

APORTACIÓN DE SAN BUENAVENTURA A UNA “FILOSOFÍA *MEDIEVAL* DE LA MENTE”. REFLEXIONES DESDE LA LECTURA DEL *ITINERARIUM MENTIS IN DEUM*

MANUEL LÁZARO PULIDO
*GFM-Universidade do Porto*¹

El tratamiento de una teoría de la mente nos lleva a considerar aspectos sobre la mente, la relación entre sus operaciones y la realidad que se presenta como objetiva, es decir, cuestiones emanadas del conocimiento, así como las facultades humanas para operar dicha relación. Se trata de un tema sólo epistemológico y, también, de analizar el modo en el que el hombre, según san Buenaventura, aspira al conocimiento y el papel que la “mente” tiene en el alcance de la realidad. El opúsculo bonaventuriano *Itinerarium mentis in Deum*, sin duda, se muestra como una obra de referencia. Nos puede ser útil hacer (1) una aproximación previa y responder adecuadamente a la pregunta primera, y a partir de los estándares de la teoría y la filosofía de la mente, (2) realizar una lectura de las facultades humanas en vista al conocimiento. Para ello, analizamos el prólogo y los tres primeros capítulos de la obra para responder de qué mente hablamos cuando nos referimos a la mente en el *Itinerarium*.

PALABRAS CLAVE: Buenaventura (san), mente, conocimiento, *Itinerarium*

The treatment of a mind theory leads us to consider some aspects on the mind, the relation between her operations and the reality that appears as objective, that is to say, questions coming from the knowledge, as well as the human faculties to operate such a connection. We deal with an epistemological theme and at the same time we do analyze the way in which the man aspires to the knowledge, according to St. Bonaventure and the role of the “mind” to reach the reality. The brief treatise of St. Bonaventure, *Itinerarium mentis in Deum*

1 Investigador do Instituto de Filosofia da Universidade do Porto (C2008, co-financiado pelo FSE e pelo POPH). Actividade do Projecto de Investigação, *Iberian Scholastic Philosophy at the Crossroads of Western Reason: The Reception of Aristotle and the Transition to Modernity* (ISPCWR - Ref.: PTDC/FIL-FIL/109889/2009), área *Nature and the knowledge*.

is without any doubt a reference book. It can be useful first to make a preliminary approximation and answer adequately to the first question and secondly to carry out a reading of the human faculties toward the knowledge. For this purpose, we analyze the foreword and the first three chapters of this work to find out the kind of mind which is present in the *Itinerarium*.

KEY WORDS: St. Bonaventure, Mind, Knowledge, *Itinerarium* (Itinerary)

Hablar de filosofía de la mente en un autor medieval puede resultar un tanto anacrónico, considerado en el contexto en el que esta forma de realizar un análisis racional de los procesos mentales, toda vez que se trata de una “disciplina”, de una “óptica” que se asocia a las consecuencias acaecidas a partir de los problemas epistemológicos de la modernidad. Esto no impide que podamos realizar un análisis desde la “filosofía de la mente” de las filosofías desarrolladas en la antigüedad y la época medieval. Pero, aunque podamos rastrear dichas cuestiones en sus autores, en cuanto de universal tiene la cuestión que suscita el problema de la mente, estos autores, a su vez, nunca se posicionaron o se situaron en una reflexión que naciera como una teoría de la mente. Es decir, si nos ceñimos al autor de quien vamos a hablar, san Buenaventura, él nunca hizo una teoría filosófica de la mente en sí, ni tuvo conciencia de ello, pero el desarrollo sobre los temas epistemológicos, su metafísica implícita y, sobre todo, el concepto antropológico que necesitaba construir para realizar lo que él de hecho hacía, que era una reflexión teológica, supuso toda una especulación sobre la mente y una reflexión de gran calado sobre aquellos temas que aborda la “filosofía de la mente” actual. Las posibilidades de esta reflexión son, por tanto, muy interesantes y, aunque sus resultados tienen el límite del tiempo, sin embargo nos ayudan a comprender las bases y los elementos de construcción de las teorías de la mente modernas. En fin, de lo que se trata es de realizar un análisis del pensamiento, en este caso bonaventuriano, desde las cuestiones que plantea la filosofía de la mente o teoría de la mente siendo fiel, a su vez, al contexto histórico, combinando las aproximaciones sincrónicas y diacrónicas, la historia y la sistematización. Si nos fijáramos sólo en un plano histórico, veríamos

únicamente cuestiones metafísicas, epistemológicas o antropológicas encuadradas en una búsqueda teológica; si, por el contrario, realizamos una aproximación sistemática, corremos el riesgo de descontextualizar al autor y hacerle decir cosas ajenas a él y a su tiempo, con el peligro de dar la impresión de que lo utilizamos como coartada argumental en una afirmación general más amplia, por ejemplo defender una posición actual en una posición sobre la mente, sea el materialismo o el dualismo. Por lo tanto, al hablar de la teoría de la mente o filosofía de la mente en la Edad Media, en este caso en san Buenaventura, tenemos que asumir los términos de esta búsqueda. Se trata de mirar con los ojos de la problemática actual lo que dice un autor anterior. Con ello, podemos ver los límites de la búsqueda emprendida, lo universal de la filosofía de la mente y, como resultado, posiblemente, las raíces históricas de lo que vendrá a ser una problemática, que sistematizada en la Edad Contemporánea, a partir de los datos de la Modernidad, hunde sus raíces en una tradición filosófica determinada cuyos autores, antiguos y medievales, fueron construyendo hasta desembocar en éstas².

El problema del lenguaje y su semántica con la realidad, unido al de la sensibilidad y la intencionalidad aparecen en la Edad Media,

2 Esta inquietud se la expresa el director de un proyecto de investigación de la Universidad Panamericana en México quien escribe lo siguiente presentando su proyecto titulado *"Filosofía de la mente en el aristotelismo árabe y latino (Proyecto CONACYT, 49596)"*: *"¿Existe una Filosofía de la Mente en la Edad Media? Un trabajo sobre este tema puede generar suspicacia. Podría pensarse que nuestra intención es alinearnos con ciertas modas actualizadoras del pensamiento medieval, cometer anacronismos o simplemente forzar y tergiversar los planteamientos filosóficos de los medievales con tal de convencer a los académicos contemporáneos de su vigencia. En realidad no se trata de nada de lo anterior. Este proyecto sigue una pauta interpretativa que, en cierto sentido, instrumentaliza teorías contemporáneas para elucidar aspectos de la discusión medieval sobre el carácter de la mente. Nuestro punto de referencia es la lectura y discusión del De anima de Aristóteles y sus consecuentes interpretaciones medievales, originadas en las tradiciones árabe y latina (Alfarabi, Avicena, Avempace, Averroes, Juan Blund, Alberto Magno, Tomás de Aquino)"*. L. X. LÓPEZ, *"Filosofía de la mente en el aristotelismo árabe y latino (Proyecto CONACYT, 49596)"*, disponible en <http://www.up.edu.mx/Default.aspx?doc=2323> (consultado el 8 de octubre de 2009).

toda vez que ya son problemas de primera magnitud, asociados a la resolución de las cuestiones metafísico-ontológicas en la Edad Antigua. Platón y Aristóteles introducen, de forma sistematizada, las cuestiones fundamentales en el pensamiento occidental y estos constituyen en sus diversas disposiciones y relaciones (enriquecimientos, mezclas...) la base de la racionalidad en la Edad Media. El hecho de que las cuestiones derivadas de la fe y el dato revelado se sumaran al pensamiento heredado de la antigüedad no significa que la misma racionalidad quedara anulada. Las referencias a ciertas cuestiones son claras; otra cosa es la opción que se determinará: elegir a Platón o a Aristóteles se hace siempre de manera indirecta y, en dicha elección, puede tenerse en cuenta elementos emanados de la reflexión teológica, pero no por ello Platón y el platonismo, o Aristóteles y el peripatetismo dejan de ser referencias en el campo de la racionalidad, aunque fuera para ser refutadas, especialmente en la baja Edad Media, por lo tanto, en el tiempo de san Buenaventura y los años de la redacción del *Itinerarium mentis in Deum*, obra de la que nos vamos a ocupar aquí, especialmente.

El tratamiento de una teoría de la mente nos lleva a considerar aspectos sobre la mente, la relación entre sus operaciones y la realidad que se presenta como objetiva, es decir, cuestiones emanadas del conocimiento, así como las facultades humanas para operar dicha relación. No se trata, pues, de un tema sólo epistemológico, es decir, el modo de hacer ciencia (teológica en este caso), sino de analizar el modo en el que el hombre, según san Buenaventura, aspira al conocimiento y el papel que la "mente" tiene en el alcance de la realidad. Aquí, la pregunta metafísica, de la realidad que está detrás o delante (es decir, la fundamenta) no puede ser obviada. Y en esta circunstancia el opúsculo bonaventuriano *Itinerarium mentis in Deum*, sin duda, se muestra como una obra de referencia.

1. LA "MENTE" DEL *ITINERARIUM*: LECTURA DEL PRÓLOGO

A) *ITINERARIUM*

Cuando la modernidad aplica la palabra "mente" a los principios de la teoría de la mente, ésta se relaciona con la capacidad que poseen los hombres de atribuir pensamientos e intenciones a otras personas. Lo que hace la teoría de la mente es especular sobre el modo en que tenemos los seres humanos de relacionar las funciones intelectuales y cognitivas con el entorno físico-natural. Especialmente con el cuerpo (desde la epistemología, principalmente) y con los seres humanos que nos rodean en procesos de acciones prácticas (desde el punto de vista especialmente nacido en las ciencias cognitivas). La teoría de la mente nace en un contexto psicológico y en la extensión de las ciencias cognitivas³, y conocen su correlato filosófico en lo que se conoce como filosofía de la mente; una óptica más cercana al vocabulario de nuestra disciplina histórica y que trata de la reflexión filosófica de los procesos mentales⁴. Hemos empezado

3 Un evento fundamental de lo que se conoce como teorías de la mente fueron, sin duda, las "Conferencias Macy" realizadas de 1946 (8-9 de marzo) a 1953 (22-24 de abril), 10 sesiones celebradas bajo el auspicio y el impulso del neurólogo Warren McCulloch, en un ambiente multidisciplinar donde ciencias formales como las matemáticas, y la lógica, y otras disciplinas como la antropología, la psicología o la economía buscaron un objetivo común: el de construir una ciencia que investigara el funcionamiento del espíritu, una ciencia que más allá del paradigma de explicación que pudo construir a nivel especulativo, fue fundamental para terrenos como la cibernética. Cf. C. PIAS (ed.), 2003, *Cybernetics - Kybernetik, The Macy-Conferences 1946-1953*, Band I., reimpresión de las conferencias editadas originalmente por H. VON FOERSTER 1949-1953, *Zürich-Berlin*, Diaphanes, 1964.

