



**FILO:UBA**  
Facultad de Filosofía y Letras  
Universidad de Buenos Aires

A

# Aspectos físicos y metafísicos de la doctrina de la luz en San Buenaventura

Autor:

Gerald Cresta

Revista:

Patristica et Mediævalia

2009, 30, 83-98



Artículo



**FILO:UBA**  
Facultad de Filosofía y Letras

FILODIGITAL  
Repositorio Institucional de la Facultad  
de Filosofía y Letras, UBA

## ASPECTOS FÍSICOS Y METAFÍSICOS DE LA DOCTRINA DE LA LUZ EN SAN BUENAVENTURA

GERALD CRESTA\*

Buenaventura es uno de los más destacados representantes de la doctrina de la luz en el amplio campo de la especulación neoplatónica medieval en general y escolástica en particular. Su utilización de los conceptos aristotélicos fue, concediendo incluso las posiciones que la minimizan, bastante considerable. Pero su visión filosófico-teológica de la naturaleza y del hombre es más afín a la orientación neoplatónica que a la peripatética, y por cierto un tema que se encuentra en esta encrucijada es justamente el de la doctrina de la luz en los textos de Buenaventura. A diferencia de la visión aristotélica, el neoplatonismo no definiría a la luz como una cualidad de los cuerpos, sino que percibiría su naturaleza como forma substancial de los mismos, y además la remitiría a un origen transcategorial. En este sentido, el concepto de luz se vincularía estrechamente con el de ser, y esta vinculación permitiría al pensamiento medieval, a partir de la primera síntesis elaborada por Felipe el Canciller, retomar la mención aristotélica de la unidad como concepto transcategorial y, junto a los aportes del neoplatonismo, profundizarla en una incipiente doctrina de los trascendentales, extendiendo los estudios hacia los conceptos de Verdad, Bien y Belleza. En una suerte de síntesis lograda entre filosofía y teología cristiana, Buenaventura habría tomado, Alejandro de Hales mediante, el trascendental Unidad propuesto por Aristóteles y la noción neoplatónica de Bien, fundiendo ambas ideas con la noción bíblica de un primer principio divino entendido como fuente de luz creadora, esto es, participada.

La dificultad surge en la conciliación de diversas fuentes en el pensamiento de Buenaventura, de una parte porque el tema involucra elementos filosóficos y teológicos, y de otra, porque es compleja la amalgama entre una teoría de la luz de base física, que resume sus contenidos en una entidad cualitativa, y otra de orden metafísico, que la propone directamente como una realidad metafísica. ¿Puede de hecho hablarse de una unidad superadora e integradora de ambas posiciones?

Precisamente estas reflexiones pretenden abordar la cuestión, analizando las tesis bonaaventurianas mismas sobre la doctrina de la luz, sobre todo dentro de qué límites podría hablarse o no de una metafísica implícita, y luego postulando una posible interpretación de la misma en términos de aproximación a un pensamiento bonaaventuriano orientado a los términos trascendentales de Verdad y Bien.

\* UCA-CONICET

## Antecedentes filosóficos y escriturarios

La tradición filosófica griega no inicia el tema, sino que recoge una serie de creencias y concepciones previas que fueron desarrollándose entre los pueblos primitivos de Persia y Babilonia en una variada representación de lo que podríamos llamar la *metáfora de la luz*, por carecer de precisiones conceptuales. Tales creencias se vinculaban fundamentalmente con la idea de una imagen del universo que iba de la mano con una preocupación básica: el destino del alma individual en relación de dependencia con un astro y su luz. Esta inmortalidad astral llega hasta los pitagóricos. Entre ellos, la metáfora de la luz cobra relieve a partir de una identificación de la vida con la luz y, consecuentemente, de un ritual de purificación individual con la iluminación<sup>1</sup>. El tema y los términos que lo componen son por consiguiente tan antiguos como la religión y la filosofía, y tan universales como ambas. Hay registros escritos en la literatura religiosa y filosófica, y en unos y otros no dejan de aparecer con significativa frecuencia las referencias a la luz, en su interrelación con la sabiduría y la divinidad.

A pesar del esfuerzo del pensamiento helénico por la formulación racional de sus temas y la frecuente oposición a las creencias antiguas, no es de extrañar que la recepción griega de esta metáfora cosmológica plasme sus primeros intentos de reflexión en torno a estos elementos de raíz mítica que expresan una tradición de la luz como principio superior. Es un tema que aparece en las preocupaciones filosóficas de Platón tanto como en las de Aristóteles; su tratamiento ofrece diversos modos pero ninguno deviene superficial o pasajero. Lejos de ser un tema menor, es un tema que en su inmediato problema, el de la iluminación intelectual, llega a cautivar la atención de toda reflexión que tenga como meta la existencia racional, ya sea en sus aspectos morales y políticos, ya sea en cuanto problemas personales o en cuanto conflictos sociales.

En el pensamiento de Platón es conocida su referencia al sol como una fuente exterior de luz, siempre vinculada a la idea de Bien, en consonancia con una luz interior, representada por el ojo. En la *República*, los conceptos de conocimiento entendido como *visión* y de la opinión como *ceguera*, claramente remiten a una noción de la luz que no sólo es entendida como medio que hace posible la percepción –física–, sino también en cuanto abre la posibilidad de un acercamiento al tema gnoseológico en sentido fuerte, es decir, a una realidad interior al hombre –racional– y en estrecha relación con su búsqueda de la verdad filosófica como ennoblecimiento del alma, i.e. como aspiración al bien<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Cf. Para mayores datos en relación al desarrollo histórico del concepto véase la entrada *Luz* en: J. Ferrater Mora, *Diccionario de Filosofía*, Barcelona, 2004, 2228-2233.

<sup>2</sup> *Rep.*, 473e, 508d, 515e, 508a y 518a. La mención de la luz como fuente interior está también en *Tim.*, 68a. Cumont señala precisamente que, en este ámbito de las primeras reflexiones griegas “el principio vital que nutre y hace crecer nuestra envoltura material es lunar, en tanto que el sol produce la razón”, cf. F. Cumont, *Lux perpetua*, Londres, 1949, 180.

