

Sabiduría y Reducción en san Buenaventura: un modelo medieval de comprensión frente a la complejidad

MANUEL LÁZARO PULIDO
Instituto Teológico de Cáceres
mlazarop@buenaventura.jazztel.es

1. Complejidad y pensamiento medieval

La filosofía de la complejidad tiene como base y conoce su primera analogía como marco teórico en la ciencia de la complejidad. Designa un programa de investigación de sistemas no lineales desde la extensión conceptual y el acercamiento interdisciplinario. Su camino se inicia en el terreno de la ciencia y de la naturaleza en la década de los 40 del siglo pasado, a partir del artículo de Warren Weaver titulado «Science and Complexity»¹. Se señalan en este ya clásico trabajo las mecánicas estadísticas que pueden utilizarse para poder dar una explicación relativamente sencilla y de precisión útil a problemas de complejidad organizada (o complejidad en términos actuales) en un número masivo de variables. Es decir, los problemas de la realidad (científicos, biológicos o políticos²) «son demasiados complejos para que se puedan resolver con las antiguas técnicas del siglo XIX»³, pero por contra no han de buscarse soluciones complejas, sino que se pueden simplificar y exigen buscar esa simplicidad⁴. La complejidad en naturaleza se extiende a la tecnología, pero también a la sociedad y sus procesos comunicativos e implican a la filosofía en sus postulados epistemológicos (ciencia) y ontológicos (complejidad) a partir de experimentos lógico-matemáticos e implicaciones antropológicas y éticas –por ejemplo, a partir de simulaciones como los del «Juego de la vida» de John H. Conway de creación de formas complejas de configuración

1 W. Weaver, «Science and Complexity», en *American Scientist*, 36 (1948) 536-544.

2 Algunos estudios de estos temas de la amplísima bibliografía, cf. G. Weng, U. S. Bhalla y R. Iyengar, «Complexity in Biological Signaling Systems», en *Science*, 284 (1999) 92-96; Amaral y otros, «From The Cover: Emergence of complex dynamics in a simple model of signaling networks», en *PNAS (Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States of America)*, 101 (44) (2004) 151-155. P. A. Marquet y otros, «Scaling and power-laws in ecological systems», en *The Journal of Experimental Biology*, 208 (2005) 1749-1769; N. Pearce y F. Merletti, «Complexity, simplicity, and epidemiology», en *International Journal of Epidemiology*, 35 (2006) 515-519.

3 W. Weaver, «Science», *o. c.*, 541.

4 J. Gleick, «*Chaos: Making a New Science*», New York, Viking Press, 1987, 8.

estable⁵-. La actualidad de la complejidad pide un análisis desde los estudios CTS en su mirada interdisciplinaria y su configuración ética⁶. Dos presupuestos, entre otros, podemos extraer del pensamiento complejo: 1) el tratamiento interdisciplinario y pluriparadigmático y 2) la búsqueda de la simplicidad de la complejidad de la realidad que exige modelos epistémicos que respondan a esta exigencia. Estos dos principios de la complejidad científica se han desarrollado en un impulso filosófico a través de la obra de Edgar Morin, quien ha ido mostrando la importancia del abordaje inter-(trans-, multi-)disciplinario de la realidad⁷. La razón ha tendido a realizar un trabajo de análisis, de descomposición metodológica del objeto que cada vez más ha tenido problema en realizar un encuentro entre la razón diseccionadora y el objeto de esta operación. El reto que se plantea Edgar Morin es el de poder superar la dicotomía a partir de una búsqueda unitiva que no implique reducción racional que acabe en la superespecialización. A partir de la complejidad científico-lógica se admiten diversos niveles de lo real que puedan explicar el pensamiento paradójico: lo que parece paradójico en un nivel puede ser complementario en otro nivel.

Salvando las distancias espaciotemporales y conceptuales no podemos reducir el comportamiento de análisis y estructuras mentales complejas a su tematización contemporánea. Vemos en autores clásicos como Leonardo da Vinci o el mismo Newton, una mirada a través de las gafas de la complejidad. En este sentido, quizás también podamos advertir en las dificultades entre dos paradigmas encontrados en el siglo XIII, un analogado al reto de la complejidad.

Efectivamente, el siglo XIII exterioriza con la llegada del pensamiento aristotélico un choque de perspectivas filosóficas que curiosamente han ido invirtiendo su modernidad, al tiempo que ha evolucionado la mirada contemporánea de la filosofía. En el siglo XIII lo moderno es encarnado por el Filósofo, supone una novedad, sobre todo, a partir del terreno de la ciencia extensible al resto de parámetros intelectuales y especulativos que afectan a los mismos cimientos de la razón y la fe que la sustentaba. Pero no hemos de olvidar que este movimiento sísmico nace en la ciencia y, por lo tanto, en la lectura que se realiza del método epistemológico que se perfila en Aristóteles. El método aristotélico, su modelo explicativo, resultaba atractivo porque se mostraba más claro y eficaz a la hora de abordar la realidad desde el análisis lógico y en la lectura de los datos que alimentaban dicho análisis. Los fenómenos naturales son explicados de una forma más compleja

