

EL ASCENSO CONTEMPLATIVO FILOSÓFICO Y MÍSTICO SEGÚN EL *ITINERARIUM MENTIS IN DEVM* DE SAN BUENAVENTURA

Intentamos referirnos aquí principalmente a la contemplación del Ser y a la contemplación del Bien en el *Itinerarium mentis in Deum*, ocupándonos del libro tal vez más cercano al *De triplici via*, que ha sido objeto de un artículo anterior¹.

El *Itinerario de la mente a Dios* tiene un orden muy preciso en la formulación del tema de los capítulos. Muestra de modo sintético el retorno del hombre a su Creador por medio de *toda* la realidad. El tratado tiene una formalidad de consideración última propiamente *teológica*. Sin embargo, en su interior, presenta una fina distinción de modos de conocer que tiene el notable valor de surgir directamente de la diversidad de las realidades contempladas en el camino hacia Dios². La filosofía como tal está más presente en el *Itinerario*, explícitamente, que en la obra anteriormente analizada. De ella tendremos principalmente cuenta en la presente consideración.

Nos ocuparemos de este libro principalmente desde el punto de vista de la temática los tres últimos capítulos, referentes a la unidad de Dios captada en el Ser, a la Trinidad en el nombre de Bien, y a la transformación de la mente en Dios por la operación mística.

Una visión de conjunto de todos los capítulos, nos dará, sin embargo, una idea de su ritmo profundo y de su diferencia respecto del *De triplici via*. He aquí la lista: — Capítulo primero: Grados de la subida a Dios y especulación de Dios por sus vestigios en el universo.

— Capítulo segundo: Especulación de Dios en los vestigios que hay de El en este mundo sensible.

— Capítulo tercero: Especulación de Dios por su imagen impresa en las potencias naturales.

— Capítulo cuarto: Especulación de Dios en su imagen reformada por los dones gratuitos.

— Capítulo quinto: Especulación de la unidad de Dios por su nombre primario, que es el Ser.

¹ Cfr. I. ANDEREGGEN, «Contemplación filosófica y contemplación mística en San Buenaventura»: *Sapientia* LI (1996) 485-503.

² Cfr. A. PIERETTI, «L'«Itinerarium» di S. Bonaventura come ermeneutica ontologica»: *Rivista di Filosofia Neoscolastica* LXXIX (1987) 313-320, aquí 320: «Come tale, l'«Itinerarium» costituisce un'ermeneutica ontologica, cioè un modo di prendere coscienza e quindi di rendere conto della natura degli enti, riguardandoli nel loro rapporto di dipendenza dall'essere sommo che è Dio Nella prospettiva bonaventuriana però è anche e principalmente un'ermeneutica della condizione esistenziale dell'uomo».

— Capítulo sexto: Especulación de la beatísima Trinidad en su nombre, que es el bien.

— Capítulo séptimo; Exceso mental y místico en el que se da descanso al entendimiento, transformándose totalmente el afecto en Dios a causa del exceso mental³.

Mientras que en el *De triplici via* la organización general era circular o helicoidal, como en una visión contemplativa que abraza desde lo alto todas las etapas y formas de la misma contemplación, en este libro el cuerpo de la estructura es claramente ascendente⁴. Desde las ínfimas participaciones de Dios que sin embargo lo muestran, hasta la altísima unión personal con Él. Se encuentra, a pesar de ello, germinalmente, el núcleo del eminente método desarrollado en el tratado *De la triple via*.

Antes de proceder a la consideración del Ser y del Bien, y del modo para llegar a contemplarlos será útil indicar algunas ideas principales que surgen del prólogo de San Buenaventura:

1. La obra representa el ejercicio, desde el comienzo, del método de la apropiación, en unidad entre el aspecto objetivo y el subjetivo. «In principio primum Principium...».

2. El Fin está presente desde el principio, porque *es* el Principio. «Exuperat omnem sensum».

3. La consideración última es por tanto formalmente teológica.

4. Comenzando por la experiencia vital de San Francisco (y la propia), se propone dilucidar, sea la naturaleza de la contemplación («dum mente tractarem aliquas mentales ascensiones in Deum»), sea el camino para llegar a ella («in contemplando et viam, per quam pervenitur ad eam»).

5. Este camino pasa por el amor (no es idéntico con el amor, como traduce la versión castellana, pues de este modo se lo reduciría al orden natural): «via autem non est nisi per ardentissimum amorem Crucifixi».

6. El amor abre la puerta al camino por etapas que lleva a entrar en Dios. Por eso el amor es absorbente. Es el comienzo del *estar en Dios*.

7. El amor es el amor de Cristo crucificado: «usque ad Deum, ad quem nemo intrat recte nisi per Crucifixum».

8. En el camino que va hacia Dios el amor «dispone» por el deseo. El deseo inicia de doble modo: *a)* afectivamente, y *b)* especulativamente.

Los dos modos implican la dinamicidad de la conversión al Principio que es Fin (al Padre). Podemos encontrar desde ahora, pues, el rastro de la misión del Espíritu

³ «Incipiunt capitula. Primum capitulum: De gradibus ascensionis in Deum et de speculatione ipsius per vestigia eius in universo. Secundum capitulum: De speculatione Dei in vestigiis suis in hoc sensibili mundo. Tertium capitulum: De speculatione Dei per suam imaginem naturalibus potentiis insignitam. Quartum capitulum: De speculatione Dei in sua imagine donis gratuitis reformata. Quintum capitulum: De speculatione divinae unitatis per eius nomen primum, quod est esse. Sextum capitulum: De speculatione beatissimae Trinitatis in eius nomine, quod est bonum. Septimum capitulum: De excessu mentali et mystico, in quo requies datur: intellectui, affectu in Deum per excessum totaliter transeunte».

⁴ Cfr. A. PIERETTI, «L'«Itinerarium» di S. Bonaventura come ermeneutica ontologica», 315: «La ricerca della verità dunque è inscritta in una situazione ermeneutica. L'«Itinerarium» perciò, più che un cammino verso la verità, è un ritorno ad essa, un porsi in condizione tale che si manifesti».

Santo y del Hijo en el deseo y la noticia: «No está dispuesto de algún modo para las contemplaciones que conducen a los excesos mentales si no es, como Daniel, varón de deseos. Los deseos en nosotros se inflaman doblemente: por el clamor de la oración que hace rugir desde el gemido del corazón, y por el fulgor de la especulación, por la cual la mente se convierte directísima e intensísimamente a los rayos de luz»⁵.

9. La profundización de tipo subjetivo está unida dinámicamente con la de tipo objetivo; por eso señala Buenaventura en el mismo prólogo, de modo más intensamente existencial, que la elevación luminosa hacia lo inteligible y hacia lo divino, si no va acompañada de una transformación vital, puede tener un efecto destructivamente negativo: «No sea que suceda que por la misma especulación de los rayos caigas en tinieblas más espesas»⁶.

La estructura admirable del *Itinerarium* corresponde a las ideas explicitadas en el prólogo. En primer lugar, toda la realidad en todas sus manifestaciones muestra a Dios, especialmente en su *orden dinámico* interno (capítulo primero). He aquí algunas ideas principales de este capítulo. La *beatitudo*, la felicidad, consiste en la fruición del bien. Ahora, el *sumo* bien está por encima de nosotros; por lo tanto ser beato, *effici beatus*, implica ascender por encima de sí mismo *con un ascenso cordial*. Elevarse por encima de sí requiere una fuerza superior.

Hasta aquí el razonamiento es estrictamente filosófico, incluyendo el aspecto simbólico. Desde aquí el razonamiento se bifurca en un nivel teológico sobrenatural y en un nivel natural implícito en el conjunto, pero explícito en cada etapa. En efecto, por más que se esté dispuesto en los grados de su interior, nada puede hacerse si uno no está asistido por el *socorro divino*. Esta última idea, siguiendo a Buenaventura, puede entenderse al nivel natural o al nivel sobrenatural.

El divino auxilio ayuda a los que piden de corazón, humildemente y además devotamente, lo cual se realiza por la oración ferviente, madre y origen de la *acción ascendente hacia Dios*. El fundamento de la argumentación bonaventuriana en este punto es la *Teología Mística* de Dionisio⁷. Buenaventura, al igual que el Areopagita,

⁵ «Non enim dispositus est aliquo modo ad contemplationes divinas, quae ad mentales ducunt excessus, nisi cum Daniele sit *vir desideriorum*. Desideria autem in nobis inflammantur dupliciter scilicet per clamorem orationis, quae rugire facit a gemitu cordis, et per fulgorem speculationis, qua mens ad radios lucis directissime et intensissime se convertit» (*Itinerarium*, prol.).

⁶ «Ne forte ex ipsa radiorum speculatione in graviolem incidas foveam tenebrarum» (*Itinerarium*, prol.).

⁷ Cfr. *Itinerarium*, c. I: *De gradibus ascensionis in Deum et de speculatione ipsius per vestigia eius in universo*: «Cum beatitudo nihil aliud sit quam summi boni fruitio, et summum bonum sit supra nos, nullus potest effici beatus, nisi supra seipsum ascendat, non ascensu corporali sed ascensu cordiali. Sed supra nos levare non possumus, nisi per virtutem superiorem nos elevantem. Quantumcumque enim gradus interiores disponantur, nihil fit nisi divinum auxilium comitatur eos, qui petunt ex corde humiliter et devote, et hoc est ad ipsum suspirare in hac lacrimarum valle, quod fit per ferventem orationem. Oratio igitur mater et origo est sursus actionis in Deum; ideo Dionysius in libro de *Mystica Theologia*, volens nos instruere ad excessus mentales, primo praemittit orationem. Oremus igitur et dicamus ad Dominum Deum nostrum: Deduc me, Domine, in via tua: laetetur cor meum ut timeat nomen tuum. In hac oratione orando, illuminamur ad cognoscendum divinae ascensionis gradus. Cum enim secundum statum conditionis nostrae ipsa rerum universitas sit scala ad ascendendum in Deum, et in rebus quaedam sit vestigium, quaedam imago, quaedam corporalia, quaedam spiritualia, quaedam tem-

pone como método primero la oración: «Oremos pues al señor nuestro Dios».⁸ En el camino que parte de la oración, y la contiene, podemos encontrar tres etapas centradas en estas expresiones claves: a) «Condúceme»; b) «Entraré», y c) «Se alegre mi corazón, tema tu nombre». Se trata de un camino de interiorización en el cual el vestigio no es simplemente lo corpóreo, es también todo lo exterior, aún lo inteligible.