Otro autor a considerar es Plotino. En sus textos las referencias a la luz son numerosas, y aunque no resulta siempre explícita la distinción entre luz sensible y luz inteligible, sí en cambio es manifiesta la intención plotiniana de plasmar conceptualmente un universo en el que lo sensible es disminución y alejamiento de algo inteligible. Con esto, la visión de Plotino remite a la presuposición de cierta luz superior para la inteligibilidad de los cuerpos, por ejemplo, en sus colores, y asimismo para los seres inteligibles, a los que les es necesario una luz adicional a la propia para volverse visibles a sí mismos y a los demás<sup>3</sup>.

Cuando Plotino habla acerca del acto puro que es el ser, al que también llama autocreador, resalta una serie de características esenciales para expresar —y esa es la gran dificultad— precisamente aquello que escapa a toda conceptualización y en consecuencia se halla más allá de la esencia misma. Con todo, Plotino insiste en ofrecer algunas expresiones, como el darse la existencia a sí mismo, la identidad entre vigilancia y quien vigila, el pensamiento trascendente o sobreintelección, etc. Y llama la atención que entre estas caracterizaciones aparezca, sin más añadidura, la expresión *luz pura*, cuando hemos mencionado que remite toda luz capaz de hacer visible los cuerpos a una *luz superior*, diferente de la que hay en ellos y necesaria asimismo para la intelección de los inteligibles. Esta luz tendría, por supuesto, su manifestación física, y sin embargo es evidente en la lectura de los fragmentos que, aun cuando el lenguaje es llevado a una tensión máxima en la que a veces parece perder su poder de significación, Plotino nos está señalando hacia lo suprasensible. Pero además, en este pasaje de las caracterizaciones del Uno-Bien, Plotino agrega que el acto puro está por sobre todas las cosas y por tanto “existe en cuanto tiene su fundamento en sí mismo”<sup>4</sup>.

Tendemos a negar lo que no comprendemos. Plotino es consciente de esto e indica al lector la trascendencia inenunciable propia del Uno-Bien. Pero asimismo intenta rozar con el lenguaje aquello que, por su misma naturaleza, se sustrae a toda denominación. Las dificultades nos dejan entrever, con todo, que en términos de primer principio, un fundamento representa el punto de partida causal, ya sea emanatista o creacionista, de toda realidad contingente, esto es, cuya existencia depende de otra cosa. Por tanto, esta luz superior aludida por Plotino es aquella sin la cual las luces corpóreas o inteligibles no podrían ser suficientes ni para el conocimiento sensible ni para la intelección suprasensible. Si todo proviene del Uno-Bien y éste es luz, la primera luz inteligible es esa hipóstasis que Plotino coloca inmediatamente después del primer principio (el *Nous*) y en la cual, según acuerdan de común todos los estudiosos del tema, se encuentra el *lugar* que Platón llamó mundo de las Ideas y por el cual es posible, en cuanto ámbito metafísico de la necesidad absoluta, la existencia de una realidad sensible en su contingencia relativa.

<sup>3</sup> *Enn.*, VI, 7, 21.

<sup>4</sup> *Enn.*, VI, 8, 6.

En otro pasaje, la referencia a la primacía ontológica de la luz se presenta precisamente en términos de identidad con el Intelecto:

“La vida y el acto del Intelecto es la luz primera, que primeramente se enciende por sí misma y resplandece por encima suyo, iluminadora e iluminada conjuntamente, verdaderamente inteligente, pensante y pensada, que se ve por sí misma y no tiene necesidad de otra para ver sino que se basta a sí misma”<sup>5</sup>.

Y finalmente, para enlazar con el aporte escriturario, el pasaje en el que Plotino habla de una luz interior, espiritual en tanto inteligible, y que seguramente fue evocada por Agustín cuando ahondaba en su doctrina de la iluminación interior. En ese texto, Plotino refiere a una fuente de luz externa a las cosas, que es alcanzada al contemplar en la luz de nuestro intelecto, auténtica y propia luz increada, que lo hace afirmar:

“En cambio, las otras cosas eran luminosas, sí, pero no eran la luz. Así también el intelecto, retirándose de las otras cosas y replegándose en su interior, no viendo nada más, verá la luz, no como a otra en otra cosa, sino como ella misma por ella misma sola, pura, instantáneamente refulgente de por sí”<sup>6</sup>.

El aporte de Plotino es fundamental para los desarrollos posteriores, porque en sus afirmaciones cobra relieve una interpretación de la luz que, aun cuando debido a la exigencia misma del tema sólo pueda tratarse en sentido analógico o metonímico, prefigura concepciones como la del Pseudo Dionisio, donde la luz inteligible es como el Bien situado más allá de toda luz sensible por ser fuente trascendente de irradiación<sup>7</sup>. O más aún la propia doctrina de la luz de Grosseteste, en la que las nociones neoplatónicas que le llegan sobre todo a través del *Liber de causis*, son vinculadas con aportes patrísticos para dar como resultado una concepción física de la luz en estrecha consonancia con una metafísica y una teología, y que habrá de influir en Buenaventura.

Estas apariciones del concepto en los textos griegos no son exclusivas. También en el contexto escriturario es mencionado el vocablo. Y es sintomático que en la mayoría de los autores medievales se haga referencia a la fe como luz de la razón, como aquel suplemento que permitiría a la capacidad natural ir más allá de sus propios límites. En este sentido, la fe aportaría un apoyo suplementario de visión que significa un plus para la percepción sensible y asimismo para la tarea del entendimiento<sup>8</sup>. Porque aquello que la percepción sensible e intelectual capta y comprende, es presentado en la especulación cristiana como producido por una creación interpretada en términos de una luz que fluye desde un sol infinito de ser; y Dios, dador del ser y de la luz, difunde ambos así como el sol difunde calor y luz<sup>9</sup>.

<sup>5</sup> *Enn.*, V, 3, 8.

<sup>6</sup> *Enn.*, V, 5, 7.

<sup>7</sup> *De div. nom.*, 701 ab.

<sup>8</sup> Cf. J. A. Merino, “Filosofía y teología en la escuela franciscana medieval”, en: *Angelicum Roma*, vol. 71, N.º 1, 1994, 43-64, 44.

<sup>9</sup> Cf. Th. Crowley, “Illumination and certitude”, en: *S. Bonaventura 1274-1974*, T. III: *Philosophica*, Grottaferrata, Roma, 1976, 431-448, 432.