4 Señalamos algunas obras básicas o útiles de contenido general, lógicamente cada una realiza su aproximación desde sus posiciones, como por ejemplo el materialismo eliminativo de Churchland: S. GUTTENPLAN (ed.), *A Companion to the Philosophy of Mind*, Oxford, Blackwell, 1994; P. M. CHURCHLAND, *Matter and Consciousness: A Contemporary Introduction to the Philosophy of Mind*, Cambridge, MA, MIT Press, 1988, edición revisada. [Edición en español: *Materia y conciencia. Una introducción contemporánea a la filosofía de la mente*, Barcelona, Gedisa, 1992]; J. HEIL, *Philosophy of Mind. A Contemporary Introduction*, London-Nueva York, Routledge, 1998; J. KIM, *Philosophy of Mind*, Boulder, CO, Westview Press. 2006². En español un

señalando los límites de cualquier aproximación, pero ello no supone obviar su valía y, también, su actualidad. A pesar de su reciente publicación, es ya “clásica”, en el sentido de ser una referencia, de esta forma de analizar la Edad Media el libro de F. Bottin, *Filosofia medievale della mente*⁵, en el que ya en el título existe un matiz, pues no dice teoría de la mente en la Edad Media, sino “filosofía medieval de la mente”. No tenemos claro el alcance de la intencionalidad del autor a la hora de realizar este cambio, pues el enfoque que adopta nos aproxima a esa forma de leer las teorías medievales de la mente. Pero el matiz es importante, pues nos parece, al menos *a priori*, que, efectivamente, una reflexión como tal de filosofía de la mente no existía de hecho, lo que no supone afirmar la inexistencia de una reflexión de la mente. En todo caso, nuestro análisis tiene que intentar explicar los hechos desde una mirada actual, desvelando cómo fueron siendo descubiertos en los autores medievales –señalando su actualidad y contemporaneidad–, pero en su contexto intelectual y en la aplicación de sus respectivas técnicas intelectuales.

Todo lo dicho nos lleva a considerar varios aspectos que trataremos, aunque sea de forma aproximativa, en este breve análisis. La cuestión que pretendemos abordar es saber de qué mente hablamos, cuando hablamos de mente en el *Itinerarium*. Para ello, es necesario, o al menos nos puede ser útil, hacer (1) una aproximación previa. Con este fin, haremos un análisis previo del itinerario propuesto por el Doctor Seráfico; después para poder responder adecuadamente a la pregunta primera y, a partir de los estándares de la teoría y la filosofía de la mente, (2) realizaremos una lectura de las facultades humanas en orden al conocimiento. Otras cuestiones importantes se imponen, también, como son (3) continuar con un análisis de la objetividad pretendida mediante el proceso (itinerario) mental y la intencionalidad (uno de los grandes temas de la filosofía

libro, a modo de manual, que nos introduce bien en la problemática de la filosofía de la mente lo encontramos en C. J. MOYA, *Filosofía de la mente*, Valencia, Publicacions de la Universitat de València, 2004. También podemos señalar F. BRONCANO (ed.), *La mente humana*, Madrid, Trotta, 1995; J. J. SANGUINETI, *Filosofía de la mente: un enfoque ontológico y antropológico*, Madrid, Palabra, 2007.

5 PADOVA, *Il Poligrafo*, 2005.

de la mente) y, no estaría de más (4), terminar con las consecuencias de comunicación práctica (ciencia práctica o sabiduría práctica: mente y acción en las coordenadas actuales) que interrelaciona con el contexto existencial y social o, lo que es lo mismo, en qué modo nuestra mente interfiere o se interrelaciona con la conducta humana. Todo ello antes de responder al fin sobre la mente y la filosofía de la mente que aparece en el opúsculo bonaventuriano, o qué es la mente para san Buenaventura en este escrito. Nosotros nos vamos a fijar en los dos primeros puntos y que suponen el análisis el Prólogo y los tres primeros capítulos del *Itinerarium*. Con ello, podemos acercarnos, de forma introductoria, a una reflexión sobre lo que estamos diciendo en palabras propias de la filosofía y teorías de la mente, algo que se estudia en formato clásico sobre la interrelación entre alma y cuerpo, la importancia y protagonismo que adquieren en la conducta humana inteligencia y voluntad y, por último, si nuestro estudio tiene que tener una finalidad especulativo-teórica o esencialmente práctica, y en el terreno de lo práctico dónde tiene su origen, cuestión dependiente de las anteriores: si es una reflexión sobre el ser y la naturaleza humana y la inteligencia; o se trata más bien de una reflexión sobre el bien, el espíritu humano y la voluntad. La consecuencia de esta exposición bonaventuriana es de capital importancia, pues se trata de una forma de entender algo tan importante como la persona humana y su concepto de libertad.

Nos ceñimos a la obra *Itinerarium mentis in Deum* (1259) por el carácter especial de la misma y la metodología no es otra que ir siguiendo los capítulos de la exposición de la obra, seguir lo que san Buenaventura va exponiendo. En una obra que es un camino de desvelamiento: haremos una lectura del opúsculo desde la temática de la filosofía de la mente, pero desde una óptica amplia, no estrictamente racional. Digamos ya que esta obra puede interpretarse en diversos niveles y que es difícil agotar su lectura en un único plano. Para comenzar, recordemos que el *Itinerarium* es un opúsculo que conoce la riqueza teológica del profesor universitario y la vivencia religiosa de un franciscano que camina en la experiencia del crucificado, tras las huellas del fundador, en el proceso de búsqueda de la *forma mentis* franciscana como lugar de realización personal y

ejemplo de seguimiento de Cristo y la contemplación divina. La obra no es universitaria, pero tiene todo el peso del recorrido académico, no sólo el del comentario juvenil, sino el del maduro profesor, pues está escrita después del *Breviloquium* (1257), una obra concebida como un manual privado para el uso de los estudiantes de teología, instrumento para interpretar el manual de *Las Sentencias* de Pedro Lombardo. A su vez, el *Itinerarium* tampoco está centrado en problemas acuciantes e, incluso, irritantes, como sucede en las *Collationes in Hexaëmeron*, donde el franciscano saca adelante su carácter magisterial aportando, desde la claridad las grandes líneas de la sabiduría cristiana, contra las doctrinas nuevas erróneas y adversarias y cuyo antídoto se propone en las dos primeras colaciones de forma clara: una metafísica cristiana y la recapitulación de todas las cosas en Dios.

El *Itinerarium*, sin embargo, no está motivado especialmente por ninguna urgencia doctrinal, sino por una búsqueda, una propuesta vital que necesita de todo el arsenal filosófico-teológico. Si el *Breviloquium* es la obra teológica del Seráfico, la breve suma bonaventuriana y las *Collationes* suponen su gran edificio magisterial y maduro, el *Itinerarium* es la obra programática de san Buenaventura. La obra refleja toda la potencia del pensamiento bonaventuriano en relación a sus fuentes filosófico-teológicas (agustinianas y dionisianas), sus inquietudes espirituales (franciscanas) y sus temáticas (filosóficas, teológicas y espirituales). Si queremos realizar una aproximación al auténtico pensamiento filosófico bonaventuriano, esta obra nos mostrará a un Buenaventura tal como es y piensa: ni más ni menos teólogo o filósofo. Si su propuesta tiene alguna filosofía aparecerá aquí, posiblemente, como es: la filosofía puesta al servicio de la especulación del hombre en vistas a su fin último, alcanzar la auténtica sabiduría, la verdad en Dios. Este carácter lo indica el doctor Seráfico en el *Prólogo*.

Se ha señalado, en referencia al *Itinerarium*, que “la obra no se deja fácilmente abordar por un espíritu moderno”⁶, y eso es así, si

6 “Liminaire”, en *Études Franciscaines* 22 (1972) 3: “L’oeuvre ne se laisse pas facilement aborder par un esprit moderne”.

la analizamos desde la perspectiva de la ilustración ingenua, pero si no, al contrario, podemos ver en ella la potencialidad de un espíritu especulativo de una vigorosidad actual indiscutible. Aunque es justo reconocer que la cita está preñada de razón, sobre todo, si entendemos en ella que la obra del Seráfico es medieval en toda su carga y con todas sus virtudes y sus formas: es decir, no puede ser racionalista, aunque quepa un análisis desde la racionalidad. No podemos pretender ver en ella posiciones analíticas o fenomenológicas. Por mucho que estas posiciones nos puedan ayudar como método de abordaje, de modo que sus resultados aparezcan en su universalidad... (y al mismo tiempo en la medida en que ambas metodologías o escuelas de pensamiento, siendo universales, se aproximen a san Buenaventura) no deja de ser la obra de un buscador de Dios. Pero esa búsqueda no es sólo espiritual, siendo ese el ánimo más elevado, sino la de un hombre todo él, con todos sus matices y su amplitud antropológica: sensitiva, intelectual, espiritual, mirada sensual, profundidad especulativo-metafísica, orientación teológico-espiritual...