El descubrimiento de Dios a partir de las cosas exteriores al hombre, sensibles e inteligibles (capítulo primero y segundo) es acompañado por el descubrimiento, más profundo, de Dios a partir de la interioridad humana hacia la que tiende lo exterior, sea de modo proporcionado a las mismas realidades exteriores, sea de modo totalmente gratuito (capítulos tercero y cuarto).

El capítulo segundo trata acerca de la especulación de Dios en los vestigios que hay de Él en este mundo sensible. El progreso respecto de la consideración en el primer capítulo está dado especialmente por el cambio de perspectiva de la causa eficiente a la final. Digamos de paso que este método respeta lo más profundo del pensamiento aristotélico que el doctor Seráfico conocía perfectamente —sin estar atado a la letra del Filósofo, para el cual la final es la más importante de las causas—. Interiorización significa elevación desde la causa eficiente a la final, no sólo en la intelección, sino también en las otras dimensiones de la realidad humana⁹.

«Cómo, en relación al espejo de las cosas sensibles nos sea dado contemplar a Dios no sólo por ellas como por vestigios, sino también en ellas por cuanto en ellas está por esencia, potencia y presencia; y, además, cómo esta manera de considerar sea más elevada que la precedente; de ahí es que la tal consideración ocupa el segun-

poralia, quaedam aeviterna, ac per hoc quaedam extra nos, quaedam intra nos; ad hoc quod perveniamus ad primum Principium considerandum, quod est spiritualissimum et aeternum et supra nos, oportet nos transire per vestigium, quod est corporale et temporale et extra nos; et hoc est deduci in via Dei. Oportet etiam nos intrare ad mentem nostram, quae est imago Dei aeviterna et spiritualis et intra nos; et hoc est ingredi in veritatem Dei. Oportet etiam nos transcendere ad aeternum, spiritualissimum et supra nos, aspiciendo ad primum Principium; et hoc est laetari in Dei notitia et reverentia maiestatis. Haec est igitur via trium dierum in solitudine. Haec est triplex illuminatio unius diei, et prima est sicut vespera, secunda sicut mane, tertia sicut meridies».

⁸ *Ibidem*. c. I: «In hac oratione orando, illuminamur ad cognoscendum divinae ascensionis gradus. Cum enim secundum statum ascensionis nostrae ipsa rerum universitas sit scala ad ascendendum in Deum, et in rebus quaedam sint vestigium, quaedam imago, quaedam corporalia, quaedam spiritualia, quaedam temporalia, quaedam aeviterna, hac per hoc quaedam extra nos, quaedam intra nos; ad hoc quod perveniamus ad primum principium considerandum, quod est spiritualissimum et aeternum et supra nos, oportet nos transire per vestigium, quod est corporale et temporale et extra nos; et hoc est deduci in via Dei. Oportet etiam nos intrare ad mentem nostram, quae est imago Dei aeviterna et spiritualis et intra nos; et hoc est ingredi in veritatem Dei. Oportet etiam nos transcendere ad aeternum, spiritualissimum et supra nos, aspiciendo ad primum Principium; et hoc est laetari in Dei notitia et reverentia maiestatis».

⁹ Cfr. E.BETTONI-E.VIOLA, *Uomo in cammino verso Dio. Commento all'«Itinerario dell'anima a Dio» di S. Bonaventura*, 70-72: «Dalla conoscenza di Dio come prima Causa efficiente della creazione, noi siamo invitati a pensare dio come Prima Causa esemplare [...] Dall'esterno della creazione si penetra, per così dire, nell'interno di essa; dalla conoscenza delle cose di cui è formato il mondo, si fa un passo avanti, chiedendoci a che cosa servono le cose che Dio ha creato [...] Nel secondo capitolo ci spiega come mai, sempre attraverso il creato, l'uomo si avvede che Dio è anche Causa finale ultima di tutte le cose [...] L'ultima struttura delle cose ci fa necessariamente arguire che Dio, oltre ad essere Causa Prima efficiente, è anche Causa Prima finale».

do lugar como segundo grado de la contemplación, que nos ha de llevar de la mano a contemplar a Dios en todas las creaturas, las cuales entran en nuestra alma por los sentidos corporales¹⁰.

Se trata aquí no solamente de que *todas* las cosas tengan capacidad para conducir a través de ellas mismas el alma hacia Dios, sino de que el mismo Dios pueda ser contemplado *en ellas*. Esta manera de contemplación, nos dice Buenaventura, es más elevada que la anterior. Implica de algún modo haber traspasado ya la condición creatural para ver misteriosamente las cosas desde una perspectiva «interna» a Dios. No se trata todavía de teología sobrenatural, sino de lo más propio de la metafísica. Una metafísica considerada en estrictísima unidad con el punto de vista antropológico. Es el cumplimiento de aquél agustiniano «entra dentro de ti mismo, pues en el hombre interior habita la verdad» (*De vera religione*).

Si la perspectiva del capítulo anterior ya implicaba *toda* la realidad y por lo tanto también lo puramente inteligible y las substancias separadas, ¿cómo puede ser que este paso sea superior *por ser más íntimamente humano*? Es que en realidad en lo sensible exterior al hombre en cuanto exterior hay también participada o más bien comunicada una perfección divina, aquella justamente que hacía posible el recorrido del capítulo anterior. Se trata de aquel vestigio del Verbo que es vía, y que separado del dinamismo trinitario es «inferior» —pero así no es ya más vestigio—. El hecho, sin embargo, de que no sea reconocido teologalmente como tal no impide que ponga realmente una perfección en todas las cosas, incluidas las puramente espirituales.

La segunda etapa del itinerario es, pues, teologalmente considerada, un *pasaje* al vestigio, en el mundo, del Espíritu Santo, que fuera del dinamismo trinitario parece «superior» respecto de la etapa anterior.

Buenaventura observa en el mundo, macrocosmos, una directa ordenación al alma, en la que de algún modo entra, como regresando ya a su origen, por los cinco sentidos, según tres operaciones fundamentales: aprehensión, delectación y juicio de las cosas sensibles. Esta última es la más original en la consideración del proceso del conocimiento sensible, y llena de implicancias filosóficas y teológicas. El mundo exterior, con su propia operatividad externa, es como un reflejo de la operación concentrada de los sentidos del hombre¹¹. Buenaventura desarrolla en un sentido altamente personal, a partir de la gnoseología agustiniana, una idea germinal de genuino origen aristotélico¹².

En primer lugar el hombre, por los cinco sentidos, *aprehende*. Ante todo, capta los movimientos de los cuerpos, por los que es llevado como de la mano —según una expresión común a Santo Tomás de Aquino al referirse al conocimiento de Dios

¹⁰ *Itinerarium*, c. II, n. 1.

¹¹ Cfr. *Ibidem*, c. II, n. 2.

¹² Cfr. E.BETTONI-E.VIOLA, *Uomo in cammino verso Dio*, 75-77: «Queste conoscenze psicologiche, abbastanza esatte anche a distanza di secoli, e di cui fa sfoggio s. Bonaventura, sono attinte soprattutto da un'opera famosa di Aristotele: i tre libri del *De Anima* [...] Di misterioso nella conoscenza umana c'è il fatto che avvenga uno scambio vitale, cioè un dare e un ricevere reciproco, fra macrocosmo e microcosmo, fra l'universo e l'anima, scambio che i filosofi hanno convenuto di qualificare come intenzionale».

desde lo sensible— al conocimiento de los motores espirituales (cfr. la primera vía del Aquinatense para probar la existencia de Dios)¹³. Por la aprehensión, entra en el alma todo el mundo sensible, en el que se encuentra también *conveniente*, a causa de lo cual se sigue de ella la *delectación*¹⁴.

Después de la aprehensión y de la delectación, se forma el juicio, «por el que no sólo se juzga si esto es blanco o negro —porque esto pertenece al sentido particular—, o si es saludable o nocivo, lo cual pertenece al sentido interior, sino también se juzga y se da cuenta de por qué tal cosa deleita, acto en que se inquiere la razón de la delectación que del objeto se percibe en el sentido [...]»¹⁵. Aparece clarísimamente a este punto la arquitectónica y decisiva —dentro de su pensamiento— idea bonaventuriana acerca de la unidad (no identidad) de lo intelectual y lo sensitivo en el hombre¹⁶. En el sentido, sobre todo, de que lo intelectual *contiene* lo sensitivo; una idea muy agustiniana y dionisiana.

El pensamiento bonaventuriano procede hacia la consideración del juicio propiamente intelectual a través de sus adelantos participados en la sensibilidad. Buenaventura considera que existe una «especie» que permite el conocimiento sensible. Es por eso posible encontrar en él un espejo de la generación del verbo como imagen de Dios¹⁷.

La mirada de Buenaventura es más bien fenomenológica; considera el conocimiento sensible globalmente, como Agustín, sin detenerse aristotélicamente en la distinción entre las facultades cognoscitivas sensibles internas y externas, y la de sus respectivos objetos. Está en juego, muy simplemente, el conocimiento del mundo sensible como tal. Es que se trata aquí, más allá de la idea y, sobre todo, de la *expre-*

¹³ Cfr. *Itinerarium*, c. II, n. 3.

¹⁴ Cfr. *Ibidem*, c. II, nn. 4-5.

¹⁵ *Ibidem*, c. II, n. 6. Cfr. E. BETTONI-E. VIOLA, *L'uomo in cammino verso Dio*, 80: «L'uomo, oltre ad avere presente e ad amare qualsiasi realtà, arriva anche a giudicarla, a guardarla cioè, per così dire, dal di fuori, dall'alto [...] Il giudizio [...] è un atto per mezzo del quale noi ci domandiamo come mai i nostri sensi, al contatto di un dato oggetto, ricevono un'impressione di benessere [...] Il passaggio di un giudizio meramente sensitivo ad un giudizio del sensibile avviene insensibilmente, con la silenziosa comparsa di un perché istintivo».