Toda la teoría filosófica del ejemplarismo no es sino el marco conceptual en el que los teólogos medievales pensaron la doctrina de la iluminación divina sobre el intelecto humano. Y lo pensaron, salvo algunos casos, no como una oposición de la fe a la razón, sino como una iluminación que no fuerza ni obliga el ejercicio de la razón, porque ella queda libre de ver, razonar e interpretar desde sí misma<sup>10</sup>.

La noción de luz en las Escrituras se encuentra siempre en conexión con la idea de Dios, tanto vetero cuanto neotestamentaria. Desde las menciones de los Salmos e Isaías, hasta la poética referencia en el Evangelio de Juan, quien es testigo y rinde "homenaje a la luz", el vocablo transita un amplio fundamento escriturario que lo ubica en un lugar privilegiado para su uso en la teología cristiana<sup>11</sup>. Esta base bíblica, unida a los conceptos derivados del pensamiento griego, significó para el medioevo una síntesis en al cual la noción de luz, como muchos otros términos, pudo ser desarrollada en sus diversas modalidades, siendo una de las más importantes la doctrina gnoseológica de la iluminación, en la que la luz pasa a identificarse con la fuente del ser, esto es, pasa de ser considerada no sólo como un ámbito o condición para la visión sensible e inteligible, sino además como el acto mismo de la irradiación. La luz no sólo es aquello que nos posibilita el acceso a la claridad cualitativa en la percepción sensible de las cosas o la inteligibilidad en cuanto visión espiritual, sino algo cercano a la condición de posibilidad de las cosas, primero en sentido ontológico, pero asimismo en cuanto Bien y Verdad, sin dejar de lado los aspectos de la Belleza, desarrollados en las variadas estéticas de la luz que surgieron poco a poco en una viva síntesis de sensibilidad medieval hacia la proporción, el símbolo, la alegoría<sup>12</sup>.

### **El motivo de la luz y el motivo de la forma. La opción por el hilemorfismo**

En el medioevo, el peso de la Escritura y la combinación de su contenido con los conceptos griegos fueron decisivos para la elaboración de la teología cristiana. En el motivo de la luz, no sólo fue fundamental la influencia platónica y neoplatónica, sino también el hecho de que, en ciertas elaboraciones posteriores, el tema de la luz inicia su recorrido en Aristóteles; más precisamente, en su comparación del entendimiento agente con una luz.

<sup>10</sup> *Ibid.*, 45: "La revelación ensancha el horizonte de la razón pero no suplanta ni suple el oficio ni el ejercicio de ésta".

<sup>11</sup> Cf. *Salmos* XXVI, 1; XXXV, 10; *Isaías* IX, 1; *Jn.*, I, 1-9; *Mt.*, VI, 22; *Ef.*, V, 8-9; *Rom.*, XIII, 11. Buenaventura mismo cita el comentario de Isaac al pasaje del Salmo: *En tu luz veremos la luz: "Como del sol sale lo que al mismo sol hace visible, y sin embargo, no deja el sol lo que al sol muestra; así en Dios la luz que de Dios sale, ilumina la mente para que ante todo vea la misma irradiación, sin la cual nada vería, y vea después en ella todo lo demás"*. Y Buenaventura añade: "luego, según esto, cuanto se ve, se ve en la luz divina". *Sc. Chr.*, IV, 15 (V, 18).

<sup>12</sup> U. Eco, *Arte e bellezza nell'estetica medievale*, Bompiani, Milano, 1987, 62. Hay traducción española en Ed. Lumen, Barcelona, 1997.

En la abundante citación que Buenaventura hace de Aristóteles se deja ver la valoración hacia su pensamiento filosófico<sup>13</sup>. Pero es claro por otra parte que para Buenaventura resulta primordial el papel que juega la fe en su función pedagógica, otorgando siempre mayor importancia al hombre que al universo. Este aspecto resalta asimismo la mayor influencia neoplatónica que prevalece sobre la visión peripatética. Su filosofía no es autónoma o independiente de la teología, y aunque la recurrencia a Aristóteles tenga visos de alta estima metodológica, no deja de indicar siempre aquellos aspectos de su pensamiento que se encuentran en franca oposición con la doctrina revelada.

En este sentido, hay un momento controvertido en las exposiciones de la doctrina de la luz bonaaventuriana, sobre todo a partir del elocuente estudio de Bigi, en el que desarrolla una contrapropuesta a la pretendida metafísica de la luz, y afirma en cambio que Buenaventura mismo no propone una tal metafísica, sino por el contrario, sostiene que la luz es forma accidental de los cuerpos, y por tanto, material<sup>14</sup>. Esto concordaría con la afirmación del seguimiento que hace Buenaventura de la posición aristotélica. El punto de partida de Bigi no es errado, como tampoco lo son muchas de las conclusiones que de allí se desprenden. Y a partir de ellas es que puede valorarse la riqueza del pensamiento bonaaventuriano y delinear algunas orientaciones del mismo.

Bigi comienza reconociendo que la doctrina de la luz parece ser una característica fundamental del pensamiento bonaaventuriano. Sin embargo, se detiene en un texto de Buenaventura en donde el autor afirma que hay un uso común del término luz, y que este uso refiere únicamente a entidades corpóreas. Aun cuando Buenaventura insiste textualmente en que el término puede usarse para indicar una realidad espiritual, en la primera parte de su estudio Bigi parece reducir la noción sólo al uso corriente y al concepto en su sentido abstracto, y con ello desautorizar una pretendida metafísica de la luz basada en los textos bonaaventurianos. Este es el fragmento:

“Ad illud quod obiicitur, quod lux principaliter convenit naturae spirituali; dicendum quod verum est quantum ad proprietatem vocabuli, non est tamen verum quantum ad usum communem. Nominata enim luce, nisi determinetur per antecedentia et subsequencia, lucem intelligimus corporales, per quam tamen perducimur ad intelligendum etiam spiritualem, quia cognitio nostra incipit a sensu”<sup>15</sup>.

Después de esta afirmación, Buenaventura señala que la luz corpórea admitiría diversas acepciones, tales como la de la naturaleza celeste, la del

<sup>13</sup> Da Vinca menciona que en el primer período de su actividad científica hacia 1257 se pueden rescatar más de cuatrocientas páginas en las que aparece el nombre de Aristóteles o son tratados sus conceptos, mientras que Bougerol llegó a contar más de novecientas citas del Estagirita a lo largo del corpus bonaaventuriano. Cf. A. Da Vinca, “L’aspetto filosofico dell’aristotelismo di S. Bonaventura”, en: *Collectanea franciscana* XIX, 1949, 41; G. Bougerol, *Introducción a S. Buenaventura*, Madrid, 1984, 53-82.