El *Prólogo* comienza (n. 1) con una secuencia de nombres para designar a Dios que, creemos, no es casual, o al menos llama la atención. Se empieza invocando al *primum principium*, que es el *Pater luminum*, es decir *Pater aeternus*. La secuencia nos recuerda hacia donde caminamos en términos de especulación. No sólo nos encontramos con una designación teológica, bajo el nombre de "Padre", sino desde un punto de vista filosófico que es metafísico (de donde se parte, o a donde se va, según se mire) que es el "primer principio" (explicado en términos filosóficos y presentado en el texto latino en minúsculas) y que es origen de conocimiento, pues en él descansa la Verdad (aquí ya aparece "Padre" en mayúsculas). El itinerario es un camino filosófico y teológico (y espiritual, pues no se trata sólo de buscar a Dios, sino al Padre). Situándonos en esta vía de búsqueda del Padre eterno como guía de la sabiduría humana, san Buenaventura nos indica que existe una realidad doble a la que el hombre se va a enfrentar, si quiere trascender hacia su fuente y que implicará, a su vez, una doble vía de conocimiento en este itinerario que vamos a iniciar. Esta doble realidad viene designada en la frase: "*omne datum*

optimum et omne donum perfectum"⁷. Donde "*datum*" designa lo que nos es dado por la naturaleza y el "*donum*" lo que nos es dado por la gracia⁸. San Buenaventura admite un doble orden de realidad en el mundo del hombre que exigirá un doble acceso. Esta dualidad no dialéctica aparece a lo largo de toda la obra y es a través de una correcta lectura de la misma como podremos llegar a la fuente y el origen de la misma. Que Dios es la fuente de la verdad –pues Él es verdad impresa en la mente (como Padre de las luces, del conocimiento) y Padre eterno (Ser infinito)– será tratado en su momento, pero ya se habla de ello en el *Prólogo*. Este tema, tratado en varias ocasiones, forma parte de la argumentación inicial realizada en las *Quaestiones disputatae de mysterio Trinitatis* donde intenta demostrar que la existencia de Dios es una verdad de la cual no se puede dudar y a la que todo hombre tiene un conocimiento inmediato de su presencia⁹. Esta argumentación inicial de la cuestión disputada, estudiada por Antonio Blasucci, tiene un desarrollo racional y lógico que se puede expresar a modo de silogismo esquematizable en las siguientes premisas o afirmaciones:

"Dios

1) es el verdadero impreso en todas las mentes,

2) que cada creatura grita,

3) en sí certísimo y evidentísimo,

por lo tanto que Dios exista es verdad indudable"¹⁰.

San Buenaventura, al comenzar el *Itinerarium*, nos está señalando que este camino es, también, filosófico, de modo que aseverar la prioridad de Dios expresado en términos filosófico-teológicos y afirmar esta primacía en el orden del conocimiento y la posibilidad

7 *Itinerarium mentis in Deum* (=Itin.), prol. n.1 (V, 295a).

8 H. DUMERY, "Nota 1, Prologue", en SAN BUENAVENTURA, *Itinéraire de l'esprit vers Dieu*, Paris, Vrin, 1994.

9 *Quaestiones disputatae de Mysterio Trinitatis*, q. 1, a. 1, n. 10 (V, 46a).

10 A. BLASUCCI, *L'Ascesa a Dio secondo san Bonaventura*, en *Doctor Seraphicus* 14 (1967) 24: "Dio 1) è il vero impresso in tutti le menti, 2) que ogni creatura grida, 3) in sé certissimo ed evidentissimo, dunque que Dios esista é verità indubitabile".

de su conocimiento por parte de la mente humana no es una cuestión meramente fideísta, sino que, como había mostrado ya anteriormente en la argumentación de la cuestión disputada mencionada –y esto pertenece al *background* de su experiencia docente y académica que va a verter ahora de forma que sea entendida por todos–, se trata de un *a priori* del razonamiento, del pensamiento filosófico tomado en su versión más dialéctica (en el sentido medieval). Ahora bien, lo relevante de este inicio del *Prólogo* para nuestro interés –que afecta al conocimiento de la mente y la reflexión que se hace sobre ella– es que no se conforma con presentar ya como dado este objeto de conocimiento, ni se conforma con la dialéctica como forma de pensamiento, sino que ya nos ha informado que el camino es doble: la intuición inmediata de Dios no agota el modo en el que la mente se acerca al Primer principio que es Padre eterno y fuente de conocimiento (Padre de la luz), sino que a Él se accede en la doble vertiente propia de la capacidad humana que nace de la naturaleza y “sobre pasa” en la gracia. San Buenaventura no problematiza el problema del natural y el sobrenatural al considerarlo un doble orden de conocimiento en el hombre; parte del mismo camino que ha de recorrer la mente, que tendrá que ser capaz (*capax*) de realizar este camino de abstracción y superación.

La invocación a san Francisco, que realiza a continuación, como ejemplo humano perfecto de la experiencia de Jesucristo, no sólo es un recurso devocional, sino que indica algo fundamental en la reflexión sobre el conocimiento, algo que es vital en la experiencia franciscana sobre la función del mismo: el conocimiento que nuestra mente va a alcanzar apunta, de forma fundamental, a la realización práctica, lo que podríamos traducir a lenguaje actual y en el discurso que estamos realizando aquí, que no es el único y al que hemos siempre de señalar como relectura, como que la mente y la teoría de la mente, si la hay apuntada en san Buenaventura, es un camino de la *mens* que nos lleva a la acción. En este caso, una acción que “*sobre pasa a todo sentimiento (quae exsuperat omnem sensum)*”¹¹.

11 *Itin.*, prol. n. 1 (V, 295a).

Ahora bien, ¿cómo sobrepasamos el *sensum*? Aquí creo que la reflexión sobre la mente nos puede ayudar.

El resto del *Prólogo* continúa indicando el camino que el Seráfico quiere recorrer. En el n. 2 recurre, desde un apunte biográfico, a san Francisco, quien es siempre fuente de inspiración. Como en todo lo que vamos exponiendo, varias apreciaciones vienen a la cabeza de tipo teológico, místico, franciscano... Nosotros apuntamos hacia lo filosófico. Nos llama la atención que san Buenaventura reflexiona en este itinerario especulativo a partir de la experiencia mística de san Francisco y la actitud de contemplación. Esto es lo que va a narrarnos a continuación. Y es que efectivamente, san Francisco, aquel que se llamaba asimismo iletrado, representa para san Buenaventura el modelo del auténtico buscador de la sabiduría, pues encarna la actitud del hombre que usa la mente iluminada y que es capaz de excederse hacia el conocimiento extático. Así lo reconoce en el número siguiente (3). Este camino se realiza de forma escalonada "*seis iluminaciones escalonadas que empiezan en las criaturas y llevan hasta Dios, en quien nadie entra rectamente sino es por el Crucificado*"¹². Lo primero que nos viene a la cabeza es el dinamismo metafísico de "*exitus*"-"*reditus*" como telón de fondo del esquema metafísico del *Itinerarium*. Ese diseño no se puede obviar porque es la clave en la que interpretar el opúsculo bonaventuriano. Y eso no es un lastre frente a una ontología de naturaleza lógica; al contrario, en san Buenaventura alcanza una cota de significación que traspasa los esquemas meramente neoplatónicos, toda vez que son enriquecidos con una serie de elementos teológicos, espirituales y filosóficos (racionales-simbólicos), que ajustan y sitúan el esquema en su justa medida: como estructura o armazón en una metafísica que tenga en cuenta la causa ejemplar, la idea como ejemplar. Pero siendo este un elemento en el que sabemos que san Buenaventura es maestro de la tradición que lo precede, muestra en la inclusión de otros elementos, una pericia y una modernidad en sus plantea-

12 *Ib.*, n. 2 (V, 295b): "*Effigies igitur sex alarum seraphicum insinuat sex illuminationes scalares, quae a creaturas incipiunt et perducunt usque ad Deum, ad quem nemo intrat recte nisi per Crucifixum*".

mientos que lo alejan de no pocas caracterizaciones que al llamarle agustinista parece que quieran tachar su pensamiento filosófico como "tradicionalista". Pensamos que, desde este esquema que él mismo va a anunciar al comienzo del primer capítulo y se deja ver en el propio esquema de la obra, lo que hace es penetrar en el recorrido que efectúa el hombre de carne y hueso. Quizás aquí podamos situar –y ya avanzamos lo que queremos ver en este estudio- la idea de mente en san Buenaventura, como el espíritu del hombre real (el hombre que se hace siempre concreto de carne y hueso y que desde ahí es capaz de trascenderse). Por esta razón, los tres elementos que vamos a señalar a continuación se pueden dar, porque el Seráfico doctor intenta mostrar el equilibrio que tiene que existir entre la naturaleza y la sobre-naturaleza, y este equilibrio viene de la mano de la búsqueda del "medio" (*medium*) adecuado. Si a ello le ponemos nombres y apellidos en la historia del ser humano –que siempre es historia de salvación, de revelación del ser en una gracia (*datum-donum*)– lo que san Buenaventura está haciendo es fundamentar la relación entre el orden natural y sobrenatural, finito e infinito, a través del medio ejemplar. Esto, en términos teológicos, supone subrayar que entre el hombre y Dios está el Verbo, Jesucristo, medio de todas las cosas.