¹⁶ *Ibidem*, 81-82: «Questo rapporto di proporzionalità che si instaura fra il soggetto senziente e l'oggetto sentito, non muta mai, si realizza sia in piccolo sia in grande, non varia in base alla dimensione delle cose, non dipende dalle vicissitudini spaziali e temporali e, infine, non si altera minimamente a causa del movimento [...] Il giudizio è un atto, in forza del quale la *species sensibilis* e l'immagine intenzionale colta dai sensi, attraverso un processo di purificazione e di astrazione, può essere fatta penetrare nella facoltà intellettuale [...] Il passaggio dall'attività sensitiva all'attività intellettuale avviene *insensibilmente* o, meglio, *inconsciamente*. In Aristotele e in s. Tommaso [...] avviene, diremmo, di colpo, quando entra in funzione l'intelletto agente, che rende possibile il processo astrattivo. In s. Bonaventura, invece, il passaggio dalla sponda del sensibile a quella dell'intelligibile appare più sfumato [...] Visto come si trapassa gradualmente da una conoscenza di Dio sensitiva, ad una conoscenza di Dio razionale, s. Bonaventura può finalmente concludere che in verità agli uomini è possibile formarsi una qualche idea del nostro Dio, sfruttando inizialmente le impronte o le tracce lasciate da Lui nella creazione».

¹⁷ *Itinerarium*, n.7: «Y todas estas cosas son vestigios donde podemos investigar a nuestro Dios [...] Todas las cosas cognoscibles, teniendo como tienen la virtud de engendrar la especie de sí mismas, proclaman con claridad que en ellas, como en espejos, puede verse la generación eterna del verbo, imagen que del Hijo del Dios Padre emana eternamente».

sión filosófica, de una contemplación teológica, que continúa en el texto como reflexión acerca de los vestigios creados de los atributos de las Personas divinas¹⁸.

La *certeza*, la firmeza propiamente espiritual acerca de la verdad del Dios trinitario se tiene, como decíamos, en el juicio. Es juicio según las razones eternas en el sentido de la teoría del conocimiento de san Agustín: «Pero de un modo más excelente y más inmediato nos lleva el juicio a especular con más certeza la eterna verdad. Porque si el juicio ha de hacerse por razones que abstraen del lugar, tiempo y mutabilidad y, por lo mismo, de la dimensión, sucesión y mudanza; si ha de hacerse por razones inmutables, incircunscriptibles e interminables; si nada hay, en efecto, del todo inmutable ni incircunscriptible, ni interminable, sino lo que es eterno; si todo cuanto es eterno es Dios o está en Dios; si cuantas cosas ciertamente juzgamos, vuelvo a decir, por esas razones las juzgamos; cosa manifiesta es que Dios viene a resultar la razón de todas las cosas y la regla infalible y la luz de la verdad, luz donde todo lo creado reluce de modo infalible, indeleble, indubitable, irrefragable, incoartable, inapelable, interminable, indivisible e intelectual. Por tanto, aquellas leyes por las que juzgamos con toda certeza de todas las cosas sensibles que a nuestra consideración vienen, por lo mismo que son infalibles e indubitables para el entendimiento del que las aprehende, indelebles para la memoria del que las recuerda, irrefragables e inapelables para el entendimiento del que las juzga, pues al decir de San Agustín, “nadie juzga a ellas, sino por ellas”¹⁹, menester es que sean inmutables e incorruptibles como necesarias, incoartables como incircunscritas, interminables como eternas, y por eso indivisibles como intelectuales e incorpóreas, no hechas, sino increadas, tales que existen eternalmente en el arte eterna, por la cual, mediante la cual y según la cual reciben la forma todas las cosas, plenamente informadas; y por eso ni juzgarse pueden éstas con toda certeza, sino por aquella arte eterna, la cual es la forma que no sólo todo lo produce, sino que todo lo conserva y todo lo distingue como ser que tiene la primacía de la forma entre todas las cosas y como regla que todas las dirige y por la que nuestra alma juzga cuanto en ella entra por los sentidos»²⁰.

¹⁸ *Ibidem*, n. 8: «Igualmente, la especie que deleita como hermosa, suave y saludable, da a conocer que existe la primera hermosura, suavidad y salubridad en aquella primera especie, donde hay suma proporción e igualdad respecto al engendrador, suma virtud que se íntima no por fantasmas, sino por la verdad de la aprehensión, suma impresión que sana, satisface y expele toda indigencia en el aprehensor. Por lo tanto, si la delectación “es la unión de un conveniente con su conveniente”, si la semejanza que se engendra de sólo Dios tiene la razón de lo sumamente hermoso, sumamente suave y sumamente saludable, y se une, según la verdad, según la intimidad y según la plenitud que llena toda capacidad, se ve claramente que sólo en Dios está la delectación fontal y verdadera y que todas las delectaciones nos llevan de la mano a buscar aquella». Cfr. E. BETTONI-E. VIOLA, *Luomo in cammino verso Dio*, 87: «L'uomo [...] è stato da sempre trasportato da un piano naturale a un piano soprannaturale o divino. È quello che volevano insinuare s. Agostino e s. Bonaventura, quando sostenevano che il soggetto attivi dell'attività sensitiva non è il composto organico, ma l'anima stessa. L'anima, infatti, destinata com'è a dominare il corpo, e nel corpo tutta la realtà mondana, si fa valere fin dall'inizio come uno spirito, cioè come uno spirito destinato a prendere su di sé la responsabilità di tutto l'universo, nella sua qualità di naturale interlocutore di Dio».

¹⁹ SAN AGUSTÍN, *De lib. arb.* c. 14 n. 38, *De vera relig.* c. 31 n. 58. Cfr. BUENAVENTURA, *Collationes in Hexaëmeron*, coll. 2, n. 8ss.

²⁰ Cfr. *Itinerarium*, c. II, n. 9. Cfr. E. BETTONI-E. VIOLA, *L'uomo in cammino verso Dio*, 166: «Alla domanda: se ogni conoscenza umana dipenda sempre dall'attività sensitiva, il nostro autore risponde

El juicio según las razones eternas, que es lo propio del conocimiento intelectual, en el que se encuentra el vestigio más cercano de la Trinidad, permite el descubrimiento de la verdadera estructura de los entes, aun de aquellos que habían servido como camino de interiorización para el hallazgo de este propio vestigio. Es por ello que Buenaventura continúa con una contemplación, por así decir, simbólicamente, desde arriba. «Dilátase esta especulación considerando siete diferencias de números por los cuales, como por siete grados, se sube a Dios [...]»²¹. En los números, símbolo más inmediato de la determinación ontológica, se encuentra la primera realidad concreta descubierta *a la luz* de Dios, después de haber llegado conscientemente a ella.

El doctor Seráfico recapitula con dos ideas principales: todas las cosas son vestigios en el camino hacia Dios, y, sobre todo si se las considera desde la perspectiva que desarrollará en los capítulos sucesivos, son signos *derivados* de Dios y reconocidos como tal. El hecho de que se adelanten las perspectivas siguientes es intrínseco al método bonaventuriano de la interiorización. El Fin todo entero está presente en su efecto de atracción, aunque este no se haya cumplido perfectamente. En este sentido la causa final es más perfecta que la eficiente, como lo es su efecto²². Es claro que en esta consideración la captación de la unión distinguida de lo natural y lo sobrenatural es especialmente nítida²³.

El método hasta aquí empleado nos pone en condiciones de continuar nuestro ascenso interiorizador hacia Dios por medio de nuestra misma alma, esta vez como *imagen* de Dios. Se trata, en efecto, de constatar que en nosotros mismos como espíritu se encuentra del modo más perfecto la unidad entre el vestigio y el signo, entre el camino y la contemplación desde el fin. Si la aplicación anterior del método ha

nettamente di "no". Scrive, infatti: "È necessario concedere che l'uomo può conoscere Dio, la sua anima e il suo mondo interiore senza passare attraverso la trafila della conoscenza sensitiva" (S. Bonaventura, *Sent.* lib. II, d. XXXIX, art. 1, q. 2; *Op. Omnia* II, p. 904) [...] Bonaventura faceva notare che Aristotele non ha mai insegnato che ogni conoscenza umana derivi solo dai sensi. Egli si limitava ad insegnare che quello che l'uomo conosce lo guadagna attraverso l'astrazione. Aristotele non accenna al problema sulla possibilità o meno che l'uomo possa attingere per altre vie parte del suo patrimonio ideale [...] Non è possibile parlare di astrazione, quando si tratta della conoscenza umana di Dio [...] Dio è per noi il *primum cognitum*».

²¹ *Itinerarium*, c. II n. 10.

²² Cfr. *Ibidem*, n. 11: «De los dos grados primeros que nos han llevado de la mano a especular a Dios en sus vestigios —a modo de las dos alas que descendían cubriendo los pies—, bien podemos colegir que todas las creaturas de este mundo sensible llevan al Dios eterno el espíritu del que contempla y degusta, por cuanto son sombras, resonancias y pinturas de aquél primer Principio, poderosísimo, sapientísimo y óptimo, de aquél origen, luz y plenitud eterna y de aquella arte eficiente, ejemplante y ordenante; no son solamente vestigios, simulacros y espectáculos puestos ante nosotros para cointuir a Dios, sino también signos que, de modo divino, se nos han dado; son, en una palabra, ejemplares, o, por mejor decir, copias propuestas a las almas todavía rudas y materiales para que de las cosas sensibles ven se trasladan a las cosas inteligibles como del signo a lo significado».

²³ Cfr. *Ibidem*, n. 12: «Porque, en verdad, las creaturas de este mundo sensible significan las perfecciones invisibles de Dios; en parte, porque Dios es el origen, el ejemplar y el fin de las cosas creadas y porque todo efecto es signo de la causa, toda copia lo es del ejemplar, todo camino lo es del fin al que conducen; en parte por la prefiguración profética, en parte por la operación angélica y en parte por institución sobreañadida [...]».

sido posible es porque nuestra alma goza de una condición especial: «[...] por cuanto estas luces que exteriormente se nos han dado nos disponen para entrar de nuevo en el espejo de nuestra alma, en el que relucen las perfecciones divinas²⁴.