5 El «juego de la vida» una simulación computarizada de la vida celular, gobernado por reglas marcadamente simples que dan lugar a un comportamiento notablemente complejo. Es un autómatas celular bidimensional, ideado en 1970 por el matemático inglés John H. Conway. Siendo bidimensional cada célula está viva (1, negro) o muerta (0, blanco) y cambia su estado de acuerdo con los estados de sus células vecinas y de su propio estado. Se ajusta a tres sencillas reglas fijas que son exactamente estas tres y que señalamos con el fin de entender mejor el juego propuesto teniendo en cuenta un sistema bidimensional: 1) Una célula que esté viva en una etapa (color negro), estará viva en la etapa siguiente, cuando precisamente dos o tres células de entre sus ocho vecinas estén vivas; 2) si están vivas más de tres, la célula muere por superpoblación. Si están vivas menos de dos, la célula muere de soledad y 3) una célula muerta volverá a la vida cuando esté rodeada por exactamente tres células vivas.

6 Cf. C. Mitcham, «Interacciones de complejidades: ciencia, tecnología, sociedad y ética», en *Paradoxa*, 10 (2003) 137-163.

7 Una apuesta que ha orientado su vida profesional, pues no en vano además de su ejercicio investigador como Director de investigación en el CNRS, asumió la codirección del Centre de Etudes Transdisciplinaires de la Ecole Supérieure en Sciences Sociales de Paris, desde 1973 hasta 1989. Cf. E. Morin, *La Méthode*, 6 vols., Paris, Le Seuil, 1977-2004; *La Nature de la nature* (t. 1), 1981; *La Vie de la vie* (t. 2), 1985; *La Connaissance de la connaissance* (t. 3), 1986; *Les Idées* (t. 4), 1996; *L'Humanité de l'humanité* (t. 5), 2001; *L'Éthique complexe* (t. 6), 2004; D. Bougnoux, J.-L. Le Moigne y S. Proulx (dir.), *Arguments pour une méthode. Autour d'Edgar Morin*, Paris, Seuil, 1990; R. Fortin, *Comprendre la complexité. Introduction à La Méthode d'Edgar Morin*, Québec, Presses de l'Université Laval – Ed. d'IQRC, 2005.

con la nueva ciencia⁸; la filosofía, por su parte, parece tener un camino más seguro. Al ya conocido Aristóteles lógico, se le suma, así, un Aristóteles científico, naturalista, que basa sus razonamientos en la demostración y la deducción.

Frente a este nuevo pensamiento se extiende una tradición filosófica de corte platónico que había ido impregnando la explicación de la realidad utilizando métodos propios y objetivos más extensos que el desvelamiento a partir de la naturaleza. Arquetipo acabado de este pensar es san Buenaventura que propone la búsqueda de la sabiduría y la técnica de la *reducción* como modelo medieval de comprensión frente a la complejidad en un sentido más metafísico que dialéctico (cuya vertiente culminará en la metodología cartesiana), desde la perspectiva de la integración (la sabiduría).

Aunque en las aulas se intentará conjugar el pensamiento platónico y agustiniano con los nuevos esquemas transmitidos por las traducciones de la obra de Aristóteles⁹, el ensayo no fue fácil de asimilar, así lo atestiguan tanto las condenas universitarias, como los testimonios, por ejemplo el de san Buenaventura, que rompe su habitual silencio biográfico para expresar lo que le turbaron anteriormente las afirmaciones aristotélicas en su periodo estudiantil¹⁰. Así que el maestro franciscano propondrá un entendimiento de la realidad desde un esquema integrador de realidades, que huya de las simplificaciones de la una lectura de la ciencia naturalista, que se mostraba efectiva en una descripción lineal de la realidad y la naturaleza, pero totalmente limitada y abortada a cualquier ensayo estructural de la realidad que naciera de un abordaje más amplio del ejercicio de la razón y de la especulación. El horizonte del hombre desde la perspectiva explicativa lineal se muestra insuficiente para comprender la total realidad, que exige de nosotros un ejercicio de búsqueda auténticamente sapiencial (integrador de enfoques multidisciplinares, que en la época son los naturales, filosófico-metafísicos, éticos, espirituales y teológicos).

2. La utilización de la técnica medieval de la *Reductio* en san Buenaventura¹¹

La utilización de la técnica de la *reductio* se remonta a la filosofía griega desde Platón, teniendo en sí una larga trayectoria que ha pasado por etapas epistemológicas, lógicas, metafísicas y fenomenológicas, y que han afectado a la misma definición del término y su expresión técnica. Podríamos definir la reducción que despliega san Buenaventura como clásica, culminando el camino de enriquecimiento precedente y ofreciéndose como inspiradora de las lecturas históricas y sistemáticas explotadas de modo especial por el idealismo filosófico y sus lecturas teológicas.