<sup>14</sup> Cf. P. V. Ch. Bigi, O.F.M., “La dottrina della luce in S. Bonaventura”, en: *Divus Thomas*, 64 (1961) 395-422.

<sup>15</sup> *In Sent.*, II, d. 13, a. 1, q. 1, ad 3 (II, 313).

fuego y la resultante de la igualdad de la complejión de los elementos<sup>16</sup>. Como sólo esta última es aquella que hace a los cuerpos susceptibles de vida en sentido estricto, Bigi resalta la importancia de esta afirmación bonaventuriana —directa transposición de los términos empleados por Aristóteles en su *De caelo*— y critica la posición tanto de Steenberghen cuanto la de Gilson, entre otros, que no supieron considerar este texto y creyeron ver en Buenaventura una concepción unitaria de la luz. Por consiguiente, luego del error de estos autores se habría vuelto común una interpretación equivocada de la doctrina bonaventuriana de la luz.

La importancia de esta mención no es menor si se quiere destacar el aporte bonaventuriano a la doctrina de la luz desde la revisión de sus diversas acepciones. En principio, es cierto que la concepción de la luz como quintaesencia es propiamente aristotélica, y en tiempos de Buenaventura ya conlleva además los tratamientos que le han agregado Averroes y Avicena. Es evidente que Buenaventura no desecha una perspectiva material sobre el tema, pero esta perspectiva no anula ni desvaloriza la opción por una legítima concepción de la luz en términos espirituales y en consonancia con la doctrina del ejemplarismo, ya sea en su sentido filosófico como teológico. No hay que dejar de tener en cuenta, en este punto, que el mismo Bigi reconoce en estos textos citados la referencia a un argumento basado en Agustín y tendiente a demostrar que la luz o naturaleza celeste *concorre* a la constitución del cuerpo humano<sup>17</sup>. Este concurrir expresa por sí mismo que no basta la sola presencia de la luz en sentido material, entendida en este caso como naturaleza celeste.

Es significativo que la presencia de Aristóteles en estas consideraciones bonaventurianas se percibe en su utilización de la doctrina hilemórfica. La referencia a la luz en cuanto forma corpórea y el intento por parte de Buenaventura de separarse en este punto de los discípulos neoplatonizantes de Agustín, que no supieron reconocer la profundidad del pensamiento aristotélico, son confirmadas en el texto siguiente:

“Dicendum, quod quidam non attendentes nec interius considerantes verba Agustini, dixerunt lucem esse corpus, pro eo quod posuerunt aliquod corpus esse pure lucem, ita quod in eo nihil esset admixtum de tenebrositate materiae, sicut est corpus solare, a quo cetera corpora mundi recipiunt illuminationem. Sed cum supra probatum sit, quod nulla substantia per se existens, sive corporalis sive spiritualis, est pure forma nisi solus Deus; satis planum est, quod nullum corpus potest esse pure forma. Cum etiam nullum corpus careat extensione, et omnis extensio fundetur super materiam corporalem, nullum corpus potest esse sine materia; et ita, nullum corpus potest esse pure forma. Si ergo lux formam dicit, non potest esse lux ipsum corpus, sed aliquid corporis”<sup>18</sup>.

<sup>16</sup> “...est lux quinti corporis, et lux ignea, et lux ex aequalitate complexionis generata sive consurgens; et haec est illa lux, quae facit corpus esse susceptibile vitae; aliae vero minime”. In *Sent.*, II, d. 17, a. 2, q. 2, ad 1 (II, 423).

<sup>17</sup> Cf. Bigi, *op. cit.*, 396. La referencia al argumento basado en Agustín corresponde a dos cuestiones sobre la producción y constitución del cuerpo de Adán en *In Sent.*, II, d. 17, a. 2 (II, 421).

<sup>18</sup> Cf. Bigi, *op. cit.*, 400. La cita corresponde a *II Sent.*, d.13, a. 1. q. 1, conc. (II, 317-318).



Este pasaje esclarece además que Buenaventura no cae en el error de considerar que exista algún cuerpo formado solamente de luz, como el sol, y que carezca absolutamente de materia, precisamente porque según el hilemorfismo toda sustancia es la unión de materia y forma. Así, el cuerpo luminoso también ha de ser, en tanto sustancia corpórea, la unión o composición de materia y forma.

Más aún, la concepción aristotélica de la forma como aquello que se encuentra en acto para perfeccionar el apetito de la materia, de por sí carenciada respecto de la plenitud formal, es retomada por Buenaventura para afirmar la existencia de una luz que no solamente se despliega como forma accidental de los cuerpos, sino que es en sí forma sustancial o corporeidad misma frente a la neutralidad de la materia. La corporeidad es una forma que determina a la materia, por lo que el cuerpo luminoso posee no sólo la forma-luz, sino también la forma-corporeidad.

### *Lux y splendor-fulgor*

En el mundo corporal, la luz es la claridad que impresiona nuestra visión y permite a los entes materiales manifestar la cualidad de los colores. A esta claridad, Buenaventura la llama *splendor* o *fulgor*. Pero interesa fundamentalmente el término *lux* reservado a la forma sustancial de la que participan todos los cuerpos materiales del universo<sup>19</sup>. La nobleza específica de ellos depende de la intensidad con la que participan de la luz sustancial. Esta es la afirmación de Buenaventura en el texto que sigue:

“Forma substantialis est nobilior quam accidentalis; sed lux est nobilissima formarum corporalium, sicut in multi locis dicit Augustinus: ergo cum multae alia formae corporales sint substantiae, videtur, quod lux sit forma substantialis”<sup>20</sup>.