El tercer grado del camino hacia Dios es eminentemente antropológico porque se basa sobre la estructura del hombre como imagen de Dios, en el orden natural. El la mente humana resplandece la Trinidad interiormente. El *reconocimiento* intelectual de la Trinidad no puede corresponder sino al orden de la gracia, *pero la estructura de la imagen es lo más propiamente natural*²⁵. «Entra, pues, en tí mismo y observa que tu alma se ama ardentísimamente a sí misma; que no se amara, si no se conociese; que no se conociera, si de sí misma no se recordase, pues nada entendemos por la inteligencia que no esté presente en nuestra memoria, y con esto adviertes ya, no con el ojo de la carne, sino con el ojo de la razón, que tu alma tiene tres potencias. Considera pues las operaciones y las hábitos de estas tres potencias y podrás ver a Dios por tí, como por imagen, lo cual es verlo como por un espejo y bajo imágenes oscuras²⁶.

Más adelante analizaremos profundamente el significado filosófico y teológico de la distinción en el alma de las tres potencias. Por ahora baste recordar el origen agustiniano de la división, ampliamente aceptada en la literatura anterior a Buenaventura. Se trata de uno de los ejemplos más claros de iluminación de la filosofía por parte de la Teología.

²⁴ «Dum haec lumina exterius data ad speculum mentis nostrae, in quo relucunt divina, disponimur ad reintrandum» (*Ibidem*, c. II, n. 13).

²⁵ *Ibidem*, c. III, n. 1. Es sumamente útil en este punto la consideración de la doctrina del maestro de Buenaventura. Cfr. MAGISTRI ALEXANDRI DE HALES, *Glossa in quatuor libros Sententiarum Petri Lombardi*, In I. I. Quaracchi, Florentiae, 1951. Dist. III, II: «Praeterea, quaestio est utrum sit imago secundum quod vires referuntur ad Deum, vel secundum quod referuntur ad ipsam animam. a. Et videtur quod secundum quod ad Deum, per hoc quod dicit: "eo enim ipso" etc. b. Contra: Augustinus, IX libro *De Trinitate* (11, 16: PL 42 970): "Cum mens ipsa se novit atque approbat, sic est eadem notitia verbum eius, ut [ei] sit aequale omnino atque idem, quia neque inferioris essentiae est notitia, sicut corporis; neque superioris, sicut Dei". Ergo, cum solum est imago quando coaequantur quae sunt in Trinitate, et ut comparantur ad Deum impossibile est aequari, ergo ut sic comparantur non est imago. c. Contra: Augustinus, *De Trinitate* (Lib. XIV, c. 12, n. 15; PL 42 1048): "Haec trinitas mentis, non propterea imago Dei est, quia sui meminit, intelligit ac diligit se, sed quia potest meminisse, intelligere et diligere eum a quo facta est". Ergo ista tria sunt trinitas secundum a quod comparantur ad Deum. d. *Respondeo*: hic non est nisi una trinitas secundum unam comparisonem animae, sed duplex secundum duplex intelligibile, quia ista vel sumuntur in ordine ad se ipsa, se apprehendendo, vel in ordine ad Deum. Secundum quod ad se comparantur, dicitur esse imago potentialiter solum; ut autem referuntur in Deum, est imago in effectu sive actu. Sicut aliquis apprehendit figuram secundum se primo; quando autem comparat ad aliud in quod ducit, actu fit imago; sic quae erat potentialiter imago in conversione sui ad se, dum actu convertitur ad Deum, actu fit imago. Vel dicendum est quod in imagine huiusmodi consideratur discretio eorum quae sunt in imagine, et aequalitas eorum inter se, et relatio per imitationem ad rem cuius est imago. Discretio virium eadem est utrobique; sed quoad aequalitatem plus convenit ut sit imago secundum quod vires ad animam referuntur. Sicut enim Deus se cognoscit, intelligit ac diligit, sic anima se. Sed quoad imitationem propter quam vel secundum quam facta est, magis est imago secundum quod ad Deum refertur. e. Ad praecedens vero dicendum est quod, cum dicitur imago secundum id quod potest esse particeps Dei, sicut posse dicitur dupliciter: secundum actum et habitum, sic imago dicitur dupliciter. Amissa ergo Dei participatione, est imago secundum habitum, licet non actu imitetur».

²⁶ *Itinerarium*, c. III, n. 1.

La función de la memoria es absolutamente capital en la filosofía y en la teología de San Buenaventura. La memoria retiene y representa en primer lugar corporales y temporales; en segundo lugar las simples o inmateriales e inteligibles; en tercer lugar las eternas.

En cuanto la memoria capta las realidades temporales, es decir, las cosas pasadas, las presentes y las futuras, muestra la eternidad de Dios como abarcativa de todos los tiempos. Retiene lo simple, como son los principios de la cantidad, con lo que es posible recordar o pensar cuanto de ellos deriva, y también los principios de las ciencias. Buenaventura no dice que sean innatos. La función de la memoria en lo especulativo está muy cerca de la que Aristóteles asigna al entendimiento agente²⁷. De su relación con la memoria en Buenaventura nos ocuparemos poco más adelante.

La memoria, además, posee presente a sí misma una luz inmutable, en la cual recuerda verdades invariables. Se trata de la altísima contemplación metafísica de las perfecciones que derivan de Dios hacia las creaturas. De este modo, mediante las operaciones de la memoria el alma es imagen y semejanza divina²⁸.

La otra potencia que integra la triplicidad donde se encuentra la imagen de Dios es el intelecto. Aquí se da y adelanta el acceso pleno a la metafísica de la que se tratará en el capítulo V. Es notable la importancia asignada por Buenaventura al ser, pero tal vez más remarcable es el hecho de que la importancia del ser aparece dentro de la consideración del intelecto como potencia en la imagen de Dios. Por el ser se conoce lo particular. No porque Buenaventura tenga una concepción logicista del conocimiento, sino porque se refiere del modo más realista al ser tal como es.

La frase siguiente, de capital importancia, lo muestra cabalmente, si bien leída: «Tampoco puede ser conocido el ser por sí sin conocerlo con sus propiedades, que son: unidad, verdad y bondad»²⁹. Los llamados trascendentales por la escolástica posterior no son para Buenaventura meros «conceptos» que se agregarían al generalísimo de ser, sino *realidades* que de tal manera acompañan al ser que éste no podría ser nunca alcanzado sin captarlas. En este punto la metafísica de Buenaventura se desarrolla en un sentido altamente original, generalmente no captado por los comentaristas preocupados en poner de relieve la diferencia del pensamiento del doctor Seráfico respecto del tomismo comprendido en un sentido muy determinado. Es de notar el adelanto de los temas correspondientes al quinto capítulo de la obra según un método constante en el pensamiento de profunda matriz dionisiana, en el que el modo helicoidal del movimiento propio del alma aparece con la mayor nitidez.

²⁷ Cfr. E. BETTONI-E. VIOLA, *Uomo in cammino verso Dio*, 107-108: «S. Bonaventura condivide in pieno la teoria platonica, secondo la quale il conoscere è un ricordare [...] Sulla scia di Platone, e soprattutto sulla scia di S. Agostino, insegna che le facoltà dell'anima sono tre: memoria, intelletto e volontà [...] L'attività della memoria [...] consiste, oltre all'aver presente e al ritenere la successione dei fatti avvenuti, anche nell'aver presente e nel ritenere nozioni e principi eterni».

²⁸ *Itinerarium*, c. III, n. 2.

²⁹ *Ibidem*, c. III, n. 3. Cfr. E. BETTONI-E. VIOLA, *Uomo in cammino verso Dio*, 111: «Il concetto di *ens* diventa comprensibile solo per mezzo degli altri concetti trascendentali di uno, di vero, di buono; concetti che indicano appunto le condizioni indispensabili che debbono accompagnarlo. Infatti, non è possibile dire che cosa è l'essere, senza dire nello stesso tempo che cosa è l'unità, la verità, la bontà; questi concetti si implicano a vicenda, si chiariscono, si richiamano necessariamente fra loro al punto da essere o noti tutti insieme o semplicemente ignorati».

En este punto nuestro doctor desarrolla un pensamiento sobre la *participación* muy acabado y profundamente contemplativo en el sentido más metafísico del término, que como demuestra precisamente la especulación de Buenaventura no puede lograrse sin el ejercicio intenso de la contemplación mística sobrenatural.

«De manera que sin conocer el ser por sí, no se puede conocer plenamente la definición de una substancia particular cualquiera. Tampoco puede ser conocido el ser por sí sin conocerlo con sus propiedades, que son: unidad, verdad y bondad. Y como el ser pueda concebirse como ser diminuto y como ser completo, como ser perfecto y como ser imperfecto, como ser en potencia y como ser en acto, como ser “secundum quid” y como ser “simpliciter”, como ser parcial y como ser total, como ser transeúnte y como ser permanente, como ser por otro y como ser por sí mismo, como ser mezclado de no ser y como ser puro, como ser dependiente y como ser absoluto, como ser anterior y como ser posterior, como ser mudable y como ser no mudable, como ser simple y como ser compuesto; y como en manera alguna puedan conocerse las negaciones y los defectos si no es por las afirmaciones: cosa clara es que nuestra inteligencia no llega, por análisis, al conocimiento plenario de alguno de los seres creados, a no ser ayudada del conocimiento del ser purísimo completísimo y absoluto, el cual es el ser “simpliciter” y eterno, ser en quien se hallan las razones de todas las cosas en su puridad. Y, de otra suerte, ¿cómo pudiera conocer la inteligencia que tal cosa es defectuosa e incompleta si ningún conocimiento tuviese del ser exento de todo defecto?»³⁰.

La intelección del ser, así como la de todas las otras verdades no puede realizarse sino en virtud de una luz que brilla de modo inmutable, la cual es imposible que sea creatura, sujeta a mudanzas. El alma mutable conoce la verdad en la luz del *Verbo* inmutable. En este sentido, el análisis del conocimiento de las cosas no existentes, es decir, mentalmente posibles, es especialmente importante, pues indica la conexión más intensa con la Verdad divina iluminadora a través de la misma mente³¹.