San Buenaventura no es original en la utilización de la reducción, ni tampoco es el único que en su tiempo utilizaba dicha técnica. Buena prueba de esta técnica la podemos ver en su vertiente argumentativa lógico-dialéctica, en las célebres vías del Doctor Angélico. Sin embargo, lo que sí

8 Cf. T. Gregory, «L'idea di natura nella filosofia medievale prima dell'ingresso della fisica di Aristotele. Il secolo XII», en AA. VV., *La filosofía della natura nel Medioevo. Atti del Terzo congresso internazionale di filosofia medievale. Passo della Mendola (Trento), 31 agosto - 5 settembre 1964*. Milano, Milano, Società editrice Vita e pensiero, 1966, 27-66.

9 Cf. L. Bianchi (dir.), *La filosofía nelle università: secoli XIII-XIV*, Florencia, La Nuova Italia, 1997.

10 La afirmación aristotélica motiva la presencia de uno de los raros apuntes biográficos que encontramos en san Buenaventura: «*Audivi, cum fui scholaris, de Aristote, quod posuit mundum aeternum; et cum audivi rationes et argumenta, quae fiebant ad hoc, incepit concuti cor meum et incepit cogitare: quomodo postest hoc esse?*» (S. Buenaventura, *De decem praec.*, col. 2, n. 28: V, 515).

11 No existe mucha bibliografía sobre la utilización de esta técnica medieval en el pensador franciscano, si bien disponemos de un buen estudio en G. -H. Allard, «La technique de la «*reductio*» chez Bonaventure», en *Commissionis Internationalis Bonaventurianaed (ed.), S. Bonaventura 1274-1974. Volumen commemorativum anni septies centenarii a morte Bonaventurae Doctoris Seraphici*, Grottaferrata (Roma), Collegio S. Bonaventura, 1973, 395-416.

vemos en san Buenaventura es una preferencia, que no exclusividad, por realizar un uso marcadamente metafísico de resonancias vitales y místicas de dicha técnica; utilización que ilumina la posterior extensión conceptual y metodológica a los problemas éticos, físicos y epistemológicos, comprendidos la clasificación que hace de las ciencias.

La pregunta por la realidad exige una comprensión metafísica de la misma y un acercamiento cognoscitivo e inteligible de su profunda radicalidad. En términos reductivos significa que se exige un primer acercamiento lógico-dialéctico para realizar una segunda profundización metafísica acorde con la anterior. La propuesta que subyace es la inquietud filosófica sobre la comprensión de la diversidad que manifiesta el mundo a los hombres, su aparente dispersión, y su indigencia e inconsistencia derivada de la falta de simplicidad, en fin, la complejidad mostrada a nivel de dinamismo espaciotemporal, físico y ontológico. El Seráfico no concibe una serie de causas lineales explicativas como suficientes para dar respuesta adecuada y considera que el abordaje más seguro pasa por realizar una lectura de la realidad en su complejidad y diversidad de planos mediante una técnica que sea capaz de implicar un movimiento que vaya de lo imperfecto a lo perfecto, de la división a lo indivisible, de lo diverso a lo único... A esa tarea puede contribuir la técnica de la *reductio*. Como hemos dicho con anterioridad, san Buenaventura apostaba por una técnica de gran calado y muy conocida en su época. La reducción había sido desarrollada y enriquecida desde la formulación procedimental lógico-epistemológica de Platón a través de los siglos, primero en la antigüedad tardía –destacando la introducción de Calcidio y el desarrollo neoplatónico de la técnica de Proclo¹²– y, posteriormente, en la Edad Media.

En el periodo medieval destacó la utilización de Juan Escoto Eriúgena que supo armonizar distintas tradiciones metafísicas venidas del mundo pagano y cristiano, sobresaliendo la síntesis operada entre neoplatonismo y cristianismo en sus vertientes latina y griega. En lo que respecta a la *reductio* es conocida su división de las cuatro partes de la dialéctica traducidas al latín del griego como: *divisoria*, *definitiva*, *demonstrativa* y *resolutiva*¹³. Si bien los diversos términos se relacionan entre sí, sin embargo podemos establecer una bivalencia en la disciplina dialéctica: la divisoria y la resolutiva. El primer momento (divisoria) constituye el par división-demostración. Se divide lo uno en lo múltiple desde arriba hasta abajo y se da a conocer lo oculto (apodóctico). El segundo momento (resolutiva) está compuesto por el par resolución-definición (definitoria). La resolución trae a sí desde los elementos múltiples o compuestos a lo simple, por eso «reduce a la unidad los máximos géneros, por lo que recibe el nombre de reductiva o rediviva»¹⁴, al modo como la definición que *reduce* lo múltiple a lo uno. Ambos movimientos pares se emparejan, a su vez, en modo contrario. Lo inverso de la división es la definición y de la demostración lo es la resolución. La

12 Cf. Sobre la vinculación de la técnica a las matemáticas M. Schmitz, *Eulids Geometrie un ihre mathematiktheoretische Grundlegung in der neuplatonischen Philosophie des Proklos*, Würzburg, Königshausen und Neumann, 1997; R Alvira, «Unidad y diversidad en el neoplatonismo cristiano», en *Anuario Filosófico*, 33 (2000) 29-41.