Siendo esto así, tres cosas se nos dicen en la frase del *Prólogo* que hemos apuntado líneas antes:

- 1) La mente humana parte del conocimiento de la naturaleza.
- 2) Desde la naturaleza, en su "naturaleza", es como se llega a la idea que innatamente tiene el hombre y que ilumina el camino.
- 3) Se trata de un camino que tiene buen fin, cuando desde el análisis del "*datum*" somos capaces de elevarnos al "*donum*". En este sentido, san Buenaventura nos está anunciando que la contemplación de san Francisco le lleva a darse cuenta de que la ciencia, como camino de sabiduría, nos proporciona un medio de hacer elevar la mente más allá de la capacidad abstractiva y las ideas para poder identificar el objeto propio de la inteligencia, o lo que es lo mismo, la experiencia fundante de la idea originaria que teníamos dentro de forma

intuitiva. El esquema propuesto a partir de un recorrido de la mente humana parte de un fundamento no epistemológico y concluye en la superación de la epistemología. Y, por otra parte, parece decirnos que esa realidad a la que la idea apunta tiene origen en una experiencia fundante histórica (religiosa) en la que dicha realidad (*datum*) se da como percibida existencialmente en sí (*donum*). Una experiencia fenomenológica que, cuando racionaliza, lo hace ya en coordenadas existenciales y fácticas. Aquí la mente racionalmente escrutará en el contexto su significado. San Buenaventura combina una hermenéutica racional y simbólica, como medida eficaz de realizar una teoría del lenguaje natural. No una teoría del signo lingüístico, sino de la significación que el hombre realiza a la lectura de los seres que se muestran, en especial el hombre como imagen, para, definitivamente, adentrarse así más allá de la abstracción a recapacitar en el contenido de la realidad, en los fundamentos de la idea, en la fuente de aquella experiencia originante, inmediata, que ilumina el camino y lleva a la consideración de la auténtica realidad: la que es base del “misterio”.

- 4) La entrada “recta” es por el Crucificado, es decir, sólo se obtiene sabiduría en la penetración del misterio (que ha fundado la iluminación), y no “por otra puerta”. La primera significación ya la hemos señalado anteriormente: es preciso un intermediario, un *medium*, paradigma de realidad dada y adquirida. Pero, también, se puede leer de otra forma, que no tiene porque ser “otra lectura”. Parece que la ciencia teológica entendida desde una metodología basada en la dialéctica y un estudio de la naturaleza sólo desde la filosofía natural, están en la mente del Seráfico. Y, desde esa perspectiva, es como si estuviera diciendo que la nueva metafísica, la nueva filosofía del conocimiento humano (hecha paradigma en la ciencia aristotélica) necesita mantener una estructura básica de la realidad. Y esta estructura, ya lo hemos visto, es expresada en términos de origen platónico, y una formulación en la que se mantiene una la causalidad, que es la ejemplar. En

lenguaje metafísico, nos está confirmando que, a la investigación sobre la realidad última, sobre los fundamentos, el primer principio, al cual ya se refirió en la primera línea del prólogo, ha de añadirse, como decía Aristóteles, el de las primeras causas. Pero sólo será posible si tenemos en cuenta no sólo el origen (emanación) o finalidad (consumación) de las cosas, sino, sobre todo, la ejemplaridad como modo de relación y desvelación: el medio, la causa ejemplar. Recordemos sus palabras programáticas en las *Collationes in Hexaëmeron* donde describe su modo de entender la metafísica:

*"A este medio se reduce toda metafísica, y esta es toda nuestra metafísica: de emanación, de ejemplaridad, de consumación, es decir, iluminar por radios espirituales y reducir a lo Sumo. Así se es un verdadero metafísico"*¹³.

La metafísica, en san Buenaventura, está alejada de esa metafísica "del ente en cuanto ente" de reflexión estática y constituye en su propia estructura un dinamismo que provoca, acorde a la realidad, que la acción reflexiva humana sobre la misma sea también dinámica, el hombre está en permanente indagación, siempre en camino (en vía), y ello es así, además por su propio carácter contingente. Esta actividad trata de una especulación —continúa diciendo en el *Prólogo*—, pero con sus propias características; es una especulación que tiene que tener en cuenta las circunstancias metafísicas (ejemplarismo) y antropológicas ya mencionadas. Y es especulación a partir de la naturaleza, de aquí que el recorrido sea propio de la *mens* y no del alma que será, a su vez, objeto de especulación, como dirá más tarde.

Esta posición de búsqueda del "medio" metafísico y teológico se hace racional correctamente conectándolo con lo señalado en el primer número del *Prólogo*: con la luz que ilumina. Si el inicio del

13 *Collationes in Hexaëmeron*, coll.1, n.17: V, 332b: "*Hoc est medium metaphysicum reducens, et haec est tota nostra metaphysica: de emanatione, de exemplaritate, de consummatione, scilicet illuminari per radios spirituales et reduci ad summum. Et sic eris verus metaphysicus*".

Itinerarium nos recordaba a las *Cuestiones disputadas de mysterio Trinitatis*, en presunción de una validez argumental y dialéctica de Dios, ahora nos viene a la memoria las *Quaestiones disputatae de scientia Christi* en el que, como apunta Camille Bérubé, se nos señala una posición atenuada de la posición de san Agustín respecto a la evidencia del principio que ilumina el conocimiento. La interpretación de Bérubé no sólo es acertada sobre el texto que estudia, sino que dota de sentido el inicio del *Prólogo* del *Itinerarium*. Efectivamente, frente a san Agustín, que entendía la luz eterna como la razón de conocer total y única, san Buenaventura entiende la claridad de la luz eterna como una razón que regula el conocimiento y lo mueve. En este sentido, san Buenaventura atenúa la posición de san Agustín al señalar que la razón creada ve oscuramente la luz eterna, y esto supone por una parte concebir al hombre como un ser limitado, contingente, o mejor expresado, por seguir una posición franciscana, “*in statu viae*”, o para expresarlo como lo hace en este opúsculo se trata de la *Especulación del pobre en el desierto*¹⁴. Desde esta perspectiva, el *Itinerarium* cobra aún mayor sentido, pues la mente, iluminada como en intuición (“*contuita ex parte*”, dirá en las *Quaestiones disputatae de Scientia Christi*), necesitará de un recorrido intelectual. De ahí que indicáramos que el *a priori* de la idea divina era una intuición clara, pero insuficiente.

Este camino conoce una temática racional bien conocida en la Edad Media, utilizada magistralmente por san Agustín¹⁵, desarrollada ejemplarmente en san Buenaventura, reconocida por los autores de su época¹⁶ y que responde adecuadamente a la estructura metafísica

14 *Itin.*, incipit (V, 296): “*Incipit speculatio pauperis in deserto*”.

15 Cf. R. M. GARCÍA, *La función de las ideas y de las razones eternas en el pensamiento de San Agustín*, en *Revista agustiniana* 47 (2006) 427-442.

16 Santo Tomás de Aquino hace referencia a ello cuando se pregunta si “*El alma intelectiva, ¿conoce o no conoce las cosas materiales en las razones eternas?*”. Cf. *Summa theologiae*, I, q. 84, a. 5: “*Et sic necesse est dicere quod anima humana omnia cognoscat in rationibus aeternis, per quarum participationem omnia cognoscimus. Ipsum enim lumen intellectuale quod est in nobis, nihil est aliud quam quaedam participata similitudo luminis increati, in quo continentur rationes aeternae*”

de fondo. Es lo que se conoce como razones eternas¹⁷, los pensamientos originarios y creadores, existentes en la mente divina. De este modo, si Dios, en su infinita plenitud, abarca todas las esencias, el hombre, en su finita vanidad, sólo podrá penetrarlas de forma imperfecta. Pero, a diferencia de san Agustín, la impresión causada por la Idea en el hombre y la iluminación de esta están matizadas por la enorme distancia existente entre Dios y el hombre y el estadio de precariedad ontológica de este último. Pero la pérdida de capacidad de percepción humana de la visión directa de las formas a partir de las razones eternas será compensada con la adquisición de otros medios de penetración en las esencias de la naturaleza. Camille Bérubé sigue señalando que la prueba que intenta desarrollar san Buenaventura, en estas cuestiones, prueba que utiliza en otras obras, es doble, una, que es puramente de razón; y otra que se fundamenta en la teología de la imagen¹⁸.

En el *Itinerarium* lo que va a acontecer es un desarrollo de estas pruebas, pero en otro contexto, pues no se trata aquí ni de demostrar la existencia de Dios, ni de señalar los límites del conocimiento humano (cosa que ha tratado en el *De mysterio Trinitatis*, lo primero, en el *De scientia Christi*, lo segundo). De lo que se trata aquí es de contemplar a Dios, a partir de la intuición de Dios, de un Dios que ya ha estado demostrado, pero al que siempre accedemos de modo imperfecto y costoso. Por eso, para cumplir el objetivo, hace falta recorrer un camino que es costoso y en el que necesitamos de todo el arsenal disponible para poder desarrollarlo, recorrerlo. El discurso de la razón y la teología de la imagen al servicio de la contemplación de Dios como instrumentos propios de la mente que se van combinando. Razón, razonamientos, facultades, interiorización, desarrollo de la intuición (cointuición) y deseo de búsqueda (afección) intervienen en esta búsqueda. La mente humana puesta como nunca a desarrollar su actividad en todas sus capacidades:

17 C. BÉRUBÉ, *De la théologie de l'image à la philosophie de l'objet de l'intelligence chez saint Bonaventure*, en J. G. BOUGEROL (ed.), *S. Bonaventura 1274-1974*, vol. III, Grottaferrata-Roma, Collegio S. Bonaventura, 1973, 170.

18 *Ib.*, 171.

en una búsqueda indirecta y reflexiva que permite realizar una actividad mental y una filosofía de la misma de gran exigencia, pues el hombre no recibe una iluminación, como hemos dicho, directamente perceptible en toda su plenitud aunque sí una certeza, por lo que le exige “*proyectar sobre estos actos de las facultades una luz apta para manifestar lo que escapa a la observación directa, a la conciencia*”¹⁹. San Buenaventura termina el *Prólogo* (n. 4) recordándonos la importancia de la afección en el recorrido que la mente ha de realizar como lugar propio de la cointuición, como el “plus” que va a proponer para sobrepasar (exceder) el conocimiento nacido de la abstracción del “*datum*”. La afirmación de que “*poco o nada sirve el espejo puesto delante al exterior, si el espejo de nuestra alma (speculum mentis) no se hallare terso y pulido*”²⁰, nos pone en guardia de los límites de un estudio de la filosofía natural que olvide la mirada atenta de la tradición anterior, matizada eso sí como hemos visto, pero válida y exigente a la mente. La teología de la imagen y la iluminación, que son fundamentales para san Buenaventura, han de tener en cuenta las propias facultades humanas, de la que la filosofía aristotélica habla con propiedad profundizando la antropología conocida, pero no agotándola. De ahí que una filosofía de la naturaleza y de las capacidades racionales de las facultades, en especial de la inteligencia de la sensibilidad, sea importante, pero insuficiente. Por eso se nos pide una mente “tersa y pulida”. Pero, en la contingencia humana, la conciencia es realmente exigida: se sitúa así en un camino intermedio entre el iluminismo epistemológico y el psicologismo agustiniano y la epistemología abstractiva aristotélica y el intelectualismo metodológico de su filosofía natural.