La dependencia entre los diversos grados de seres, entre uno y otro ente y fundamentalmente entre el ser contingente y el ser absoluto, se vislumbra para Buenaventura en la forma de dependencia entre una luz y otra, es decir, como esplendor o emanación a partir de una fuente metafísica principal. Las cosas existentes son, en cuanto participan del Ser y del Bien, también luminosas y provienen de una luz primigenia a través de diversas irradiaciones. De este modo, la conocida “escala de las criaturas” que Buenaventura presenta en su *Itinerarium mentis in Deum* es a su vez una escala de luminosidad, en cuanto el carácter luminoso de los seres se vuelve opaco a medida que se alejan, en su valor propio y semejanza divina, de Dios. La luz (*fulgor-splendor*) es una irradiación de la luz (*lux*) fontal que constituye sustancialmente al ser creado. En efecto, el costado metafísico de las metáforas de la luz es una expresión más de lo que en Teolo-

<sup>19</sup> Cf. J.-G. Bougerol, *Lexique Saint Bonaventure*, Éditions Franciscaines, Paris, 1969, 93-94.

<sup>20</sup> *II Sent.*, d. 13, a. 2, q. 2, fund. (II, 319).

gía había sido muy bien delimitado por la escolástica, concretamente por Santo Tomás. Para los escolásticos, el alma humana participa de Dios sin ser una parte desgajada, como afirmaban los neoplatónicos en su teoría emanatista, puesto que el alma posee inteligencia propia y libre albedrío. El alma, concretamente el intelecto, es como una chispa que se asemeja a Dios, y la belleza misma es definida por Tomás como similar a la bondad divina, siendo sólo lo racional lo que la distingue de ella.

En el alma humana, esta luz primigenia irradia en iluminaciones: intelectual y moral. Por la primera iluminación reconocemos la certeza de los enunciados científicos; por la segunda somos capaces de ejercer la actuación moral mediante las virtudes éticas. En el acto moral, la voluntad se encuentra vinculada a la razón, de quien recibe el juicio sobre los posibles objetos morales. El ejemplarismo metafísico da prueba de la necesidad de una iluminación moral, sin la cual la voluntad humana, en sí misma proclive al error debido a su propia naturaleza contingente, no es capaz de actuar de acuerdo a las leyes que la remiten moralmente a su finalidad última, esto es, a su principio creador.

En este sentido, a la importancia de la luz sensible en el orden de la percepción visual, se agrega el rol que la luz tiene en el ámbito del intelecto. El primer principio causal es luz infinita, pura y en acto perfecto. Es causa eficiente, ejemplar y final de cada ser espiritual, por lo que cada hombre es por esencia una luz participada y substancial en sí misma. Pero no subsiste en sí independientemente de la influencia necesaria y continua de la causa eficiente creadora. El espíritu —el alma intelectual y moral— tiende a este absoluto necesariamente, porque se encuentra ordenado ontológicamente a las *rationes aeternae*, y sólo si éstas lo iluminan, puede entonces abarcar la manifestación de algo definitivamente válido, tanto en el plano gnosológico cuanto en el propio de las virtudes morales<sup>21</sup>.

La luz, en cuanto forma substancial de los cuerpos, sería la primera determinación adoptada por la materia al llegar al ser. Buenaventura sigue a Grosseteste en esta orientación que concibe a la luz como “de naturaleza simple y que comprende en sí todas las cosas”<sup>22</sup>, aunque se separa de éste en la medida en que se acerca al hilemorfismo aristotélico. Considerada como principio de movimiento y eminentemente difusiva, la luz en estado puro es forma substancial; aquí se verifica aún el aspecto neoplatónico de

<sup>21</sup> En este aspecto, se destaca la contribución hecha por los padres editores de Quaracchi en la extensa *Dissertatio* que introduce los textos del vol. III de la *Opera omnia*. La *dissertatio* abarca las páginas 1 a 46 de este volumen y lleva por título *De humanae cognitionis ratione anecdota quaedam*. Allí se especifica: “*De propositione a Scholasticis communiter recepta, quod intellectus humanus aliquo modo in rationibus aeternis sive in luce increata res intelligibiles cognoscat*”.

<sup>22</sup> Cf. H. Pouillon, “La beauté, propriété transcendente chez les Scolastiques (1220-1270)”, en: *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge*, 15, 1946, 322. Pouillon se refiere aquí a un fragmento del *In Hexaemeron* de Grosseteste: “*Haec lux per se pulchra est quia ejus natura simplex est, sibi que omnia simul*”. *Quapropter maxime unita et ad se per aequalitatem concordissime proportionata, proportionum autem concordia pulchritudo est*”. Cf. U. Eco, *op. cit.*, 64 ss.

fuerza creativa. Pero entendida en cuanto color o esplendor del cuerpo opaco sería ya una forma accidental; y aquí es la huella de Aristóteles la que se percibe en su influencia mayor.

“Lux est natura communis reperta in omnibus corporibus tam coelestibus quam terrestribus ...Lux est forma substantialis corporum secundum cuius maiorem et minorem participationem corpora habent verius et dignius in genere entium”<sup>23</sup>.

Esta luz, que por un lado aparece en cuanto forma substancial, por otro es afirmada literalmente como luz increada, origen de toda otra luz y de las sucesivas graduaciones de luminosidad, ¿es simplemente una metáfora, con la carga de imprecisión que ella implicaría, como acontece en la concepción de la luz de la escolástica tardía? ¿O hay efectivamente elementos como para desarrollar a partir de ella una estructura metafísica?

El aporte de Bigi, por cierto uno de los más detallados estudios sobre el tema de la luz en sus sentidos abstracto y concreto, trabaja solamente los textos bonaventurianos del *II Comentario a las Sentencias*. Allí, Buenaventura se limita a una exposición de los temas que, con ser propia, cronológicamente no es determinante para fijar el pensamiento maduro del autor. Si sumamos a las precisas consideraciones de Bigi, algunas menciones de la luz en otros textos igualmente representativos, entre los que cuenta asimismo otros lugares del *Comentario*, veremos que la doctrina de la luz en su aspecto físico-cosmológico gana extensión y solidez metafísica en la medida en que encontramos una estrecha vinculación con la noción de verdad en Dios, es decir, la fuente misma que garantiza, en la perspectiva teológica bonaventuriana, toda certeza humana, porque imprime ejemplarmente una iluminación sobre el entendimiento finito, y por tanto establece un puente entre éste y el Intelecto divino, donde se encuentran las Ideas de todas las cosas o *ars aeterna*.