13 J. Escoto Eriúgena, *De divina praedestinatione*, c. 1, n. 1, PL 122, 358: «*Quae dum multifariam, diversisque modis dividatur, bis binas tamen partes principales ad omnem quaestionem solvendam necessarias habere dignoscitur, quas Graecis placuit nominare διαρετικῆ, ὀριστικῆ, ἀποδεικτικῆ, ἀναλυτικῆ easdemque latialiter possumus dicere: divisoriam, definitivam, demonstrativam, resolutivam*». [PL = *Patrologiae cursus completus. Series Latina*, dirigido por J. -P. Migne, 221 vols., Paris, 1841-1864].

14 J. Escoto Eriúgena, *Exposiciones super hierarchiam caelestem*, c. 7, n. 2, PL 122, 184-185: «...ἀναλυτικῆ vero ex adverso sibi positae partis divisiones ab individuis sursum versus incipiens, perque eosdem gradus, quibus illa descendit, ascendens, cumvolvit et colligit, easdemque in unitatem maximorum generum reducit; ideoque reductiva dicitur seu rediviva».

reducción es una lectura de una realidad que se admite en su complejidad, pero a la que se aborda no en el análisis de casos, sino desde la búsqueda de su simplicidad estructurante.

La enumeración de las partes de la dialéctica conlleva una comprensión epistemológica y metafísica. Desde el primer punto de vista, el discurso dialéctico comprende dos momentos complementarios: a la resolución le sigue la división. El entendimiento seguiría el camino de lo concreto a lo abstracto, para después proceder de lo abstracto a lo concreto. Desde el segundo punto de vista, una vez que la dialéctica desvela en discurso apofántico la realidad como ciencia que nos prepara para las demás cosas¹⁵, entonces podemos iniciar la comprensión de la realidad y su dinamismo. Cercano al movimiento procesional en tres momentos del neoplatonismo anterior, en especial de Proclo: permanencia (*Moné*), procesión (*Próodos*), y conversión (*Epistrophé*)¹⁶, y revitalizando la doctrina dionisiana de origen neoplatónico de la *próodos* emanante y *epistrophé* ascendente¹⁷, el irlandés afirma la procesión de los seres que descienden del Creador (*exitus*) y de retorno hacia la unidad del Creador (*reditus*).

El desarrollo medieval de la parte dialéctica no impide un olvido de la reducción, pero sí que impulsa la confianza cada vez más desmedida por una razón eminentemente argumentativa, que desembocaba –según algunos autores, como san Pedro Damiano¹⁸, alertaban– en un excesivo intelectualismo, precedente de un racionalismo incapaz de captar la realidad en su más variada presentación: física, metafísica, filosófica, racional, mística, teológica....

San Buenaventura es un intelectual, un profesor, pero también un franciscano. Sabía mejor que nadie que el contexto en el que se desenvuelve el hombre es extremadamente complejo, al menos a los ojos de la cotidianidad. De ello aprendió en la elaboración de los escritos académicos –tesis, antítesis...–, del ejercicio de la responsabilidad eclesial, sobre todo, como General de la Orden Franciscana –diversidad de criterios interpretativos sobre el quehacer y forma de ser de la Orden–, y como discípulo de san Francisco –donde apreció la belleza de la diversidad creada–. Pero junto a esta mirada compleja de la realidad, también consideró la posibilidad de una mirada no lineal y la respuesta desde y en la sencillez: el método escolástico llevaba a la conclusión y la solución; la Orden conocería con él un ensayo de unificación («voluntad de centralización»¹⁹) en

15 «*Nihil aliud est scientia, nisi rerum, quae sunt, intelligentia*», (J. Escoto Eriúgena, *De divina praedestinatione*, c. 10, n. 3, PL 122, 394).

16 P. García, *Plotino (204/5-270)*, Madrid, Ed. del Orto, 2001, 48. Cf. V. Dzohadze, «La dialettica di Plotino», en *Plotino e il neoplatonismo in Oriente e Occidente. Atti del convegno internazionale sul tema: Plotino e il neoplatonismo in Oriente e in Occidente*, Roma, 5-9 ottobre 1970, Roma, 1974, 91-108; V. Verra, *Dialettica e filosofia in Plotino*, Milano, Società editrice Vita e pensiero, 31993.

17 Pseudo-Dionisio, *De caelesti hierarchia*, lib. 1, c. 1, en PG 3, 120-121: «toda procesión (*próodos*) que, bajo la moción del Padre, revela su luz cuando nos visita generosamente, en el retorno, a título de potencia unificante, suscita nuestra tensión hacia lo alto y nos convierte haciéndonos volver (*epistréfei*) a la unidad y a la simplicidad deificante del Padre que a todos reúne». [PG = *Patrologiae cursus completus. Series Graeca*, dirigido por J. –P. Migne, 161 vols., París, 1857-1866.].