El *Itinerarium* va a desarrollar filosóficamente estas ideas. De esta forma, adquiere todo su sentido utilizar la palabra “itinerario” como un camino escalonado, grados llamará más tarde, o vía, según

19 L. c.: “*projecter sur ces actes des facultés une lumière apte à manifester ce qui échappe à l’observation directe, à la conscience*”.

20 *Itin.*, prol., n. 4 (V, 296b): “*parum aut nihil est speculum exterius propositum, nisi speculum mentis nostrae tersum fuerit et politum*”.

el contexto utilizado. La mente que la recorre no sólo puede ser una facultad o identificarse a ella, no es un mero apéndice, y parece que el Seráfico nos anuncia que exigirá al hombre un duro esfuerzo de observación del objeto, tan difusamente intuido; así entendemos que es un itinerario de la mente hacia Dios. De la certeza intuida *a priori* se caminará para alcanzar la verdad más allá del *a posteriori*.

B) MENTIS

Hemos hablado de mente, porque es el término que utiliza san Buenaventura. Pero qué entendemos por ella. Éste es, en verdad, un problema previo a la propia filosofía de la mente, de modo que podemos decir que un primer problema subyacente a la filosofía de la mente deriva de la propia palabra "mente". Esta dificultad se evidencia más aún cuando se intenta hacer una traducción del vocablo latino a una lengua vernácula. En el caso del *Itinerarium*, se muestra de forma evidente esta dificultad en la diversidad de términos que se utilizan para traducir la palabra latina "*mens*". ¿Cómo traducir "*mens*"? Ya hemos visto que tiene una importancia suprema y que san Buenaventura le confiere un protagonismo, queriendo diferenciarla de otros términos como "conciencia" y "alma". La respuesta a esta pregunta tendrá, sin duda, mucho que ver con las conclusiones que vayamos extrayendo de esta reflexión y ya hemos vislumbrado algo en cuanto al propio carácter de búsqueda que se pretende y la suma de elementos filosóficos que el maestro franciscano quiere utilizar. No nos parece, de entrada, una cuestión baladí que se pretenda utilizar, como veremos, las facultades del hombre como espacio de especulación y su relación con la adopción de este término, vinculado, así, al conocimiento desde la razón (que no racional). El problema actualmente no descansa tanto en realizar una traducción en sí de la palabra, en la que se conviene en los diferentes idiomas modernos en traducirlo por "mente", sino *qué sea* esa mente. Efectivamente, si miramos algunas de las diversas traducciones existentes, que son muchas, podemos ver que al español, en la edición clásica

de la BAC, aparece el término “mente”²¹. En italiano, podemos ver el uso de la palabra “mente” en la versión de O. Todisco²². En francés, el traductor de la edición de J. Vrin utiliza, por exigencias del idioma, la palabra “*esprit*”. En todo caso, está claro que lo que se quiere señalar es que “mente” no es “alma”, o lo que es lo mismo, no es un principio animador o de movimiento, ni designa el alma que vendrá después referida como imagen de Dios. Se trata de un principio humano de conocimiento, el autor francés se refiere a esto como señala la referencia de Trophime Mourien, explica en la primera acepción de “*mens*”:

*“Se puede traducir [mente] por alma o espíritu, pero “mens” no significa nunca en el sentido de “anima”, principio animador. Es necesario entender “mens”, bien como la totalidad del espíritu, bien la función más eminente, el culmen del espíritu que se refiere a los objetos superiores: Dios y las razones eternas”*²³.

En el mismo léxico, el autor realiza otras caracterizaciones a partir del propio texto del *Itinerarium*, citando los capítulos 1 y 3, respectivamente. Por su parte, en el *Dizionario Bonaventuriano* se nos recuerdan cuatro sentidos del mismo, en consonancia con lo dicho en el *Léxique*²⁴. La utilización del término “*mens*” con diferentes matices a lo largo de la obra nos sugiere, de un lado, la centralidad

21 SAN BUENAVENTURA, *Itinerario de la mente a Dios*, en L. AMORÓS, B. APERRIBAY y M. OROMÍ (ed.), *Obras de San Buenaventura*, vol. 1, Madrid, BAC, 1945, 556-633.

22 S. BUENAVENTURA, *Itinerario della mente in Dio*, en *Opusculi theologici*/1, vol. 1, trad. de O. TODISCO, introd. de L. MAURO, Roma, Città Nuova Editrici, 1993, 493-569.

23 T. MOURIEN, “Mens”, en J. G. BOUGEROL, *Lexique saint Bonaventure*, Paris, Ed. Franciscaines, 1969, 98.

24 E. MIRRI, “Mens”, en E. CAROLI (ed.), *Dizionario Bonaventuriano. Filosofia-Teologia-Spiritualità*, Padova, Ed. Fratescane, 2008, 556: “Il Dottore serafico ne dà quattro significati, sulla base di etimologie in gran parte discutibili: «mens» sarebbe o una parte dell'anima («a mene quod est luna sive defectos»), o la facoltà di giudicare («a metiendo et sic stat pro indicativa vis»), o il livello superiore Della ragione («a eminendo») o infine la memoria («a meninisse»). Ma in verità quelli da lui preferiti sono gli ultimi due, che gli provengono dichiaratamente da agostino, e che vanno intesi come complementari”.

del concepto y, del otro, su dinamismo, confirmándonos que el propio discurrir de la mente va señalando sus límites y, por lo tanto, su conceptualización, de modo especial, en el *Itinerarium*. En este sentido, si es cierto que el *Itinerarium* es una obra que busca la contemplación de Dios por parte del hombre –una contemplación que sin ser meramente filosófica, pero tampoco explícitamente teológica, sino espiritual, parte del arsenal racional y teológico, y en ella se propone un recorrido de la mente–, podemos atrevernos a aventurar que no es descabellado suponer que nos será formulada una “filosofía medieval de la mente” (con todas las reservas que ello conlleva), que será medieval y, desde allí, contemporánea. Creemos que será más difícil ver una filosofía medieval de la mente entendida como un anticipo medieval a la teoría analítica de la mente, lo que supondría restringir el campo semántico de mente y de racionalidad aplicado a las facultades. Eso parece precisamente advertir en el *Prólogo* el autor cuando, recordemos, nos anunciaba que el esplendor de la especulación no puede olvidar el deseo de conocer: “*Nadie, en efecto, está dispuesto en manera alguna para las contemplaciones divinas que llevan a los excesos mentales, si no es, con Daniel, varón de deseos*”²⁵.

2. EL ITINERARIO DE LA MENTE, CONOCIMIENTO DEL “*DATUM*” A PARTIR DE LAS FACULTADES (C. I-III)

El camino de la mente hacia el objeto de su conocimiento comienza a partir de los vestigios. Empieza una senda *a posteriori* con el que san Buenaventura parece en términos racionales, querer confirmar la intuición primera que ilumina todo el recorrido. Se trata en el fondo de una verificación de contraste filosófico de la representación que nosotros tenemos, en un reflejo imperfecto, de la idea eterna, que fundamente el reconocimiento de las esencias de las cosas y

25 *Itin.*, prol., n. 3 (V, 296a): “*Non enim dispositus est aliquo modo ad contemplaciones divinas, quae ad mentales ducunt excessus, nisi cum Daniele sit vir desideriorum (Dn 9,23)*”.

nos lleve a profundizar en el desarrollo de la idea. La externalización de la idea originante, deviene por su reconocimiento en lo exterior a nosotros. Por lo tanto, hemos de empezar por la naturaleza. Si el *Prólogo* nos ha situado en la problemática y la intención de lo que se va a desarrollar, el capítulo primero del *Itinerarium* presenta su programa (nn. 1-8) e inicia el camino (nn. 9-15).

Como hemos dicho, el *Itinerarium* es una obra muy densa y de planos muy diversos (y complementarios). Es imposible detenerse por el momento. Así que vamos a ir indicando aquellos aspectos que consideramos más interesantes y que reclamen nuestra atención en busca de desvelar el ensayo sobre filosofía de la mente, con los límites ya expuestos. La invocación a la oración con la que se inaugura el capítulo (n. 1), en el que se hace referencia a la felicidad como el fruto práctico de la acción humana, desarrollada por la fruición como modo de acceso privilegiado al elemento metafísico está en sintonía con lo dicho en el *Prólogo*. La cita de la obra del Pseudo-Dionisio, *De Mystica Theologia*, nos sitúa también en el horizonte racional (epistemológico y metafísico) en el que nos quiere situar. Todos los elementos parecen enfatizar la opción por la elección no exclusivamente aristotélica, pero no sólo eso, sino que sitúa al lector en un hontanar neoplatónico más amplio que el meramente agustinista. San Buenaventura se hace portavoz de la mística simbólica que interpreta y profundiza los grandes logros agustinistas. Exterior, encuentro interior e iluminación aparecen (n. 2) pero expuestos en una gradación que nos lleva a una elevación en la que la mente tiene que aprender a leer los signos que se le presenta y remontarlos. De este modo, la naturaleza (vestigio), el interior del hombre (imagen) y la trascendencia (idea de la realidad trascendente) son el resultado de un proceso de realización de la mente que va abstrayendo y profundizando, desarmando la naturaleza de la realidad, para llegar a lo más universal de la misma a partir de tres iluminaciones: materia, inteligencia y arte eterna (n. 3). Este camino arranca en el *bic et nunc* de la realidad material que es temporal, va remontando hacia la estructura universal que origina todo, el primer principio (eterno) desde la realidad eviterna, es decir, creada, pero abierta a la elevación de lo material. Y en este camino, difícil, la mente es el instrumento del sujeto de conocimiento (n. 2). La iluminación sigue el recorrido

de un día, pero no en nuestro contemporáneo uso del día (mañana, tarde, noche), sino en el uso litúrgico del mismo, dominante en su tiempo (tarde o víspera, mañana y mediodía). Todo el recorrido tiene validez en el desvelamiento de la realidad, pues la víspera ya es litúrgicamente el día, pero nos lleva a la culminación, el momento en el que el Misterio se hace visible. El recorrido temporal es correlato de la invocación al Crucificado que nos conduce de forma visible a la contemplación del Misterio, pues el mismo Cristo comprende la sustancia corporal, espiritual y divina (n. 3).