### ***Summa lux: posibilidad de la certitudinalis cognitio***

En el alma humana reconoce Buenaventura ese punto de contacto entre lo finito y lo infinito. Un ámbito en el que puede darse una ligazón con lo trascendente, porque hay en ella una imagen del Intelecto divino. Lo teológico cobra peso en esta orientación, aunque apoyado en una argumentación de vasta trayectoria filosófica. En su intelección, el alma reconoce la causa del ser, y ésta se presenta en la forma de una verdad del entendimiento, *ilustrado* por la inmediatez de la verdad suprasensible<sup>24</sup>. Esta ilustración aparece en la forma de una iluminación, un esclarecimiento de los conceptos con que opera la razón a partir de la medida ejemplar con las

<sup>23</sup> *II Sent.*, d. 12, a. 2, q. 1, 4 (II, 302); d. 13, a. 2, q. 2 (II, 320).

<sup>24</sup> *Sc. Chr.*, q. 4, n. 24 (V, 19): “Deus sic est causa essendi, quod nihil potest ab aliqua causa effici, quin ipse se ipso et sua aeterna virtute moveat operantem: ergo nihil potest intelligi, quin ipse sua aeterna veritate inmediate illustret intelligentem”.

razones eternas. Para Buenaventura, esta instancia de *summa lux* irradia *ad extra* sobre los intelectos contingentes<sup>25</sup>. La luz así concebida, opera en una suerte de complementación activa de nuestro intelecto, que aspira a la comprensión de verdades no siempre asequibles a la limitación de la percepción sensible, o factibles de error en la concepción inteligible. En tanto *summa lux*, el Intelecto divino es sumamente cognoscible y lleva al dinamismo de nuestra razón a la ejercitación de acuerdo a reglas propias de la *causa essendi, ratio intelligendi et ordo vivendi*. Con el auxilio de este medio, piensa Buenaventura, es posible alcanzar la *certitudinalis cognitio*<sup>26</sup>.

La creación, en este contexto, deviene entonces en el movimiento causal cuyo efecto es en su totalidad efecto lumínico, acción lumínica. La forma substancial luminosa aparece en el plano de la creación como propia del orden físico, es cierto, pero un efecto tiene que contar con las propiedades en su causa, y la noción de primera causa divina, tanto en el neoplatonismo cuanto en la doctrina cristiana, rehúye de suyo toda substancialidad en términos aristotélicos, y preserva el misterio de su ser en una trascendencia que sólo admite la analogía o el ejemplarismo. Según Crowley, en la especulación cristiana “todo es luz y, en el caso de Buenaventura, la metafísica de la luz es simple y pura metafísica”<sup>27</sup>. Y a la manera plotiniana, el alejamiento de los entes contingentes, la distancia respecto de la fuente primera del ser, aparece como imagen oscura. Esto es: todo efecto es imagen y toda imagen es imagen de luz o de oscuridad, de acuerdo a la mayor o menor proximidad a la primera causa<sup>28</sup>. Por eso el intelecto humano, en el ejercicio de su capacidad racional, es luz imagen de luz en mayor medida que en sus otras operaciones, o mejor dicho, lo es de modo más noble.

Filosofía y teología se funden en el trascendental Verdad. Un texto de madurez, las *Collationes in Hexaemeron*, sustenta las afirmaciones bonaaventurianas sobre la luz esparcidas a lo largo de toda su obra, a veces en un tratamiento sistemático, como el que puede verse en las distinciones arriba mencionadas de las *Sentencias*, a veces en fragmentos asistemáticos cuya redacción proviene de diversas épocas. Es ese el caso de las *Collationes*, donde podemos rastrear una aproximación al tema no ya como descrip-

<sup>25</sup> Sc. Chr., q. 4, n. 14 (V, 18): “Solutus Deus dat intellectum; Deus enim per se ipsum, qui lux est, illuminat piis mentes”.

<sup>26</sup> De donis S.S., coll. 8, n. 15 (V, 497): “Unde loquitur ibi de Deo, secundum quod est omnibus ‘causa essendi, ratio intelligendi et ordo vivendi’. Causa est essendi immediate producens omnia perpetua, mediate vero temporalia, immediate tamen per virtutes elementares. Ratio autem intelligendi est, quia certificantur per ipsum intelligentiae super transmutabilitatem naturae. Si omnes creaturae impugnarent, Deus tamen est amandus; nec Deus potest facere, quin sit amandus. Corruptis omnibus, remanet certitudo veritatis. Est etiam Deus ordo vivendi; nisi donum Spiritus Sancti inhabitat in homine, non regetur secundum regulam rectae vitae. Secundum quod Deus est causa essendi, intrat in animam ut principium; secundum vero quod est ordo vivendi, intrat in animam ut donum infusum; secundum quod est ratio intelligendi, intrat in anima ut sol intelligentiae. Iste est sol, qui omnes illuminat”.

<sup>27</sup> Cf. Th. Crowley, “Illumination and certitude”, *op. cit.*, 432.

<sup>28</sup> Cf. B. Rosenmöller, *Religiöse Erkenntnislehre nach Bonaventura*, Aschendorff, Münster, 1925, 129.

ción física, sino como análisis psicológico y metafísico. Psicológico porque parte, en consonancia con Agustín, de la interioridad humana; y metafísico, porque nos retrotrae a una noción, la de Verdad, que rebasa el ámbito meramente lingüístico o incluso espiritual psicológico, para adentrarse en la región de los valores, de la Verdad y el Bien en cuanto trascendentales; no en el marco de la naturaleza contingente, sino en las regiones del ser pleno. La colación cuarta trata de la “inteligencia dada por la naturaleza”:

“Lux animae veritas est; haec lux nescit occasum. Ita enim fortiter irradiat super animam, ut etiam non possit cogitari non esse nec exprimi, quin homo sibi contradicat: quia, si veritas non est, verum est, veritatem non esse: ergo aliquid est verum; et si aliquid est verum, verum est, veritatem esse: ergo si veritas non est, veritas est. Super omnia enim praevalet veritas, ut dicitur in Esdra”<sup>29</sup>.

Esta luz refleja su fuente causal en un triple rayo, que Buenaventura llama verdad de las cosas, verdad de las voces y verdad de las costumbres (*veritas rerum, veritas signorum seu vocum et veritas morum*). Pero la clave de lectura está dada por el hecho de que, aún en un círculo de lenguaje teológico, la triple verdad presente en el alma humana es la que le permite “elevarse a las cosas eternas, así como también a la causa de todas”, es decir, es la luz natural de la razón que permite al filósofo ascender desde lo contingente-efectual a lo necesario-causal, y sólo después añade la vinculación con la fe, la que “añadida como condimento” facilita la distinción de las Personas divinas como atribuciones de causalidad eficiente (Padre), ejemplar (Hijo) y final (Espíritu Santo) y como causa de la existencia, razón de inteligencia y orden del vivir, respectivamente<sup>30</sup>.