18 San Pedro Damiano, *De divina omnipotentia in reparatione corruptae et factis infectis reddendis*, c. 5, PL 145, 563: «*Et quia inter rudimenta discentium vel artis humanae nullam apprehendere peritiam, curiositatis suae nubilo perturbant puritatis ecclesiasticae disciplinam. Haec plane quae ex dialecticorum, vel rhetorum prodeunt argumentis, non facile divinae virtutis sunt aptanda mysteriis; et quae ad hoc inventa sunt, ut in syllogismorum instrumenta proficiant, vel clausulas dictionum, absit, ut sacris legibus se pertinaciter inferant et divinae virtuti conclusionis suae necessitates opponant. Quae tamen artis humanae peritia, si quando tractandis sacris eloquiis adhibetur, non debet jus magisterii sibimet arroganter arripere; sed velut ancilla dominae quodam famulatus obsequio subservire, ne si praecedit, oberret, et dum exteriorum verborum sequitur consequentias, intimae virtutis lumen et rectum veritatis tramitem perdat*».

19 Th. Desbonnets, *De la intuición a la institución. Los franciscanos*, Oñati, Aranzazu, 1991, 161.

las Constituciones de Narbona; y la belleza de la diversidad creatural unificada en su ser reflejo de la Trinidad. He ahí la simplicidad franciscana: a san Francisco le bastaba el hermano sol y la hermana luna para comprender la inmensidad y complejidad del mundo, para contemplar a Dios. Esta mirada necesita de una actitud interior, pero ha de ser expresada en una metodología y una lectura múltiple de la realidad.

A partir de las fuentes del neoplatonismo medieval, de la inspiración de la Orden, del nuevo desafío de la razón dialéctica y las consecuencias interpretativas de Aristóteles, san Buenaventura va a desarrollar todo el arsenal de las autoridades y las armas intelectuales de las que dispone, en aras a una simplicidad omnicomprendiva del mundo (auténtica sabiduría).

Una de ellas será la técnica metodológica de la *reductio* de la que el Seráfico extrae, sobre todo, su versión más metafísica. El Maestro franciscano utiliza la *reductio* en general en toda su obra y se deja ver de modo especial en el *Itinerarium mentis in Deum*²⁰ y el *De reductione artium ad theologiam*²¹. En la primera de las obras se nos proponen siete escalones de ascenso y reducción a través de las creaturas hasta la similitud del alma humana con Dios por Jesucristo crucificado; una ascensión hacia el éxtasis místico superador de cualquier comprensión meramente racionalista de un fenómeno que excede toda comprensión simplista. En la segunda, la estructura reductiva anunciada en el título sigue el método escolástico, en el que, una vez establecido que cada ciencia tiene su objeto particular (*divisio*), se culmina afirmando su unificación, a través de la teología, en la Escritura como expresión en el corazón humano de la sabiduría divina de la que el conocimiento de la verdad y su bondad es deudor. Se muestra en estas obras el desplazamiento que opera la reducción: supone ir de lo posterior a lo anterior²², de lo divisible a lo indivisible, de lo imperfecto a lo perfecto, de lo incompleto a lo completo.

La reducción se realiza a algo en dos sentidos: al principio o al término. Reducir al principio es atender al origen abstracto con el entendimiento llegando a la unidad hipostática, en último término al Dios inaccesible. Hacerlo al término implica hacerlo a lo que precede al entendimiento, al origen²³. Lo interesante de este movimiento que se opone a la demostración, es que no se trata de un ir y venir, sino de un movimiento centrífugo que dirige al medio²⁴.

Este desplazamiento ascendente de la reducción en san Buenaventura implica una comprensión en niveles significativos y ontológicos de la realidad que permiten explicar las diferencias operadas. La realidad diversa está relacionada, las diferencias no se conciben, de modo que todas las entidades entre sí se conectan significativa y ontológicamente. San Buenaventura realiza una escala de los seres creaturales –vestigio, imagen y similitud²⁵– donde se representan las distintas realidades en su perfección y proporción. En el *Itinerarium mentis in Deum* se propone este camino al hombre con el fin de alcanzar la unidad divina. El itinerario intelectual parte de las creaturas imperfectas, para ir escalando perfectivamente hacia la excelencia del Bien de Dios, y el hombre puede hacerlo sabiendo

20 San Buenaventura, *Itinerarium mentis in Deum* [Itin.]: V, 296-313. Seguimos la edición crítica: *Opera Omnia ed. studio et cura PP. Collegii a S. Bonaventura ad plurimus codices mss. emendata, anecdotis aucta, prolegomina scholiis notisque illustrata*, 10 vols., Quaracchi, 1882-1902.