La voluntad es la última potencia integrante de la imagen divina constituida por el alma humana. Su operación ve en el consejo, en el juicio y en el deseo, que implican la captación del Bien divino por una suerte de comparación electiva, de una operación análoga a la consideración de la ley, y sobre todo de la operación ascensional del deseo hacia lo que supera la condición actual de la voluntad. En la explicación de Buenaventura se nota la gran interpenetración existente entre la dimensión afectiva y la intelectual, que no quita la distinción de potencias, sino que es un índice de la profundidad de su consideración, más allá de la paradoja de un cierto intelectualismo en la expresión que parecería a primera vista reducir el bien deseado al bien entendido³².

El alma es imagen de Dios en cuanto está próxima a Él por la *operación* de la memoria, que nos lleva a la eternidad, de la inteligencia que nos lleva a la verdad y de la potencia electiva que nos lleva a la suma bondad³³. Esta es la clave para la adecuada

³⁰ *Itinerarium*, c. III, n. 3.

³¹ *Ibidem*, c. III, n. 3.

³² *Ibidem*, c. III, n. 4.

³³ *Ibidem*, c. III, n. 4.

comprensión de la noción de potencia en Buenaventura: la potencia no es considerada desde el objeto que la determina, sino desde las operación concreta así como se presenta al análisis de la inteligencia, es decir, elevada y transfigurada por las virtudes teologales de la fe, la esperanza y la caridad, por más que la perspectiva especulativa no sea teológica sino filosófica. La consideración del *objeto* de las potencias no es dejada de lado, sino subordinada a la atención prioritaria a la operación humana captada en un acto de profunda introspección psicológica. El resultado es una filosofía altamente personalista, que profundiza la línea de lo que Santo Tomás llamaría el conocimiento *actual* que el alma tiene de sí misma, según la tradición del pensamiento agustiniano, que el doctor Angélico no siempre desarrolla aunque fecunde secretamente su pensamiento.

La epistemología de San Buenaventura se fundamenta sobre la consideración del espíritu humano desde su concreta operatividad. Las ciencias tienen una división tripartita que corresponde a la imagen a la cual ilustran junto con la manifestación del ejemplar. El desarrollo de las ciencias en lo esencial es interior al espíritu humano «Toda la filosofía o es natural, o racional, o moral. La primera trata de la causa del existir, y por eso lleva a la Potencia del Padre; la segunda, de la razón del entender, y por eso lleva a la sabiduría del Verbo, y la tercera, del orden del vivir, y por eso lleva a la bondad del Espíritu Santo [...] Todas estas ciencias tienen sus reglas ciertas e infalibles como luces y rayos que descienden de la ley eterna a nuestra mente. Por eso nuestra mente, irradiada y bañada en tantos esplendores, de no estar ciega, puede ser conducida por la consideración de sí misma a la contemplación de aquella luz eterna»³⁴.

El cuarto grado tratado por Buenaventura en el *Itinerarium*, señala el pasaje de lo natural a lo sobrenatural, de la metafísica a la fe, de lo exterior a lo interior, de la dispersión en lo objetivo a la concentración en el sujeto, que es *más* objetiva. Naturalmente, los grados anteriores suponen la fe, la interioridad, el sujeto el principio de la captación plena de la realidad objetiva. Pero poseen una intrínseca imperfección, hasta tal punto que podría decirse que no se puede llegar, en absoluto, al orden de la gracia y a su correspondiente forma de conocimiento, sin llegar, antes o después, a este grado.

Como de costumbre, Buenaventura integra dos consideraciones distintas haciéndoles rendir el máximo fruto a través de su unidad. La gracia se hace teológicamente «inteligible» a partir de su presencia en plenitud experimentada concretamente por el teólogo o captada de algún modo a través de la experiencia ajena. Por otra parte, la perspectiva especulativa permite reconocer la gracia aún en sus grados elementales de desarrollo, es decir, cuando prevalece la contemplación de lo exterior, o del hombre mismo como imagen, cuando no es todavía del todo nítida la diferencia del actuar concreto del sujeto impulsado por la gracia, y de aquél que obra en plenitud, aunque sea puntualmente, según su condición humana.

«Mas como acontece contemplar al primer Principio no sólo pasando por nosotros, sino también quedando en nosotros, y esto —lo segundo— es más excelente

³⁴ *Ibidem*, c. III, nn. 6-7.

que lo primero, por eso esta manera de considerar obtiene el cuarto grado de la contemplación (*Sed quoniam non solum per nos transeundo, verum etiam in nobis contingit contemplari primum principium; et hoc maius est quam precedens: ideo hic modus considerandi quartum obtinet contemplationis gradum*). Extraña cosa parece, por cierto, que, habiendo demostrado cuán cerca está Dios de nuestras almas, sea de tan pocos especular en sí mismos al primer Principio. Pero la razón es obvia: distraída el alma con los cuidados, no entra en sí misma por la inteligencia, y seducida por las concupiscencias, no vuelve a sí misma por el deseo de la suavidad interior ni por el de la alegría espiritual. Por eso, postrada enteramente en estas cosas sensibles, no puede entrar de nuevo en sí misma como en imagen de Dios»³⁵.

He aquí el punto en el que la contemplación adquiere su dimensión salvífica. La salvación llega al hombre por la implantación de las tres virtudes teologales, y éstas a su vez derivan de Cristo y lo tienen por término³⁶.

Así, pues, para que el alma entre cabalmente en sí misma es necesario el perfeccionamiento, reforma y purificación producidos por las tres virtudes teologales³⁷. La conformación a la vida divina tiene como efecto la recuperación de los sentidos espirituales perdidos por el pecado. En orden absoluto es más bien un despertar de nuevos sentidos en el hombre a partir de la vida divina.

La redacción del texto referido a los sentidos espirituales es muy cuidada. Cada una de las tres virtudes teologales corresponden a algunos en particular. A la fe corresponde el oído y la vista. A la esperanza corresponde el olfato. A la caridad el gusto y el tacto. Es de notar el orden de algún modo inverso al de la perfección natural.

«El alma, pues, que cree, espera y ama a Jesucristo, que es el Verbo encarnado, increado e inspirado, esto es, camino, verdad y vida, al creer por la fe en Cristo en cuanto es Verbo increado, palabra y esplendor del Padre, recupera el oído y la vista espiritual; el oído, para recibir las palabras de Cristo; la vista, para mirar con atención los esplendores de su luz. Y al suspirar por la esperanza para recibir al Verbo inspirado recupera, mediante el deseo y el afecto, el olfato espiritual. Cuando por la caridad abraza al Verbo encarnado recibiendo de El delectación y pasando a El por el amor extático recupera el gusto y el tacto. Recuperados los sentidos espirituales mientras ve y oye, huele, gusta y abraza a su esposo, puede ya cantar como la esposa en el Cantar de los cantares, compuesto para el ejercicio de la contemplación en este Cuarto grado, que nadie la alcanza, sino quien la recibe, porque más consiste en la experiencia afectiva que en la consideración racional. Y es que, en este grado, reparados ya los sentidos interiores para ver al sumamente hermoso, oír al sumamente ar-

³⁵ *Ibidem*, c. IV, n. 1.

³⁶ *Ibidem*, c. IV, n. 2: «[...]Ideo, quantumcumque sit illuminatus quis lumine naturae et scientiae acquisitae, non potest intrare in se, ut in se ipso delectetur in Domino, nisi mediante Christo [...] Necessesse est igitur, si reintrare volumus ad fruitionem Veritatis tanquam ad paradisum, quod ingrediamur per fidem, spem et caritatem mediatoris Dei et hominum Iesu Christi, qui est tanquam lignum vitae in medio paradisi».

³⁷ *Ibidem*, c. IV, n. 3.

monioso, oler al sumamente odorífero, gustar al sumamente suave y asir al sumamente deleitoso, queda el alma dispuesta para los excesos mentales»³⁸.

En este grado sobrenatural de contemplación se entra en la Jerusalén nueva, es decir en un mundo nuevo, sin pasar por el mundo exterior, sino recogiénose en sí³⁹. El núcleo de este grado son las virtudes teologales, completadas de algún modo por los sentidos espirituales, capacidades cognoscitivas que se ponen en acto en el alma sólo desde la gracia. Estas potencias superiores presentan por su radicación en la realidad divina una mayor unidad intrínseca respecto de las potencias naturales, y por tanto una mayor compenetración con las capacidades afectivas.

Es este último aspecto el que da razón del orden «inverso» en la enumeración de los sentidos. En efecto los del olfato, el gusto y el tacto implican la presencia inmediata corporal del objeto conocido sensiblemente. Ahora, esa presencia real, como unidad, constituye el núcleo de la operación afectiva que se une realmente con el objeto.

La consideración epistemológica de San Buenaventura es muy clara. Desde las cosas exteriores hasta la imagen de Dios que es el alma el camino lleva una consideración filosófica. La teología, o más bien la consideración de la Sagrada Escritura divinamente transmitida, es la que hace encontrar el alma como salvada gratuitamente y elevada por las tres virtudes y los sentidos espirituales al nivel de la vida de Dios⁴⁰.

Detengámonos a este punto del recorrido a considerar panorámicamente el resto del itinerario. La unidad de lo exterior y lo interior, lo objetivo y lo subjetivo, es puerta de entrada a lo superior, super-objetivo y super-subjetivo: el ser, con el que podemos nombrar principalmente a Dios antes de unirnos con El totalmente (capítulo quinto).

La unión gratuita y plena con Dios implica captar la unidad superior de todas las riquezas del ser, en el Bien, que no se da sin la transformación personal del sujeto mismo en lo superior, en Dios. Sólo aquí se encuentra plenamente la Trinidad que estaba presente misteriosamente desde el principio guiando el itinerario de la mente.

³⁸ *Ibidem*, c. IV, n. 3: «Dum per fidem credit in Christum tanquam in Verbum increatum, quod est Verbum et splendor Patris, recuperat spiritualem auditum et visum, auditum ad suscipiendum Christi sermones, visum ad considerandum illius lucis splendores. Dum autem spe suspirat ad suscipiendum Christi sermones, visum ad considerandum illius lucis splendores. Dum autem spe suspirat ad suscipiendum Verbum spiratum, per desiderium et affectum recuperat spiritualem olfactum. Dum caritate complectitur Verbum incarnatum, ut suscipiens ab ipso dilectionem et ut transiens in illud per exstatum amorem, recuperat gustum et tactum. Quibus sensibus recuperatis, dum sponsum suum videt et audit, odoratur, gustat et amplexatur, decantare potest tanquam sponsa *Canticorum Cantica*, quod factum fuit ad exercitium contemplationis secundum hunc quartum gradum, quem nemo capit nisi *qui accipit*, quia magis est in experientia affectuali quam in consideratione rationali. In hoc namque gradu, reparatis sensibus interioribus ad sentiendum summe pulchrum, audiendum summe armonicum, odorandum summe odoriferum, degustandum summe suave, apprehendendum summe delectabile, disponitur anima ad mentales excessus [...]».