Y en este recorrido la *mens* es protagonista; esta mente se despliega al tiempo que ataca diferentes realidades. Cada objeto (objetos corporales externos – dentro de sí y hacia sí – sobre sí) que le es propio es cubierto por un aspecto (sensualidad – espíritu – mente) (n. 4) y cada realidad puede ser vista *desde* (alfa, origen, por espejo, unida a otra conexa) o *en* sí (omega, en espejo, en su puridad). Es decir, los objetos son considerados por la mente de una doble manera: desde su aspecto fenomenológico –desde donde se nos hacen presentes–, y en su profundidad significativa y de sentido –en su presencia–. Se desdoblan los objetos en su propia profundidad y se crean, así, seis grados a los que le corresponden seis potencias del alma (utilizando la palabra *anima*): sentido e imaginación para las cosas sensibles (vestigio); razón y entendimiento para las cosas inteligibles (imagen); inteligencia y sindéresis (apéndice de la mente) para la contemplación de la realidad trascendente (idea de la realidad trascendente mediante semejanza, cap. 7). Esta doble dimensión del objeto que recorre la mente implica tanto un camino hacia Dios, como, sobre todo, al decir de Orlando Todisco, “*un pensar la cosa en Dios*”²⁶, porque a Dios lo hemos intuitivo, lo que se pretende es co-intuirlo y contemplarlo, superar la falta que tenemos, la carencia (nacida del pecado), de ahí la alegría de la búsqueda. Resumimos estas ideas en el siguiente cuadro:

26 O. TODISCO, *Lettura epistemologica dell'esistenzialismo di S. Bonaventura*, en A. POMPEI (ed.), *San Bonaventura maestro di vita francescana e di sapienza cristiana*, vol. III, Roma, Pontifica Facoltà Teologica “San Bonaventura”, 1976, 67.

MANUEL LÁZARO PULIDO

INTUICIÓN DE LA IDEA (CERTEZA)									
SUJETO ACTIVIDAD MENTAL		SUJETO ↔ OBJETO CONOCIMIENTO		OBJETO REALIDAD					
Aspectos de la mente	Potencias del alma	Grados de iluminación	Modos de ciencia		Fuerza significativa	Modo de significar	Existencia de las cosas		
<u>Sensualidad</u> <u>Animalidad</u> Exterioridad	Sentido <i>sensus</i>	Tarde <i>vespera</i>	Teología Simbólica	C R I A T U R A S	V e s t i g i o	por	Materia		
	Imaginación <i>imaginatio</i>					en	universo		
<u>Espíritu</u> Interioridad		Razón <i>ratio</i>	Mañana		Teología Propia	I m a g e n	por	Inteligencia	
	Entendimiento <i>intellectus</i>	en					potencias naturales		
<u>Mente</u> Trascendencia	Inteligencia <i>intelligentia</i>	Mediodía	Teología Mística	P P R I M I N E C I P I O	S e m e j a n z a	por	Arte eterno		
	Apéndice de la mente o Centella de la sindéresis <i>Apex mentis seu synderesis scintilla</i>					en	Ser-Unidad		
D A T U M									
D O N U M									
CO-INTUICIÓN DE LA IDEA									
----- TRÁNSITO									
Justicia		Ciencia		VIRTUDES ACCIÓN					
Sabiduría									
<u>Exceso mental</u> Contemplación divina	Apéndice del afecto <i>Apex affectus</i>		Mística Sabiduría	DIOS	"esencia sobre toda esencia" - Sumo Bien				
PARTICIPACIÓN EN EL MISTERIO (VERDAD)									

El camino hacia Dios pensando *desde y en Él*, lo inicia la mente a partir de las facultades propias del alma, respecto de la naturaleza.

La relación entre objeto y sujeto tiene una gran importancia en san Buenaventura, toda vez que el objetivo no es otro que la contemplación de aquello que, siendo primer principio y conocido por nosotros como intuición indubitable, se propone a su complemento. En este sentido, el mundo no es el fin del conocimiento, siendo, sin embargo, el primer grado en el camino. Propone san Buenaventura en el resto del primer capítulo (nn. 9ss.) el sentido (*sensus*) como instrumento útil de primer contacto necesario para el resto de las actividades o modos mentales, sea el entendimiento fenoménico (contempla las cosas en sí), el entendimiento que cree (el mundo en su ser "mundo") o la contemplación racional. Al primero (n. 10) le proporciona las características cualitativas del orden natural, de sus realidades en su diversidad y multiplicidad desde su ser *hic*: peso, número y medida.

Al segundo, (n. 12) la sensibilidad le adentra en la normatividad del mundo (como el conjunto de las cosas que transcurre en el tiempo) que se basa en el ejemplarismo como modo de explicación de la realidad en el transcurso de su multiplicidad y sus diversas características cualitativas, señala pues el origen, la ejemplaridad (decurso) y la consumación (término). Analizando el otro eje de la realidad exterior, el *nunc*.

El entendimiento comprende, pues, más allá de las coordenadas espacio-temporales de la naturaleza que le presenta la sensibilidad. Ésta proporcionará datos sobre una realidad diversa, material y externa. Es el entendimiento el que tendrá que procesar el material recibido. Si lo señala en este primer capítulo san Buenaventura, es para recordar la pertinencia de este trayecto.

Por último, mirando a la materia como universo, que será entendido en cuanto mundo ordenado, en su espacio y tiempo, también lo presenta en la multiplicidad de cualidad existencial o participando de la materia: existencia, existencia dotada de vida, existencia dotada de vida racional. Utiliza aquí una doble descripción de existencia de los seres y de la cosmología aristotélica

<i>Sensus</i> : multiplicidad de las cosas	<i>Sensus</i> : multiplicidad en el desarrollo del Mundo	<i>Sensus</i> : multiplicidad en la existencia de las cosas del Mundo	
--	--	---	--

Entendimiento fenoménico	Entendimiento normativo	Entendimiento racional		
<i>Cosas en sí (hic)</i>	<i>Mundo en sí (nunc)</i>	<i>Biología</i>	<i>Cosmología</i>	<i>Desde (por) el vestigio</i>
Peso Modo – Sustancia	Origen	Existentes	Mudables y corruptibles (mundo terrestre)	Potencia de Dios
Número Especie – Potencia	Decurso (ejemplaridad)	Existentes y vivientes	Mudables e incorruptibles (mundo celeste)	Sabiduría de Dios
Medida Orden – Operación	Término (consumación)	Existentes, vivientes y racionales	Inmutables e incorruptibles (mundo superceleste)	Bondad de Dios

La mente operará sobre los datos ofrecidos por la sensibilidad más allá de los propios. Y ello lo hará por operaciones nacidas expresamente del mecanismo fisiológico y racional-abstractivo, pero, también, en una racionalidad cognitiva que no es exclusivamente lógica, sino especialmente señalada como semántico-simbólica y desde ahí hermenéutica. Por este motivo las cualidades desveladas por el entendimiento, presentadas por la naturaleza y descubiertas al interior por los sentidos, se presentan como el “libro de las criaturas” (n. 14). La naturaleza aparece, así, ligada a su *quidditas* y a su *significatio*. Los sentidos, presentando a la mente los objetos dispuestos a ser pensados y traspasados, se constituyen en el primer refrendo de la idea de Dios, apenas (por la naturaleza incompleta del hombre) intuita *a priori*. El *a posteriori* de nuestra naturaleza corporal se hace primer indicio evidente, incluso para el necio (*stultus*) y el insensato (n. 15). La idea intuita toma cuerpo de indicio por la captación de los vestigios y lo que significan en el entendimiento. Pero aún nos queda penetrar en ellas, formar las primeras imágenes.

La mente dispone de una etapa aún de mayor grado de penetración y conocimiento en el dato sensible, digamos que a partir de la llamada del propio objeto a la inteligencia humana. El capítulo II penetra la fuerza epistemológica del vestigio toda vez que lo dado a la mente no sólo se presenta de forma pasiva, como un lugar primero de conocimiento (*por*), sino que se ofrece a la contemplación de sí presentándose, ofreciéndose como lugar de encuentro (exterior-interior), como *en*. Si en el primer capítulo el primer grado de conocimiento deviene por las sendas del conocimiento y elevación por los vestigios, en perspectiva meramente agustiniana, en este grado, el espectro es enriquecido a través de la epistemología aristotélica.

Inicia el doctor Seráfico su aventura, ya podemos decir filosófica (en cuanto que reclama la inteligencia), a partir de la epistemología expuesta previamente en sus reflexiones sobre la ciencia de Cristo (*Scientia Christi*), donde en su esclarecimiento de modo de conocer había tomado como formulación la epistemología agustiniana respecto del conocimiento sensible y la función de los sentidos, pero añade a la fenomenología epistémica agustiniana el proceso cognoscitivo que explica Aristóteles. Los primeros números del capítulo transcurren por las sendas de los sentidos; efectivamente, el proceso cognoscitivo y de entendimiento comienza desde el grado inferior del conocimiento sensitivo. El mundo sensible entra en el hombre a partir de los sentidos que lo reciben. Si la naturaleza es un *liber naturae*, como hemos visto en el capítulo anterior, la contemplación de este libro se inicia por una adecuada lectura y ello implica una racionalidad, una *mens* activa que iniciará su lectura hermenéutica a partir de los datos recibidos por la sensibilidad. La naturaleza "se deja sentir", y los sentidos no dejarán escaparlos. Los sentidos permiten profundizar en la esencia, potencia y presencia de la realidad²⁷, ellas son "las puertas" que dejan penetrar las realidad captada al alma²⁸.