21 San Buenaventura, *De reductione artium ad theologiam* [RAth.]: V, 319-325.

22 San Buenaventura, *In tertium librum sententiarum*, d. 1, a. 2, q. 3, concl.: III, 29. El comentario a las sentencias de Pedro Lombardo [= n. de volumen y Sent.].

23 San Buenaventura, *I Sent.*, d. 26, a. un., q. 3 concl.: I, 458.

24 San Buenaventura, *II Sent.*, d. 33, a. 3, q. 1 ad 5: II, 794: «Unde sicut in moribus documentum est, quod qui vultu ab uno extremorum pervenire ad medium, quasi debet declinare ad aliud extremum».

25 San Buenaventura, *Quaestiones disputatae de scientia Christi* [SChr.], q.4, concl.: V, 24: «Omnis creaturae est vestigium, quae est a Deo; omnis est imago quae cognoscit Deum; omnis et sola est similitudo, in qua habitat Deus».

leer las creaturas en un camino en el cual la *reductio* le proporciona la herramienta necesaria, sino la única. El hombre en cuanto imagen está convocado a la unión, a la similitud con Dios, desde un recorrido desde sí mismo. La *reductio* opera en el entendimiento que posee el hombre de que la naturaleza (imagen) puede ser superada en la gratitud (similitud).

La ascensión de la reducción bonaventuriana se ve favorecida por la superposición de planos ontológicos y significativos de la realidad. Junto al plano del ser, de la cosa, de la *res*, del fundamento de la realidad, es decir, de su *quidditas*, se desarrolla la *significatio*. Como afirma Chenu: «En toda su cultura, la Edad Media es la edad del símbolo, tanto y más que la de la dialéctica»²⁶.

La realidad plural se manifiesta de forma múltiple, su lectura es sinfónica, de modo que el mundo es un libro, una partitura divina²⁷. Lo real se muestra de forma física, pero también deforme, por lo que la lectura del mundo exige no sólo una ciencia física, sino una lectura metafísica y teológica. Estas lecturas no dependen solo de cuadros hermenéuticos del sujeto cognoscente, sino que dependen de la misma complejidad de la realidad que suma a su estructura física, una estructura simbólica.

San Buenaventura rescata de nuevo el neoplatonismo en su lectura dionisiana, esta vez, a propósito del pensamiento simbólico; pero a través de la lectura que la escuela de San Víctor hace de la teología simbólica de Escoto Eriúgena. El filósofo irlandés había dado ya un paso en la publicidad de las teorías simbólicas del Pseudo-Dionisio, tomando los esquemas del Areopagita entiende el mundo creado como una teofanía²⁸. En la abadía se superan las diatribas y disyuntivas de las lecturas dialécticas y metafísicas, esencialistas y simbólicas, incidiendo en la posibilidad de la conjunción entre la perspectiva de la ciencia y de otras lecturas no racionalistas de la realidad. En San Víctor, centro intelectual de enorme importancia, se profundiza, en consonancia con la lectura que desde la Escuela de Chartres se realizaba de los comentarios del *Timeo* de Calcidio, la recuperación de la ordenación de la naturaleza a las creaturas y la armonización del microcosmos con el macrocosmos. Se rescata la percepción formal del mundo como modo de descubrimiento de lo oculto más allá de lo visible²⁹. Así lo expresa Hugo de San Víctor al definir el símbolo como expresión de la realidad invisible³⁰ mostrando las creaturas también como teofanía³¹.

Esta lectura simbólica aparece de modo evidente en la segunda parte del *Breviloquium*, titulada «El mundo creatura de Dios», donde estudia en doce capítulos el mundo creado presentándolo

26 M.-D. Chenu, *La théologie au douzième siècle*, Paris, Cerf, 1954, 161.

27 El mundo se constituye en una auténtica armonía, en un *Cántico a las creaturas*. Cf. M. Lázaro, «La cosmología bonaventuriana: visión franciscana del hombre y del mundo», en *Naturaleza y Gracia*, 44 (1997) 67-95.

28 J. Escoto Eriúgena, *De divisione naturae*, l. 5, 26Mag, PL 122, 919: «*Theophanias autem dico et visibilium et invisibilium species, quarum ordine et pulchritudine cognoscitur Deum esse, et invenitur non quid est, sed quia solummodo est, quoniam ipsa Dei natura nec dicitur nec intelligitur, superat namque omnem intellectum lux inaccessibilis*». Al respecto cf. J. M. Alonso, «Teofanía y visión beata en Escoto Eriúgena», en *Revista Española de Teología*, 10 (1950) 361-389; 11 (1951), 255-281; T. Gregory, «Note sulla dottrina delle «teofanie» in Giovanni Escoto Eriúgena», en *Studi mediavali*, 3 (1961) 75-91; J. Trouillard, «Erigène et la théophanie créatrice», en J. J. O'Meara y L. Bieler (eds.), *The mind of Eriugena. Papers of a Colloquium*, Dublín, Irish University Press, 1973, 98-113; Id., *Manifestation et révélation*, París, 1976, 15-39; O. F. Bauchwitz, «La naturaleza como clamor de silencio: la doctrina de la teofanía según Eriúgena», en *Revista Española de Filosofía Medieval*, 8 (2001) 205-217.