³⁹ *Ibidem*, c. IV, n. 4: «Per virtutes theologicas et oblectationes spiritualium sensuum et suspensiones excessuum efficitur spiritus noster hierarchicus, scilicet purgatus, illuminatus et perfectus [...] Anima intrando in seipsam intrat in supernam hierusalem [...]».

⁴⁰ *Ibidem*, c. IV, n. 5: «Ad huius autem speculationis gradum specialiter et praecipue adminiculatur consideratio sacrae scripturae divinitus immisae, sicut philosophia ad praecedentem».

Sólo desde esta situación se descubre el sentido de todas las cosas, profundamente unido con su condición de camino hacia Dios (capítulo sexto).

Pero la unión con Dios implica más que la visión retrospectiva del sentido de todas las cosas y de Dios trinitario a partir de las mismas, aunque sea sobrenaturalmente. Ella es la transformación vital en Dios, la deificación y cristificación, el pasaje definitivo a la visión de las perspectivas eternas, íntimas y sobrenaturales de Dios mismo en sí, por encima de toda operación y de todo objeto creado (capítulo séptimo).

Concentrémonos en la consideración del quinto capítulo del *Itinerarium*. Hemos llegado hasta aquí según un método muy característico que no es otro que el movimiento helicoidal del cual habla Dionisio Areopagita en el cuarto capítulo del libro *De los nombres de Dios*⁴¹. Hay un pasaje continuo de lo objetivo a lo subjetivo y viceversa que corresponde al progreso del alma en la contemplación.

Es en razón de este movimiento que se encontraban adelantados en el capítulo tercero ciertos temas correspondientes a este quinto. Se trataba especialmente del ser y la participación. El entendimiento como imagen de Dios se captaba por respecto al ser. Este no podía ser conocido sin sus propiedades: unidad, verdad y bondad⁴². En este punto nuestro doctor desarrollaba el pensamiento sobre la *participación*⁴³.

Si en el ascenso se consideraba el ser desde el punto más alto accesible a la inteligencia —que es ella misma vista como sujeto en la totalidad de la imagen de Dios—, aquí, luego de la iluminación y la fuerza ascensional establecida en el alma por la gracia, es posible por fin comenzar de verdad a considerar el ser de un modo objetivo, más allá de toda ilusión metafísica del principio⁴⁴.

El desarrollo del capítulo V corresponde al de un tratado condensado de teología filosófica, pero desde la perspectiva de la contemplación sobrenatural incipiente, cuya culminación se halla en la percepción de los misterios superinteligibles. Se trata de una captación sobrenatural por parte del sujeto elevado por los hábitos infusos, aunque no por parte del objeto, que sigue siendo inteligible, es decir, proporcionado a la mente creada y humana. El ser, y las otras perfecciones inteligibles, sin embargo, son alcanzados de un modo distinto al puramente natural, especialmente por lo que se refiere a las «relaciones», no predicamentales, entre las diversas perfecciones, que adelantan en la contemplación el orden objetivo nuevo, sobrenatural.

El capítulo V, que pone, según el título, el problema de la especulación de la unidad de Dios por su nombre primario, que es el ser, describe el comienzo de la entrada en el santuario de Dios, es decir de la contemplación en sentido pleno, por medio de los atributos esenciales⁴⁵. La dificultad común a toda la investigación de Dios de origen histórico-teológico dionisiano, y, más ampliamente, cristiano, es la de saber en qué sentido dar la prioridad a un nombre —el de ser— con el que atribuimos a Dios algo que entendemos en las creaturas.

Dios es la fuente del ser. Es lo que quiere expresarse de un modo más profundo cuando se considera al Bien como primer nombre de Dios. La primera nominación

⁴¹ C. IV, n. 9: PG 3 705A.

⁴² Cfr. *Ibidem*, c. III, n. 3.

⁴³ Cfr. *Ibidem*, c. III, n. 3.

⁴⁴ Cfr. *Ibidem*, c. III, n. 3.

⁴⁵ Cfr. *Ibidem*, c. V, n. 1.

corresponde al Antiguo Testamento, la segunda, al Nuevo: el nombre de Bien es transmitido por Cristo. «El Damasceno, siguiendo a Moisés, *dice ser el que es el nombre primario de Dios, mientras Dionisio, siguiendo a Cristo, asegura que el nombre divino primario es el bien*⁴⁶.

El capítulo V formula ciertas afirmaciones filosóficas fundamentales; se trata, en efecto, de «páginas que pueden ser consideradas entre las más excelsas expresiones del pensamiento metafísico de todos los tiempos»⁴⁷.

1°. El ser es en sí tan certísimo que no se puede pensar que no existe. Esta aserción tiene un contacto cercano con el *Proslogion* de San Anselmo. Hay que hacer notar que no se trata de las pruebas de la existencia de Dios, sino de una etapa elevada del camino hacia Dios, en el que se entra en la realidad divina a partir de la primera de las perfecciones que se encuentran en la contemplación filosófica profunda desde las creaturas. Tal contemplación se realiza de modo teológico por parte del sujeto⁴⁸.

2°. El puro ser y la pura nada son incompatibles y se excluyen absolutamente, sea en la realidad, sea en nuestra estimación⁴⁹.

3°. Todo lo que se entiende, se entiende por el ser y en el ser. «El ser es lo primero que entiende el entendimiento, y ese ser es el acto puro»⁵⁰. Es natural que esta afirmación se tome con cautela. Pero bien analizada, en su sentido y en su contexto,

⁴⁶ *Ibidem*, c. V, n. 2.

⁴⁷ FRANCISCO CANALS VIDAL, «Sentido de la especulación sobre la unidad divina por su nombre primario que es el ser»: *Miscellanea Francescana* LXXV (1995) 213-221, aquí 213.

⁴⁸ *Itinerarium*, c. V, n. 3.

⁴⁹ *Ibidem*, c. V, n. 3.

⁵⁰ *Ibidem*, c. V, n.3. Cfr. FRANCISCO CANALS VIDAL, «Sentido de la especulación sobre la unidad divina por su nombre primario que es el ser», 213-214: «No puede negarse que, tomadas en sí mismas y aisladamente del contexto general de la obra, las geniales argumentaciones o exposiciones de este capítulo se presentan con un sabor «ontologista» incluso diríamos «eleático». Tal apariencia parece reforzarse por el modo en que asume Buenaventura la prueba anselmiana, que algunos creen que se transforma en él en la constatación de la evidencia indubitable inherente a la idea de Dios innata en la mente humana. Según esto, la especulación del *Itinerarium* sobre la unidad divina constituiría un punto culminante de una «teología natural», es decir, de una metafísica sobre Dios, construida sobre el presupuesto de una intuición intelectual pura e inmediata del ser divino. Pero fue Spinoza y no ciertamente San Buenaventura el que llegó a sostener que «la mente humana tiene intuición adecuada de la esencia eterna e infinita de Dios». San Buenaventura invita a fijar su mirada en el *ser*; a «quien quiere contemplar las cosas *invisibles* de Dios en cuanto a la unidad de su esencia». En torno al tema de la prueba ontológica de la existencia de Dios y de sus presupuestos metafísicos y noéticos, se dan los más radicales malentendidos entre la filosofía cristiana medieval y el racionalismo moderno. Mientras la prueba anselmiana y bonaventuriana surge con la orientación y en el ambiente de la «inteligencia de la fe», la prueba ontológica de la existencia de Dios en la modernidad viene a confundirse en su historia con la de «la constitución ontoteológica de la metafísica», en la que se actúa la «muerte de Dios» en la cultura occidental, y que culmina en los monismos estáticos o dialécticos, como los de Spinoza y Hegel [...] Sólo así, insertándola en el dinamismo de su sabiduría cristiana —en la que se integran las aportaciones filosóficas, pero que no coincide con una supuesta «filosofía» de San Buenaventura— se puede evitar el peligro de interpretaciones inadecuadas de su pensamiento. San Buenaventura es a veces, en efecto, combatido injustamente por quienes no se sitúan en su propia perspectiva y planteamiento, o también ha corrido el peligro de ser utilizado para una «reducción» de la sabiduría cristiana a «filosofía ontologista», lo que sería lo más opuesto al espíritu e intención del Doctor Seráfico».

contiene gran profundidad de sentencia. Se ha pasado ya en el ascenso hacia Dios por la contemplación del alma como imagen de Dios, que implica el conocimiento según razones divinas. Aquí estamos ante la primera de esas razones. No se trata de que el primer objeto de conocimiento sea Dios (cfr. el n. 5º siguiente), aunque este ser sea Dios. Se trata de aquel «aspecto» de Dios que permite en primer lugar el conocimiento, cuyo núcleo central está en el juicio.

4º. El ser particular es compuesto de acto y potencia⁵¹.

5º. El entendimiento no puede advertir el ser mismo por el que todo conoce. Aquí Buenaventura cita la frase de Aristóteles que San Juan de la Cruz utiliza para dar uno de sus fundamentos a su teoría de la «noche oscura»: «lo que el ojo del murciélago es comparado a la luz, eso mismo es el ojo de nuestra mente comparado a las cosas muy manifiestas de la naturaleza»⁵², y la razón es porque, acostumbrado a las tinieblas de los seres y a los fantasmas de lo sensible, le parece no ver nada allí donde mira la luz del ser sumo, no entendiendo que esa misma oscuridad es la iluminación suprema de nuestra mente, no de otra suerte que el ojo que ve la luz pura parecele no ver cosa alguna⁵³.

6º. El ser en cuanto ser no es recibido o participado; es absolutamente primero. Es ser purísimo, sin mezcla de no ser, eterno, simplicísimo, sin nada de potencia —como la que integra los entes particulares—, perfectísimo, unicísimo⁵⁴. Son condiciones del ser evidentes una vez puesto el ojo de la mente en el mismo ser.