27 *Itin.*, c. 2, n. 1 (V, 299b): "*Sed quoniam circa speculum sensibilibus non solum contingit contemplari Deum per ipsa tanquam per vestigia, verum etiam in ipsis, in quantum est in eis per essentiam, potentiam et praesentiam*".

28 *Ib.*, c. 2, n. 2 (V, 299b): "*Notandum igitur, quod iste niundus, qui dicitur macrocosmus, intrat ad animam nostram, quae dicitur minor mundus, per portas quumque sensuum*".

Realiza san Buenaventura en estos primeros puntos del capítulo segundo un análisis de la percepción donde la especie recibida es similitud nacida de una impresión compleja. Los sentidos, percibiendo, reciben el dato sensible y lo van significando a partir de la sensación de la composición material y formal. En este sentido, la propia percepción supone un primer acto de juicio, como señala en el n. 6. Este conocimiento sensitivo es común a todos los hombres y, por lo tanto, común es, también, a todos, el poder captar de forma entendible –al menos en su primer modo, el modo más vital– las realidades sensibles. Ahora bien, otra cosa será el poder realizar un juicio científico. Efectivamente, afirmar que el conocimiento sensitivo comienza por las puertas de los sentidos no supone afirmar que se acabe en ella, sino, al contrario, que es preciso una profundización en la que la *mens* va a jugar un papel activo, toda vez que el juicio científico precisa de un movimiento superior del alma, pues “*cuando por estos cinco sentidos aprehendemos los movimientos de los cuerpos, somos llevados, como de la mano al conocimiento de los motores espirituales, como por el efecto al conocimiento de la causa*”²⁹.

Se inicia un camino de comprensión del *datum* que va de la sensación a la intelección; intelección que supondrá la penetración de los sentidos, ya que la percepción nos ha mostrado, no tanto la sustancia, cuanto la similitud (n. 4). Aquí, la conjunción entre aristotelismo y agustinismo nos permite comprender la naturaleza abriendo la posibilidad del juicio desde las fronteras de la epistemología a las de la naturaleza metafísica y de su fundamento y, por ello, los vestigios nos permiten ver a Dios como espejo³⁰. La captación y percepción sensible nos remiten, de forma ya principiada, a la causa. Es decir, todo ser humano, más allá de su capacidad de formular en su espíritu una formulación científica, es capaz, en su universal per-

29 *Ib.*, c. 2, n. 3 (V, 299b): “Homo igitur, qui dicitur minor mundus, habet quinque sensus quasi quinque portas, per quas intrat cognitio omnium, quae sunt in mundo sensibili, in animam ipsius.”.

30 *Ib.*, c. 2, n. 7 (V, 301ab): “Haec autem omnia sunt vestigia, in quibus speculari possumus Deum nostrum [...] Si ergo omnia cognoscibilia habent sui speciem generare, manifeste proclamant, quod in illis tanquam in speculis videri potest aeterna generatio Verbi, Imaginis et Filii a Deo Patre aeternaliter emanantis”.

cepción, remitirse a la causa de las cosas percibidas y de sentir las en su similitud, siendo así que Dios se haga presente. De esta forma, el objeto propio de la percepción sensible del mundo no reside tanto en la propia constitución de las cosas sensibles (propio de la ciencia y de la filosofía natural), cuanto en la capacidad de remitirnos al objeto propio que es Dios. Y es que la finalidad de san Buenaventura no está en demostrar la existencia de Dios, como ya hemos señalado, sino de poder demostrar la característica humana, en sus diferentes gradaciones, de contemplar el fundamento de la realidad y de la existencia.

La forma en que lo sensible penetra en el alma, una vez que esta propia percepción estimula el espíritu y la respuesta que se realice, pone en evidencia el espíritu del ser humano que se ha encontrado sensitivamente con la realidad exterior (el macrocosmos).

El *capítulo tercero* penetra en el movimiento de la mente, una vez que ha sido estimulada por los sentidos, la experiencia sensitiva activa las facultades de la mente y sus operaciones nos guían a instancias últimas de principios de acción: la memoria (eternidad), la inteligencia (verdad) y la voluntad (sumo Bien). Buenaventura, a partir de una referencia trinitaria (expresada en la "*imago beatissimae Trinitatis*"), entiende las facultades como potencias del alma que, sin ser el alma en su modo sustancial (como materia o forma); sin embargo, no pueden existir separadas de ella. Existe, pues, una separación sustancial, pero una estructura relacional (en lenguaje aristotélico; pero no en su trasfondo: "consustancialidad").

Sin duda alguna, la memoria (n. 2) es una facultad de gran importancia en san Buenaventura y tiene un doble sentido, según la entendamos como innata o adquirida. Entendida como facultad primordial, es el lugar donde la imagen de Dios se hace presente, pues en ella aparece el conocimiento innato. La memoria desactiva cualquier posibilidad de una *tabula rasa*. Pero, desde el punto de vista de ser memoria adquirida —como facultad humana—, y su conexión con el entendimiento y la voluntad, también impide hablar de apriorismo (como, por otra parte, ya hemos visto en el propio discurso del *Itinerarium*). Efectivamente, el contexto neoplatónico y sus esquemas epistemológicos y metafísicos tienen un peso importante, pero la memoria, como construcción del sí mismo en cuan-

to adquisición, implica una mirada más psicológica que del doctor Seráfico aventura en una óptica moderna³¹. La memoria constituye, así, un sentido interno que unifica el material recogido por los sentidos externos –las especies inteligibles, a partir de la temporalidad, siendo su lugar la plenitud temporal (mirando la eternidad). La memoria aparece, aunque vinculada a su origen icónico divino, a ser un distintivo especial y único de definición de la particularidad del ser humano. Cuando siglos más tarde Descartes apele a la sustancia racional y a sus contenidos innatos como lo definitorio del hombre, lo realiza de una forma desvinculada de la sustancia primordial en la Edad Media (por utilizar expresiones racionalistas), es decir Dios, lo que san Agustín, el agustinismo y, de forma especialmente desarrollada y protagonista, san Buenaventura nos propone como principio fundamental de actividad humana y mental en el *Itinerarium*.

Las ideas generales y universales nacen de la vinculación de la memoria a la eternidad, un cierto innatismo, una capacidad de generalización racional que posibilita la ciencia (que para el Seráfico es siempre universal y necesaria), pues la memoria “*retiene los principios y los axiomas de la ciencia*” –el Seráfico recuerda los principios básicos de la geometría euclidiana– que, después, serán utilizados en posteriores y modernos análisis como “*el todo es mayor que la parte*” en un intento de explicación de la etiología mental de los principios analíticos. Este origen de conocimientos anteriores a la experiencia muestra, según san Buenaventura, que tienen una explicación desde el carácter sobrenatural de nuestra naturaleza creada. La memoria se manifiesta anterior a la experiencia como lugar de conocimiento de Dios (*actu capit*). El conocimiento de lo universal es anterior a la experiencia sensible, y posibilitador de unificación científica de los fantasmas nacidos de dicha experiencia. Ésta es informada por las sensaciones exteriores y por las formas simples, en el encuentro y trascendencia de los datos sensibles y el desarrollo de las facultades del hombre, a partir de la memoria, como lugar previo del propio hombre, donde será (por lo tanto, en potencia) capaz de conocer a Dios y poseerlo (cointuición). La memoria aparece como conciencia de sí mismo (Yo) en su universal existencia, receptáculo previo de

31 Cf. T. MOURIEN, “Memoria”, en J. G. BOUGEROL, *O. c.*, 98.

entendimiento íntimo de lo exterior (de comprensión del *datum*) y de fruición y amor de la trascendencia de sí mismo (ya presente en la imagen y la eternidad de la propia memoria), es decir, del amor de lo que se conoce y, por lo tanto, espacio de transición de la intimidad con el *donum*.

La memoria, por consiguiente, al retener los datos, unificarlos en el espacio y el tiempo, al presentar e informar los fantasmas de la percepción desde formas simples, iluminándolas desde las verdades innatas, realiza un ejercicio de intencionalidad del conocimiento protagonista del sujeto. La limitación de las cualidades primarias de los objetos captados mediante la percepción no justificarían por sí el conocimiento y los juicios sobre los mismos; de modo que el entendimiento difícilmente podría formular conocimiento sobre ellos, ni determinar su sentido, sino fuera por la intencionalidad de la mente mediante la memoria, desde la fusión entre las cualidades recibidas propia de dichos objetos y la forma mental de la conciencia, en la unión de unos fenómenos sentidos y de unos contenidos *a priori*, unas formas sensibles. Pero a diferencia de la epistemología formal kantiana, el innatismo de las formas no reducido a un formalismo, sino en acto como imagen de Dios, no da como resultado un fenomenismo que deje escapar el contenido sustancial de los objetos –su *noúmeno*–. Esto es lo que permite captar la esencia de las cosas, su *en sí*, como significado: el hombre conoce, así, *en y por* (*quidditas* y *significatio*), a partir de los fenómenos en sus formas generales, como penetrando en lo universal de su materialidad, y no desprovisto de la misma, sin romper la dicotomía de una filosofía natural que terminará exaltando la diferencia entre materialidad y formalidad de las realidades. La memoria conoce intencionadamente armando desde la formalidad de los datos sensibles en el significado, atrapando la sustantividad significativa y quiditativa de lo fenoménico. Y ello es posible desde la naturaleza antropológica definida en su memoria, no como conciencia o sustancia cartesiana, sino como imagen y semejanza de Dios, es decir, como posibilidad primera y metafísica de generalización. La mente, desde la memoria, garantiza la universalidad y generalidad necesarias en el conocimiento que la contingencia de la realidad creada no puede fundar, a no ser que fuera desde una formación abstracta. Lo que supondría, en el fondo, un proceso

abstractivo que caería en la racionalidad subjetiva (sujeto tocado de *vanitas*, siempre transitando por el mundo).

