colombia.
- Nehamas, A. (2005). *El arte de vivir: reflexiones socráticas de Platón a Foucault*. Pretextos.
- Plotino. (1988). *Eneadas*, tomo III. Gredos.
- Prada, M. (2015). La música práctica en San Agustín: vestigium y signum. *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 32(1). Facultad de Filosofía de la Universidad Complutense de Madrid.
- San Buenaventura. (1947). Collationes in hexaameron sive illuminationes ecclesiae. En: *Obras de San Buenaventura*, tomo III (abreviatura: *Hex*). BAC.
- San Buenaventura. (1945) De reductione artium ad theologiam. En: *Obras de San Buenaventura*, tomo II (Abreviatura: *De red*). BAC.
- San Buenaventura. (1945) Itinerarium mentis in Deum. En: *Obras de San Buenaventura*, tomo II (Abreviatura: *Itin*). BAC.
- Sloterdijk, P. (2012). *Has de cambiar tu vida* (Pedro Madrigal, trad.). Pre-textos.
- Soto, G. (2013). San Buenaventura. En: *Diez místicos medievales*. Pontificia Universidad Bolivariana, pp. 119-140.
- Valderrama, C. (1993). *Filosofía ejemplarista: acercamiento al pensamiento de San Buenaventura*. Universidad San Buenaventura.