7º. Este ser es Dios. He aquí la afirmación más difícil y arriesgada. Buenaventura razona lógicamente según los términos de una estricta metafísica en la consideración concatenada de los atributos divinos a partir del ser. Se trata del pasaje de aquella perfección del ser —que permite pensar al entendimiento—, a su identificación con Dios. Más aún, una vez contemplado este ser, se entiende que no puede no existir, en la línea del pensamiento de San Anselmo. Si recordamos lo expresado en el punto 5º veremos que es imposible contemplar el ser en sí *en cuanto* es identificado con todo Dios —el *Ipsium esse subsistens* de Santo Tomás— que ilumina la mente. Es posible hacerlo en cuanto el ser es *un aspecto* de la realidad divina, y no toda *ella*, aunque sea idéntico con ella⁵⁵. Es el gravísimo problema de las uniones y las distinciones o discreciones divinas que aparece tratado —prácticamente sólo por él de modo explícito— en el segundo capítulo del libro de Dionisio Areopagita sobre los nombres de Dios.

8º. En los números siguientes se muestra del modo más intenso el fruto de la contemplación del ser, y se alcanza el pasaje a la contemplación del bien. Se trata del ejercicio más elevado de la metafísica, cuya precisión de pensamiento y expresión sólo puede alcanzarse dentro de la mística sobrenatural más elevada⁵⁶.

⁵¹ *Ibidem*, c. V, n. 3.

⁵² ARISTÓTELES, II *Metaph.* text. I (1. brevior, C. I).

⁵³ *Ibidem*, c. V, n. 4.

⁵⁴ *Ibidem*, c. V, n. 5.

⁵⁵ *Ibidem*, c. V, nn. 6-7.

⁵⁶ Cfr. en perspectiva parcialmente distinta FRANCISCO CANALS VIDAL, «Sentido de la especulación sobre la unidad divina por su nombre primario que es el ser», 215: «En el plano de la amplitud de

9°. Dios es último porque es primero. La alusión al Evangelio no quita el carácter filosófico de la afirmación, que está incluida en la contemplación mística sobrenatural. Se trata de contemplar el ser de Dios en acción en atención a sí mismo; de modo que por necesidad es el fin último⁵⁷.

10°. Su ser considerado dinámicamente abarca toda la realidad. Buenaventura aplica la afirmación de origen neoplatónico: «Por eso es máximo, porque es simplicísimo. Y, en verdad, siendo como es simplicísimo en la esencia, por lo mismo ha de ser máximo en la virtud o potencia, que cuanto más unida esté la virtud, tanto más infinita es»⁵⁸. Su simplicidad no implica pérdida de riqueza, sino, por el contrario, máxima potencia derivada de la máxima riqueza del ser.

11°. Dios es perfecto, acto puro, inmutable, inmenso. «Ya que siendo perfectísimo nada puede pensarse mejor, ni más noble, ni más digno, ni, por consiguiente, mayor que él: tal ser es inmenso». Henos aquí nuevamente con San Anselmo⁵⁹.

12°. Dios es omnímodo, contiene todas las esencias como su causa, porque es sumamente uno, como principio universal de toda la multitud. Dios es la causa universal que todo lo produce, que todo lo ejemplariza y todo lo termina, siendo la causa de existir, razón de entender y orden de vivir de todas las cosas. «Luego es omnímodo, no como si fuera la esencia de todas las cosas, sino en cuanto es, en grado supremo, la causa trascendente y universal de todas las esencias, causa cuya virtud, por estar sumamente unida en la esencia, es sumamente infinita y múltiple en la eficacia»⁶⁰.

13°. Buenaventura recapitula su contemplación de modo compenetrado y sintético. Dios es *el ser* purísimo y absoluto, el ser «simpliciter», primero y último, origen de todas las cosas y el fin que todas las consuma. Como eterno y enteramente presente, en el sentido más fuerte de San Agustín, contiene y penetra todas las duraciones, cual si fuera su centro y circunferencia. Como simplicísimo y máximo, está todo dentro de todas las cosas y todo fuera de todas ellas, «viniendo a resultar, por lo mismo, la esfera inteligible, cuyo centro está en todas partes y cuya circunferencia en ninguna». Como actualísimo y enteramente inmutable, «permaneciendo estable, da movimiento a todas las cosas». Como perfectísimo e inmenso, está dentro de todas las cosas, pero no incluido; fuera de todas las cosas, pero no excluido; sobre todas las cosas, pero no levantado; debajo de todas las cosas, pero no postrado. Como unicísimo y omnímodo, es todo en todas las cosas. A causa de su unidad encierra en sí toda virtuosidad, toda ejemplaridad y toda comunicabilidad, lo cual constituye lo más perfecto de la realidad, por lo cual *todas las cosas son de El y son por El y existen en El*, siendo omnipotente omnisciente y omnímodamente bueno. La conclusión

la «via iluminativa» se comprende que «todo conocimiento presta vasallaje a la teología, por lo que ésta toma ejemplos y usa de palabras pertenecientes a todo género de conocimiento» (*De reductione artium ad theologiam*, n. 26). El lenguaje metafísico del capítulo quinto del *Itinerarium* no es incompatible con el hecho de que nos encontramos precisamente ante un capítulo de teología mística.

⁵⁷ *Itinerarium*, c. V, n. 7.

⁵⁸ *Ibidem*, c. V, n. 7.

⁵⁹ *Ibidem*, c. V, n. 7.

⁶⁰ *Ibidem*, c. V, n. 7.

hace elevar el nivel de la contemplación; la profundidad del ser lleva a la profundidad del bien. «El que ve perfectamente ese ser es feliz, conforme se dijo a Moisés: *Yo te mostraré todo bien*»⁶¹.

El capítulo VI describe y profundiza, según el título, la especulación de la beatísima Trinidad en su nombre, que es el bien. Las líneas que funcionan como prólogo del capítulo son de una importancia fundamental. Explican la relación entre la naturaleza y la gracia, así como la relación entre dos tipos de contemplación instaurados en ellas e incluidos en la contemplación sobrenatural. El primer tipo de contemplación se funda sobre los atributos esenciales de Dios, y es la desarrollada hasta este punto del itinerario. Es sobrenatural en cuanto incluida en él, que es de naturaleza teologal. En este tipo de contemplación el ser es el principio radical y también el nombre que da a conocer los demás⁶².

Para la contemplación de las emanaciones personales el bien es el fundamento principal⁶³. Se trata de poner un querubín junto a otro querubín, es decir, una contemplación junto a otra. Las dos deben estar presentes en la verdadera y definitiva contemplación de Dios⁶⁴. Todo ello es «levantar el ojo de la inteligencia a la cointuición de la beatísima Trinidad»⁶⁵. Se trata de una expresión típica de Buenaventura. La cointuición en el sentido pleno del término se realiza en la visión beatífica, pero ella es adelantada sea en la contemplación que parte de los atributos esenciales, sea en la que parte de los atributos personales. La que parte de los atributos esenciales tiene su centro en el nombre de ser; la que parte de los personales tiene su centro en el nombre de Bien. Ser y Bien hacen conocer los demás nombres correspondientes⁶⁶.

La consideración del Bien en el *Itinerarium* lleva en primera instancia un ritmo «anselmiano»; se trata a primera vista de una deducción de la Trinidad a partir del bien como difusivo de sí mismo. El sumo bien es sumamente difusivo. Y para que la difusión sea suma debe ser actual e intrínseca, substancial e hipostática, natural y voluntaria, liberal y necesaria, indeficiente y perfecta; es decir, personal⁶⁷.

⁶¹ *Ibidem*, c. V, n. 8.

⁶² *Ibidem*, c. VI, n. 1.

⁶³ E. BETTONI-E. VIOLA, *Luomo in cammino verso Dio*, 187: «Come la nozione trascendentale di *ens* si presenta quale mirabile scrigno che riassume in sé le immense ricchezze metafisiche della realtà increata e creata, così la nozione trascendentale di *bonum* si rivela come lo scrigno delle meraviglie metafisiche della SS. Trinità».

⁶⁴ *Itinerarium*, c. VI, n. 1.

⁶⁵ *Ibidem*, c. VI, n. 1.

⁶⁶ Cfr. J.-FR. BONNEFOY O.F.M., *Le Saint-Esprit et ses dons selon Saint Bonaventure*, Paris 1929, 180: «Grâce à la foi, nous croyons les vérités révélées; grâce à l'intelligence, nous pouvons lire à l'intérieur de ces vérités (*intelligere* vient de *intus legere*, selon saint Augustin), nous pouvons essayer de les pénétrer, de les comprendre; la pureté de coeur enfin nous fait voir Dieu: aux laborieux raisonnements, elle substitue la simple "contuition" [*III Sent.*, d. 35, q. 3 in corp.: III, 778a): "Cognitio de Deo sub ratione veri potest haberi secundum triplicem modum: uno modo habetur cognitio de Deo per simplicem assensum; alio modo per rationis adminiculum; tertio modo per simplicem contuitionem. Primum est virtutis fidei cuius est assentire; secundum est doni intellectus cuius est credita per rationem intelligere; tertium est beatitudinis munditiae cordis, cuius est Deum videre". Cfr. cette même trilogie: *III Sent.*, d. 34, p. 1, a. 1, q. 1: III, 737a; *Ibid.*, a. 2, q. 1, ad 6: III, 743b; *Brev.*, p. 5, c. 4: V, 256a; *Sermo IV de rebus theol.*, n. 1: V, 567b».