De esta forma, la mente es protagonista –ya en acto– en su facultad previa de la memoria, donde las operaciones de la inteligencia (virtud intelectual) y la voluntad (virtud volitiva) nos disparan a la generalización epistemológica (entendimiento) y posibilidad de metafísica (voluntad). Ahora bien, esta metafísica no supone una mera generalización formal y conceptual, pues la definición que realiza el entendimiento está fundamentada en las operaciones de la memoria, y, por lo tanto, operando a partir de un material quiditativo y significativo.

El entendimiento (n. 3), y aquí san Buenaventura sigue los principios de la lógica tradicional, conoce a través de la percepción de los términos verbales, las proposiciones verbales y las ilaciones, o sea, la argumentación (verbal).

El entendimiento como percepción de los términos verbales, es principio de definición y generalización posible en el conocimiento del ser “por sí”, un “por sí” posible por la función de la memoria, como hemos visto. Ésta da acceso a la definición de la sustancia particular, sea cual sea su determinación (aquí la referencia a la división clasificatoria de Porfirio es evidente)³², definida siempre en su entidad (*ens*). Es, en su verdad entitativa, proporcionada por la capacidad icónica (imagen y semejanza) de su estructura antropológica en el depósito de la memoria, donde el entendimiento conoce en verdad, y puede dotar de sentido, y definir en palabra, lo percibido en su quididad y significado. Algo puede decirse y conocerse como “lo que es” y, por consiguiente, significar. Es en la eternidad de la memoria que el entendimiento puede entender de forma verdadera. Ahora bien, siendo la memoria mudable, iluminando el entendimiento, la luz de la que es reflejo no lo es. No dice san Buenaventura que habitemos la luz, sino que la luz que ilumina la mente es eterna, de donde el término de la definición se hace verdad en el Verbo que sustenta la existencia humana:

32 Cf. C. BÉRUBÉ, *O. c.*, 181.

*"Luego la conoce en aquella luz que alumbra a todo hombre que viene a este mundo, la cual es la luz verdadera y el Verbo que en el principio estaba en Dios"*³³.

Los conceptos formados por el entendimiento se han alimentado, por lo tanto, de una materialidad aprehendida en su mismidad, en la profundidad del propio concepto, y no en la materialidad formal del fenómeno. Por lo que las categorías que forman los conceptos, las definiciones o términos, tienen un instante ontológico que provocan que el entendimiento pueda formar juicios (ilaciones) de forma necesaria a partir de los términos. Pero el concepto definido que forma la materialidad del concepto no nace de su relación existencial, nacida exclusivamente en el *a posteriori* de la sensibilidad, sino en la posibilidad *a priori* de poder captar en verdad el dato (el *datum*) –sea sensible o no– a partir de la *significatio* de la luz que ilumina el proceso de conocimiento; y ello lo explica san Buenaventura desde el esquema del ejemplarismo epistemológico y metafísico. El entendimiento, como facultad de la mente que señala el maestro franciscano, nos muestra a un hombre inteligente, todo en sí inteligente, dotado de una mente (no sustancial), siendo parte de un ser completo que opera conocimiento, actuando a la luz de éste, sustentado en un referente metafísico (no se trata de una explicación nacida de una teoría analítica ni mucho menos, pero tampoco de un sujeto cartesiano). Al contrario de lo que pueda pensarse, y desde la óptica de la propia mente, nos encontramos ante un entendimiento fundado, capaz de sugerir, de presentar, de indicar, de orientar... la acción, aquella que será elegida volitivamente.

La tercera virtud u operación reside en la facultad de la voluntad (n. 4). La voluntad se define por la operación de la elección y la dirección hacia algo. Pero los actos volitivos se apoyan en el conocimiento (nos referimos a la voluntad expresada aquí que es *voluntas rationalis* distinta de la *voluntas carnis sensualitatis* –apetito sensual– señalada por Pedro Lombardo en una típica distinción sobre

33 *Itin.*, c. 3, n. 3 (V, 304b): "Scit igitur in illa luce, quae illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum, quae est lux vera et Verbum in principio apud Deum".

la humanidad de Cristo). Una vez que no existe una disparidad o dicotomía dualista en el hombre, ni en las funciones de la mente, no caben interpretarse acciones de la voluntad separadas de la esfera de la sustancia pensante como en el racionalismo, y difícilmente puede expresarse una crítica al voluntarismo bonaventuriano (ni al iniciado por los franciscanos) en términos de dicotomía con el entendimiento. De lo que se trata es de una fenomenología de la acción. Lo que se pretende es ver que, en última instancia, elegir forma parte de la voluntad; pero que dicha elección no está separada del entendimiento y, en todo caso, que son facultades de la misma mente del hombre. La voluntad como motor de acción no está distanciada de la inteligencia humana presente en la acción operada por él, como en un modelo psicológico fuera de toda condición humana. De esta forma, la voluntad aparece ligada a la memoria y el entendimiento, como una *“estructura semántica de representación cognitiva referenciada (al Yo originado y en él a Dios originante)”*. El hombre elige en virtud de su voluntad (libremente), pero ésta construye su elección de acción en virtud de la representación de significado (ley eterna) hacia lo óptimo (el Bien Supremo).

Concluye el capítulo continuando con la analogía trinitaria, llevando las operaciones de las facultades de la mente a tres tipos de acciones, fruto de las operaciones y racionalizadas, a partir de sus respectivas disciplinas; éstas divididas, también, en referencia trinitaria. Señala san Buenaventura, así, la vinculación referencial real del Yo: de dónde viene y a dónde va.

Facultades	Objeto de las ciencias	Ciencias y subciencias	
Memoria	Causa de existir Potencia del Padre	Filosofía natural	Metafísica – Primer Principio (Padre) Matemática – Imagen (Hijo) Física – Don (Espíritu Santo)
Entendimiento	Razón de entender Sabiduría del Verbo	Filosofía racional	Gramática – Padre Lógica – Hijo Retórica – Espíritu Santo
Voluntad	Orden de vivir Bondad del Espíritu Santo	Filosofía moral	Monástica – Primer Principio (Padre) Doméstica – Familiaridad (Hijo) Política – Liberalidad (Espíritu Santo)

La mente, en su complejidad, a partir de la unidad de conciencia y en su referencia (lo que le hace sustancia como *quidditas* y *significatio*), se propone como principio de acción inmanente a través de lo dado (del *datum*), recibido y adquirido. De esta forma, se prepara para un encuentro de “sobrenaturaleza”: tras la elaboración de la intuición primera con la profundidad del dato, la mente es capaz de escapar de la frontera de su círculo mental, para expandirse hacia cotas más allá de la universalidad de lo material, y puede, así, rayar en la “cointuición” del objeto puro de conocimiento. Se trataría de un conocimiento trascendental apoyado en un proceso cognoscitivo capaz, no solo de universalizar, sino de co-intuir la realidad *nouménica* que apuntaba el conocimiento de lo dado. La mente, fuera de los límites del mero Yo y la mera razón, pero enraizado en el sujeto y en la operación de una mente compleja que opera la acción desde el conocimiento, puede atender al objeto puro: a Dios. El hombre está preparado a operar por el terreno del *donum* y profundizar, de esta manera, en la última realidad de lo dado. Un tránsito que sirve de conclusión y que encontramos en el capítulo cuarto, donde continúa en el tránsito de la mente. El n. 1 recuerda las funciones de las facultades u operaciones de la mente (del alma), pero añade un matiz. El conocimiento de los datos no debe oscurecer el ejercicio de la conciencia, la profundidad de lo que supone atrapar la objetividad de lo dado y, por lo tanto, la necesaria autoconsciencia como ejercicio de la acción humana, incluso de conocimiento como ejercicio de intencionalidad. San Buenaventura señala, en este capítulo, fronterizo entre “lo natural” y “lo sobrenatural”, los límites de la actividad de la mente transitando por los terrenos de las ciencias, entendidas como operaciones de universalización y generalización y el reino de los principios. Anticipa, así, el límite que siglos más tarde se realizara a una razón encontrada violentamente frente a sí misma (en su mismidad racional) y el duro bloque de piedra de los hechos. Aunque la razón bonaventuriana, como hemos visto, se vea liberada de estos límites enfrentados de forma dicotómica, aún así, percata el Seráfico los límites de la razón cognoscitiva –que no de la mente–, entendida como principio de acción humana. Los límites del hombre son ya duros como para que se le sumen los de la razón, es

decir, los de una metodología fijada al peso de la sensibilidad y la lógica. La conciencia del hombre, de su existencia, de su capacidad de conocer y actuar puede, pues, rebasar los límites, si explicamos la mente más allá de la definición de la razón ensimismada. La ciencia nos proporciona principios de acción que nos llevan a una sabiduría de virtudes cardinales; pero el hombre conoce una trilogía de virtudes como principios de acción que se dan en el hombre, aunque no nazcan de una ciencia reduccionista de la razón y que con el nombre de virtudes teologales: Fe, esperanza y caridad, se disponen al servicio de una amplitud del entendimiento de la expansión del mecanismo dinámico de la mente (n. 2). Una reflexión sobre el conocimiento del objeto puro que podemos ver tematizado, desde una perspectiva filosófico-histórica, en el estudio de Camille Bérubé ya citado *"De la théologie à la philosophie"*.

La Edad Media no desarrollará propiamente una teoría de la mente desde los postulados de la conciencia y el principio neurofisiológico de la acción; pero comparte problemas y anticipa soluciones que, más tarde, serán lugares de reflexión, y que, quizás, si hubieran sido analizadas desde la perspectiva de una apertura de miras a la propia capacidad humana, podrían aún ser soluciones universalizables. El análisis de la acción humana, a través de la operación de la mente, no nace en san Buenaventura del calor de una taza de café o de la necesidad de poder comprender las disquisiciones propias que nacen de los enunciados "X realiza A", sino de la vivencia auténtica y autenticada de la trascendencia, como principio de acción real en hombres concretos y estructuras sociales de fecundidad irrefutables.