La verdad en sí, como fuente originaria trascendente de las verdades diversificadas, es tomada aquí no en un sentido aristotélico de oposición a falsedad, sino claramente como una instancia de regulación que se encuentra a la par del ser absoluto, o mejor, es ella el ser mismo, si la pensamos en la perspectiva de la mutua convertibilidad de los trascendentales. Al afirmar Buenaventura que hay verdad incluso en la expresión “esto no es verdad” (porque la presumo como expresión verdadera), está haciendo referencia a una verdad existente no como posibilidad, sino como actualidad. Plenitud de ser y plenitud de verdad son una misma cosa, y ambas se dan en el primer principio causal divino.

En cuanto a la noción de verdad entendida como elemento regulador, Buenaventura entiende por *cognitio certitudinalis* el conocimiento infalible de aquello que es estrictamente necesario, lo que no puede ser de otra manera, esto es, el conocimiento metafísico. Y no sólo el conocimiento de

<sup>29</sup> In *Hexaem.*, coll. 4, n. 1 (V, 349).

<sup>30</sup> In *Hexaem.*, coll. 4, n.5 (V, 349): “*Ex parte obiecti sic. Omne, quod est, aut est a natura, aut a ratione, aut a voluntate. Secundum primam est notitia, quae est de rebus, secundo modo de sermonibus, tertio modo de moribus. Ergo secundum principium, subiectum et obiectum est triplex radius veritatis in anima, per quem anima possit elevari ad perpetua, et etiam ad causam omnium; sed si addatur condimentum fidei, tunc facilius; ut causa essendi atribuat, ratio intelligendi Filio, ordo vivendi Spiritui sancto.*”

la realidad en sus aspectos metafísicos, sino además en sus principios morales. Mientras el conocimiento humano encuentra su origen en los sentidos y la abstracción (Aristóteles), recibe certeza absoluta y metafísica en la medida en que se halla fundado en la iluminación divina. Aquí, una realidad transcategorial oficia de sustento no sólo ontológico —deberíamos decir onto-teológico—, sino además gnoseológico. Porque la razón humana está de alguna manera en contacto (*aliquo modo attingitur*) con las *rationes aeternae*.

Son tres los modos en que podría interpretarse esta relación de contacto entre uno y otro intelecto: el primero es entender la iluminación como “la evidencia de la luz eterna colaborando en la constitución de un conocimiento cierto como su única y total condición”<sup>31</sup>. Esta opción es rechazada porque no admite el rol que cumplen en el conocimiento la percepción y la abstracción, ya que no habría diferencia entre la ciencia y la sabiduría, el conocimiento natural *in via* y el conocimiento gratuito de la visión beatífica. Además, se trata de una interpretación que fácilmente conduce al escepticismo: si lo único que podemos conocer está en un mundo arquetípico e inteligible, oculto e inaccesible, entonces no podemos conocer nada.

Una segunda interpretación sería aquella que entiende la iluminación como la intervención de la razón eterna, pero “sólo con su influencia, de suerte que el sujeto cognoscente no alcanza a la razón eterna en sí misma sino solamente su influencia”<sup>32</sup>. En esta perspectiva, el conocimiento es alcanzado bajo la influencia creadora directa de Dios, y entonces no podríamos diferenciar esta influencia de cualquier otra dada de modo general sobre las diversas criaturas. La influencia especial por la gracia presenta el mismo inconveniente, pero desde otro aspecto: todo conocimiento sería infuso. Para Buenaventura, esta solución sigue siendo insuficiente. Un conocimiento infalible no puede fundar su validez en una cierta influencia creadora divina, aunque sí deba remitirse a lo increado. En este argumento indirecto vemos que la luz *originaria, fontal*, no podría concebirse en términos de substancia creada. Solamente puedo definirla como substancia, por cierto, y creada porque conforma a la materia como la actualización de su primera disposición, sólo si es presentada como luz física.

Por eso, la opción que se muestra como más adecuada es una interpretación intermedia. Ni la solución idealista platónica, ni la realista aristotélica. Un término medio en el cual las razones eternas ofician de reguladoras y motoras, “pero no solas y en su claridad total, sino juntamente con la ra-

<sup>31</sup> *Sc. Chr.*, q. 4, concl. (V, 22-23): “...*ad certitudinalem cognitionem concurrunt lucis aeternae evidētia tanquam ratio cognoscendī tota et sola*”. Cf. el comentario que sobre estas interpretaciones realiza Nachbahr, comparando la noción bonaventuriana de razones eternas reguladoras con la kantiana de ideas regulativas: B. A. Nachbahr, “Pure reason and practical reason. Some themes in transcendental philosophy and in Saint Bonaventure”, en: *S. Buenaventura 1274-1974*, T. III: *Philosophica*, Grottaferrata, Roma, 1976, 449-469.

<sup>32</sup> *Ibid.* “*Alio modo, ut intelligatur, quod ad cognitionem certitudinalem necessario concurrunt ratio aeterna quantum ad suam influentiam, ita quod cognoscens in cognoscendo non ipsam rationem aeternam attingit, sed influentiam eius solum*”.

zón creada y constituida por nosotros de acuerdo a nuestras condiciones contingentes<sup>33</sup>.

La dimensión metafísica acontece en la iluminación de acuerdo a la necesidad de un fundamento para la certeza de nuestros conocimientos. Esto requiere que, tanto la luz de Dios cuanto el objeto iluminado (en su doble significado de sujeto cognoscente y objeto conocido) remitan su fundamento a la instancia metafísica de la verdad trascendente que, en el planteamiento bonaventuriano del problema, no es otra que la verdad en Dios. El conocimiento de la realidad contingente no podría darse sin el concurso de la luz que proviene de estas *rationes aeternae* para proporcionar la medida de nuestra certeza gnoseológica. La acción regulativa con la que Buenaventura caracteriza a la acción iluminadora divina implica precisamente el hecho de que las reglas y principios contenidos en el *ars aeterna* gobiernan nuestra actividad cognoscitiva. Porque dicha actividad lleva en sí necesariamente el poder conocer (juzgar) todas las cosas de acuerdo a aquellas razones, pero no juzgarlas a ellas mismas<sup>34</sup>.