29 Cf. M. -Th. d'Alverny, «Le cosmos symbolique du XIIe siècle», en *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge*, 20 (1953) 31-81.

30 Hugo de San Víctor, *Expositio in hierarchiam coelestem S. Dionysii Areopagitae*, lib.3, exp., PL 175, 960: «*Symbolum, collatio videlicet, id est coaptatio visibilium formarum ad demonstrationem rei invisibilis propositarum*».

31 Hugo de San Víctor, *De theophania multiplici*, I, 63, PL 177, 518: «*Theophania est apparitio divina. Ipsa est similitudo divina, in qua apparet et manifestatur Deus. Si quis omnem creaturam theophaniam dixerit, non errabit*».

como un libro abierto³². El camino a seguir, bajo la inspiración de Hugo de San Víctor, es de una gradación de los entes. De este modo, los seres creados encuentran su significación de modo paradigmático en la presencia de Dios en sí mismos. La misma disposición del cosmos es un *rerum universitas*, un camino hacia Dios como huella y sombra de la realidad fundante y ejemplarizante. San Buenaventura, en fin, retoma el simbolismo para su concepción del mundo utilizando, de nuevo, la tradición dionisiana en su lectura medieval, de la que ya había tomando varios elementos como la noción de jerarquía y el doble camino de emanación y participación (*egressus-regressus*) en la comunicación existente entre el Creador y la creatura presentes en la *reductio*.

En fin, la reducción es un método que no ha de confundirse con una comprensión reductiva de las cosas, sino que es un procedimiento resolutivo sobre las realidades diversas: un modelo para «pensar las cosas teológicas, metafísicas, místicas, morales, físicas e epistemológicas»³³. Y es que nos encontramos ante una subida hacia la unidad que no tiene como horizonte la ciencia, sino la sabiduría. La sabiduría oculta que desvela la *reductio* ilumina el quehacer de la ciencia. Podemos concluir que el horizonte del conocimiento humano no es la parcialidad, sino la sabiduría.

3. Horizonte sapiencial del conocimiento humano

La reducción se opera en las diversas realidades y también en la comprensión y clasificación de las ciencias. Por una parte, se puede observar una progresión ascendente en las ciencias en virtud de la amplitud de sus objetos de estudio. Así, a modo de ejemplo, ajustándonos a la física podemos seguir una triple función si seguimos los principios resolutivos, en virtud de los principios naturales que se investiguen. Ciertamente, la realidad en cuanto materia tiene múltiples facetas y una ciencia no es suficiente para poder estudiarla, ¿cómo entender la materia en sus múltiples facetas con una sola ciencia y perspectiva?, ¿cómo observar y hablar de la materia angélica solo con la física natural? La respuesta necesita de un entendimiento más amplio de lo que implica la noción de materia y supone ir más allá de una lectura unívoca de la misma. A su vez, entraña una definición de la ciencia que sea amplia y gradual. La física natural o inferior considera la generación y corrupción de la materia; por su parte la física universal o superior considera la materia móvil en cuanto al lugar o la forma; por último la metafísica considera todo ente y, por lo tanto, la naturaleza de todo ente en su acto de ser y existir³⁴. De modo que existen diversas ciencias que operan en virtud de un objeto de estudio que las orienta.

32 Este tema del libro nos lo explicita san Buenaventura en otra obra de modo clarísimo y diáfano: «un triple testimonio nos viene según el triple libro, que es el libro de las creaturas, el libro de la escritura, y el libro de la vida. El primer libro, que es libro de la naturaleza, es llamado primero, ya que es el primero que recibe nuestros sentidos...Así cada creatura o es vestigio de Dios, si es de naturaleza corporal, o es imagen de Dios si es de naturaleza intelectual...» (*Quaestiones disputatae de mysterio Trinitatis [MTr.]*, q.1, a.2 concl.: V, 54). La obra clásica sobre el tema bonaventuriano del libro, cf. W., Rauch, *Das Buch Gottes. Eine systematische Untersuchung des Buchbegriffes bei Bonaventura*, Munich, 1961; Id., «Liber», en J. --G., Bougerol (ed.), *Léxique. Saint Bonaventure*, París, Ed. Franciscaines, 1969, 91-92; O. González, *Misterio trinitario y existencia humana*, Madrid, Rialp, 1966. Interesante resulta el estudio de O. Todisco, «*Verbum divinum omnis creatura*. La filosofía del lenguaje di S. Bonaventura», en *Miscelánea Franciscana*, 93 (1993) 149-198; en él, el autor encuentra como «esta significación bonaventuriana resacralizadora se opone a la desacralización operada por Aristóteles» (178-179); cf. 178-194.

33 G. --H. Allard, «La technique», *o. c.*, 396.

34 San Buenaventura, *II Sent.*, d. 3, a. 1, q. 3, concl: II, 97.

El horizonte teórico es el de la «*sapientia christiana*» que significa un esfuerzo de síntesis que desarrolla la idea de sabiduría de san Agustín³⁵ y bebe de los esfuerzos de Anselmo, Bernardo, los Victorinos, Alejandro de Hales y la Escuela Franciscana de París; motivados, en última instancia, tanto en la fuerza de la tradición, como en el «combate» frente al aristotelismo.

La ciencia muere así en la sabiduría. Siguiendo los pasos de san Gregorio Magno³⁶, el Pseudo-Dionisio³⁷ y un texto atribuido a san Bernardo³⁸, el Seráfico entiende que el conocimiento de la verdad adquiere estatuto de sabiduría cuando apunta al amor³⁹. No podemos pedir a san Buenaventura una lectura interdisciplinaria, ni mucho menos, pero sí que podemos observar una trascendencia de las ciencias en virtud de la sabiduría, un horizonte sapiencial integrador de diferentes enfoques inteligibles y vitales.

Lo que se caracteriza como complejidad no puede ser vislumbrado por el pensamiento medieval en los términos actuales. San Buenaventura reconoce que es necesario un modo de conocer y entender complejo⁴⁰; el hombre a diferencia de Dios aspira a la simplicidad, pero ha de usar la complejidad⁴¹. La utilización de diversas técnicas de conocimiento de lo complejo en diversos planos es conocimiento análogo hacia la simplicidad divina. La *reductio* es un modelo lógico-epistemológico y metafísico de acceso a la realidad que en san Buenaventura estructura una diversidad de planos de los seres –ontología, procesión de seres y teología simbólica– en busca de la simplicidad que se refleja, a su vez, en la pluralidad de accesos al conocimiento que no sólo descansa en la ciencia natural, sino que busca la sabiduría. La respuesta aristotélica de la realidad subrayará la parte demostrativa y la lectura desde una razón –cada vez más especializada en la argumentación y la parte analítica– que abortan al hombre de la comprensión plural de los seres y de la vuelta del espíritu a la simplicidad metodológica. El olvido del retorno que suponía la *reductio* será realmente decisivo en la comprensión lineal que la razón científica y su correlato filosófico realizarán del mundo. Descuido que en palabras, conceptos y paradigmas muy distintos, ya ha ensayado de recuperar el pensamiento complejo actual. No entendemos el pensamiento complejo solo desde la interpretación de Edgard Morin, pues hay otras reflexiones a partir de la complejidad. Pero aún lejos del neo-ateísmo del filósofo francés, su mirada a la realidad compleja y la nada, se asemeja al reto de san Buenaventura, enfrentarse a la nada existencial y la nada ontológica. Sucede que la técnica de la *reductio* puede rescatar del olvido intelectual y real las realidades que parecen incapacitadas para su similitud. Cuerpo, nada, error, devenir... realidad que no significa (la llamada en el mundo medieval *regio disimilitudinis*) tienen en la técnica una salida a partir de la participación. Eso sí, la complejidad de san Buenaventura y la reducción tienen una lectura teológica que permite realizarla: eliminándola sólo nos queda materia, insatisfacción material... soluciones complejas.

35 Cf. E. Rivera de Ventosa, «El agustinismo medieval en perspectiva histórica», en *Ciudad de Dios*, 200 (1987) 511, y C. Bérubé, *De la philosophie à la sagesse chez saint Bonaventure et Roger Bacon*, Roma, Instituto storico dei cappuccini, 1976.

36 S. Gregorio Magno, *Moralia in Job*, vers. 4, c. 32, n. 44, *PL* 75, 547.

37 Pseudo-Dionisio, *De divinis nominibus*, c. 7, § 1, *PG* 3, 865-868.

38 Realmente, siguiendo a PP. editoriales de Quaracchi, la cita es de Guillelmus Abbas, *Tractatus de natura et dignitate amoris*, c. 2, n. 3, *PL* 184, 382. Cf. Las citas en *III Sent.*, d. 35, a. un., q. 2 fund. 2-4: III, 773. La precisión de los PP. editores en III, 596, nota 7.

39 *III Sent.*, d. 35, a. un., q. 2 concl.: III, 774. Cf. C. del Zotto, «Sapienza come amore nel Dottore Seráfico», en *Doctor Seraphicus*, 33 (1986) 29-58.

40 San Buenaventura, *III Sent.*, d. 24, a. 2., q. 1 concl.: III, 517: «(...) et ita complexum et incomplexum no faciunt diversitatem a parte rei comprehensae, sed a parte modi comprehendendi (...) Complexum enim et incomplexum non dicunt variationem a parte rei, sed solum a parte modi».

41 Cf. San Buenaventura, *I Sent.*, d. 41, a. 2, q. 1 concl.: I, 737.