La verdad deviene entonces, en el pensamiento bonaventuriano, una meta no sólo en la posibilidad del conocimiento fenoménico, sino además como presencia constante que regula y constituye un conocimiento metafísico; no podemos conocer la realidad contingente sin haber alcanzado aunque más no sea *aliquo modo attingitur* la realidad metafísica que en su carácter de necesidad absoluta confiere sentido y posibilidad a cualquier otra realidad no necesaria y no absoluta. Nuestro conocimiento cierto de los fenómenos es tal conocimiento cierto porque está fundado en algún vislumbre de la necesidad absoluta, porque está fundado en última instancia, diría Buenaventura, en la realidad divina.

El tema de los trascendentales del ser aparece por tanto en Buenaventura especialmente en esta vertiente de la verdad presentada como una realidad transcategorial que sostiene metafísicamente la noción de verdad extraída de las cosas a través de nuestras actividades cognoscitivas de percepción y abstracción. Si el sujeto que conoce es aquel que en su interioridad (*sicut oculis mentis*) encuentra el contacto con las razones eternas que regulan su conocimiento, es porque estas reglas no son contenidos primarios, sino las formas de todo juicio que el cognoscente realice como acto de conocimiento. Toda la estructura metafísica de la realidad es desplegada mediante la reflexión sobre esta actividad cognoscitiva, y ella misma puede garantizar sus contenidos gracias a la condición de fundamentación de aquella<sup>35</sup>.

<sup>33</sup> *Ibid.*: "Et ideo est tertius modus intelligendi, quasi medium tenens inter utramque viam, scilicet quod ad certitudinalem cognitionem necessario requiritur ratio aeterna ut regulans et ratio motiva, non quidem ut sola et in sua omnimoda claritate, sed cum ratione creata, et ut ex parte a nobis contuita secundum statum viae".

<sup>34</sup> *In Hexaem.*, coll. II, 10 (V, 338): "Haec regule sunt infallibiles, indubitabiles, iniudicabiles, quia per illas est iudicium, et non est de illis".

<sup>35</sup> *In Hexaem.*, coll. V, 24 (V, 357-358): "...oportet se considerare, non sicut oculus carnis, qui non videt se nisi per quandam reflexionem a speculo, sed sicut oculus mentis,

## El conocimiento como tendencia al bien

El conocimiento que tiende a la verdad, en su sentido de conocimiento cierto de los entes y en el de reflexión sobre la propia estructura metafísica de la iluminación divina, es propuesto por Buenaventura como sabiduría. La sabiduría es algo más que el mero conocimiento descriptivo de los hechos, porque se trata de una noción que encierra cierta complejidad a la vez que una gran riqueza. Por un lado, la sabiduría incluye el conocimiento teórico, específicamente al metafísico. El suyo es un carácter formal en la medida en que se define primariamente como estructura que subyace a todo conocimiento<sup>36</sup>. En este sentido constitutivo, el conocimiento sapiencial es conocimiento formal o conocimiento que conoce formalmente. Y esta forma es primariamente la sabiduría increada que regula y mueve al intelecto hacia la paz, una vez alcanzada la meta del conocimiento, porque ella es el ideal y la meta de toda búsqueda de conocimiento y paz. Y por otra parte, el conocimiento, en cuanto movimiento, no es sino el efecto producido por la orientación de nuestro intelecto hacia la acción. Todo conocimiento y ciencia son buscados en la medida en que nos posibilitan el acceso a un bien, a hacernos mejores. Para Buenaventura, la sabiduría reúne este conocimiento teórico junto con el conocimiento práctico en una suerte de conocimiento afectivo y experiencial, cuya última meta es Dios. Finalidad última que no es meramente un conocimiento especulativo, sino una paz afectiva y una unión mística, como aparece en la estructura del *Itinerarium*. Un conocimiento que, porque viene desde la simple percepción sensible y avanza en la interiorización de sus contenidos hasta la intuición intelectual de la presencia divina en el alma entendida como *imago Dei*, puede volverse experiencia del sumo Bien. Esta experiencia o sabiduría mística es la conocida ya genéricamente como *docta ignorantia*, aspiración última de la vida y meta del ascenso místico. Para un Buenaventura que enfatiza el conocimiento teórico pero que invita a saborearlo en una unidad de contenido especulativo-experiencial, la sabiduría es alcanzada finalmente en una mística experiencia de la luz trascendente.

Verdad que llega a la mente como iluminación formal, y bien que se inscribe en ella como estructura de orientación finalística de la totalidad de lo real hacia una plenitud ontológica, son los trascendentales que Buenaventura encuentra unificados en una noción de *sapientia* que asimila lo mejor de la especulación teórica y de la acción práctica, en una finalidad superadora e integradora a la vez, en un fondo universal de luz participada.

---

*qui primo videt se et postmodum alia. Sed ad hoc oportet, ut convertat se super potentias et super actus*".

<sup>36</sup> *III Sent.*, d. 35, dub. 1 (III, 787): "...*sapientia proprie dicta dicitur cognitio causarum altissimarum*"; d. 14, a. 1, q. 1 (III, 296): "*Sapientia sive cognitio est perfectio intellectus et illud quo intellectus cognoscit formaliter*".



## ABSTRACT

This article analyses the concept of “light” in its historical development between two possibilities of explanation: the physical view considers light as an accident, like a quality of substance; the second, metaphysical view, shows it as a source of divine influence. Specifically, in the case of Bonaventure the doctrine of light appears as a synthesis of Aristotelian and Neoplatonic elements. Bonaventure’s option for the Aristotelian hylemorfism is the basis for a universal pluralism of substantial forms, in which light assumes later the role of a transcendental condition for certainty in our knowledge. Also, this *certitudinalis cognitio* is presented in Bonaventure’s thought as a tendency to good. If the light of God has a fundamental influence in the acquirement of truth and human knowledge tends to good as final cause, so there is a connection between good and light. In considering this, an attempt is made to propose the transcendental as essential part of Bonaventure’s contribution to one –although not systematic– metaphysics of light, through the convertibility of good and the true in the notion of *sapientia*.