⁶⁷ *Itinerarium*, c. VI, n. 2: «Entiende, pues, y considera que aquel bien se dice de todo en todo óptimo, en cuya comparación nada mejor puede concebirse. Y semejante bien es de manera que no puede

San Buenaventura acentúa en filosofía el pasaje especulativo entre aquello que puede ser sostenido con certeza y aquello que se puede afirmar con probabilidad, entre estos dos tipos de aserciones se desarrolla un enorme espacio para el crecimiento de la misma filosofía, asegurado por la fe. Pero Buenaventura se apresura a aclarar que es imposible la contemplación de Dios Trinitario de modo comprensivo: «Pero al contemplar estas cosas, cuídate de pensar que comprendes al incomprendible. Porque en estas seis propiedades tienes que considerar todavía algo que te llevará al pasmo de la admiración. Porque en ellas se concierta la suma comunicabilidad con las propiedades de las personas, la suma consubstancialidad con la pluralidad de hipóstasis, la suma configurabilidad — semejanza — con la personalidad distinta, la suma coigualdad con el orden, la suma coeternidad con la emanación y la suma cointimidad con la misión. ¿Quién, a la vista de tantas maravillas, no queda arrebatado en admiración? Y, por cierto, con levantar los ojos a la bondad sobre toda bondad, entendemos certísimamente que todas estas maravillas se hallan en la beatísima Trinidad. Porque, si suma es allí la comunicación y la difusión verdadera, verdadero es allí el origen y la distinción verdadera; y porque la comunicación es total y no parcial, por eso el sumo bien comunica lo que tiene y todo cuanto tiene; luego tanto el que emana como el que produce se distinguen por sus propiedades y son una misma cosa esencialmente. Por distinguirse, digo, por las propiedades, tienen propiedades personales, pluralidad de hipóstasis; emanación, procedente del principio; orden, no de posterioridad, sino de origen; misión, en fin, que no es de cambio local, sino de inspiración gratuita por razón de la autoridad de la persona productente, autoridad que compete al que envía con respecto al enviado. Y por ser una misma cosa en la substancia, por eso es de todo punto necesario que se identifique en la esencia, en la forma, en la dignidad, en la eternidad, en la existencia y en el ser incircunscriptible. Y así, cuando estas cosas, cada una de por sí y separadamente, las consideras, tienes donde contemplar la verdad, y al considerarlas, comparadas las unas con las otras, donde quedarte suspenso en admiración profundísima; y por eso, a fin de que tu alma suba, mediante la admiración, a una contemplación admirable, has de considerar todas ellas en su mutua relación»⁶⁸.

No se trata de una mera aseveración de la ambigüedad de la afirmación y la negación respecto de las cosas divinas. El pensamiento bonaventuriano es mucho más profundo. Se fundamenta en una metafísica —y luego en una teología— de las «uniones» y «distinciones» divinas, tal como aparecen en el pensamiento de Dionisio el

concebirse, cual es debido, como no existente, como quiera que absolutamente mejor es el existir que el no existir; y aun es tal, que no es posible concebirlo rectamente, sino concibiéndolo como uno y trino. «El bien, en efecto, es difusivo de sí mismo»; luego el sumo bien es sumamente difusivo de sí mismo. Pero la difusión no puede ser suma, no siendo a la vez actual e intrínseca, substancial e hipostática, natural y voluntaria, liberal y necesaria, indeficiente y perfecta. Por lo tanto, de no existir una producción actual y consubstancial, con duración eterna, en el sumo bien y además una persona tan noble como la persona que la produce a modo de generación y de espiración —modo que es del principio eterno que eternamente están principiando sus términos principados, de suerte que haya un amado y un coamado, un engendrado y un espirado, a saber: el Padre, y el Hijo, y el Espíritu Santo—, nunca existiera el sumo Bien, pues que entonces no se difundiría sumamente».

⁶⁸ *Ibidem*, c. VI, n. 3.

Areopagita, en el segundo capítulo del libro *Sobre los nombres de Dios*.⁶⁹ Las afirmaciones y las negaciones humanas corresponden a las uniones y discreciones divinas, a partir de las uniones y discreciones creadas.

La contemplación de los atributos esenciales de Dios pertenece principalmente a la vía afirmativa; su consideración en unión con los personales es, por medio de la vía negativa, el comienzo de la contemplación en su plenitud. Es el «levantar los ojos a la bondad sobre toda bondad», la «contemplación admirable»⁷⁰.

«Y en verdad, esto mismo vienen a significar los querubines, que el uno al otro se miraban. Ni carece de misterio que ambos se miraran, y *se miraran vueltos sus rostros al propiciatorio*, para que así se cumpla lo que dice el Señor por San Juan: *En esto consiste la vida eterna, en conocerte a ti, solo Dios verdadero, y a Jesucristo, a quien enviaste*. Y es que debemos admirar las propiedades esenciales y personales, no sólo en sí mismas, sino también comparándolas con la soberanamente admirable unión de Dios y del hombre en la persona única de Cristo»⁷¹.

La importancia de este pasaje es muy grande, designa el corazón del método de San Buenaventura. Se trata de pasar de la contemplación de las verdades reveladas sobre Dios uno y Trino, *por medio de los misterios de la encarnación del Verbo*, a la plenitud de la contemplación mística⁷².

Es necesario comparar las condiciones esenciales y personales de Dios con la verdad de la unión de la naturaleza divina y la naturaleza humana en la persona de Cristo⁷³. La unión de las naturalezas es la manifestación más elevada de Dios que nos permite ingresar en la misma unión trinitaria. Recordemos que para el inspirador principal de Buenaventura en esta materia, Dionisio, Dios es la Unión. Pero no se trata aquí de un seguimiento filológico de las obras areopágicas, sino de una profunda experiencia común. El capítulo segundo del *De divinis nominibus* de Dionisio presentaba también en profunda unidad las uniones y discreciones trinitarias, y las uniones y discreciones de la persona de Cristo.

⁶⁹ Según E. BETTONI-E. VIOLA, *Luomo in cammino verso Dio*, 196, se inspiró principalmente en los padres griegos.

⁷⁰ *Itinerarium*, c. VI, n. 3.

⁷¹ «Nam et Cherubim hoc designant, quae se mutuo aspiciebant. Nec hoc vacat a mysterio, quod respiciebant *se versis vultibus in propitiatorium*, ut verificetur illud quod dicit Dominus in Ioanne: *Haec est vita aeterna, ut cognoscant te solum verum Deum, et quem misisti Iesum Christum*. Nam admirari debemus non solum conditiones Dei essentielles et personales in se, verum etiam per comparisonem ad supermirabilem unionem Dei et hominis in unitate personae Christi» (*Ibidem*, c. VI, n. 4).

⁷² Tiene también importancia filosófica. Cfr. E. BETTONI-E. VIOLA, *Luomo in cammino verso Dio*, 195: «Solo tenendo unite nella nostra mente l'insieme di tutte queste condizioni metafisiche, sarà data al contemplativo la possibilità di passare da un modo di contemplare ad un altro [...] Se il primo modo di contemplare è quello di fissarsi su Dio, visto nella sua unità, e il secondo modo quello di fissarsi nella contemplazione del Mistero Trinitario, il terzo modo di contemplare Dio sarà quello di fermarci nella contemplazione dell'Uomo-Dio, nella contemplazione cioè del secondo mistero cristiano, che è quello dell'Incarnazione, della Passione e morte e Risurrezione di Cristo».

⁷³ Cfr. H. HAUSPETER, *Trinitarische Begegnungen bei Bonaventura*, Aschendorff, Münster 1985, 156: «In einem zweiten Schritt rückt der dreifaltige Gott nochmals näher als zuvor in seinem dreifachen heilsgeschichtlichen Wirken: Er ist da in der Person Jesus Christus. Die Gottesliebe wird mit Bernhard christologisch zentriert: "Lerne von Christus, wie du Christus lieben sollst". Christus Lieben und wie Christus lieben heisst, den dreifaltigen Gott lieben, das Hauptgebot erfüllen. Die christuszentrierung bleibt aber in unseren Kontext ausdrücklich trinitarisch geöffnet».

Así como de Cristo hay unión de dos naturalezas y tres sustancias —sostiene el doctor Seráfico con gran precisión filosófica—, así Dios en su Vida íntima es Unión de múltiples aspectos distintos, y en último término de tres Personas distintas⁷⁴.

Aquí se da el traspaso a la contemplación perfecta: «En esta consideración es donde se halla la iluminación perfecta de la mente, en cuanto en el sexto día ve el hombre formado a imagen de Dios. Porque siendo la imagen una semejanza expresiva, al contemplarse nuestra mente en Cristo, Hijo de Dios, quien es imagen de Dios invisible por naturaleza, viendo nuestra humanidad, tan admirablemente exaltada y tan inefablemente unida, viendo reducidos a unidad al primero y al último, al sumo y al ínfimo, a la circunferencia y al centro, *al alfa* y a la *omega*, al efecto y a la causa, al creador y a la criatura, *al libro escrito por dentro y por fuera*, llega ya a un objeto perfecto, para con Dios lograr la perfección de sus iluminaciones en el sexto grado, como en el sexto día, de suerte que nada le queda ya más que el día de descanso, en el que, mediante el mental exceso, descansa la perspicacia de la mente humana de todas las obras que llevó a cabo»⁷⁵.

1º. Es notable el carácter antropológico de la descripción de el último estadio antes de la purísima contemplación.

2º. Por otra parte, sería necesario subrayar que la contemplación de Cristo es posterior a la de la Trinidad, porque es su perfección, en cuanto que recupera plena-

⁷⁴ *Itinerarium*, c. VI, nn. 5-6: «Si eres, pues, uno de los querubines, cuando contemplas los atributos esenciales de Dios, si te admiras de que el ser divino sea juntamente primero y último, eterno y enteramente presente, simplicísimo y máximo o incircunscripto, todo en todas partes, pero nunca comprendido, actualísimo, pero nunca movido, perfectísimo sin superfluidades ni menguas, pero con todo eso, inmenso e infinito sin límites, unicísimo, pero omnímodo, por cuanto contiene en sí mismo todas las cosas, esto es, toda virtud, toda verdad, todo bien; pásmate de que en él el primer Principio está unido con el postrero, Dios con el hombre formado el sexto día, el principio eterno con el hombre temporal, nacido de la Virgen en la plenitud de los tiempos; el principio simplicísimo con el que es enteramente compuesto, el principio actualísimo con el que padeció extremadamente y murió, el principio perfectísimo e inmenso con el que es pequeño, el principio unicísimo y omnímodo con una naturaleza individual, compuesta y distinta de lo demás, es decir, con la naturaleza humana de Jesucristo. Y si eres el otro querubín, contemplando lo propio de las personas, si te admiras viendo existir la comunicabilidad con la propiedad, la consubstancialidad con la pluralidad, la semejanza con la personalidad, la coigualdad con el orden, la coeternidad con la producción y la cointimidad con las misiones —pues que el Hijo es enviado por el Padre y el Espíritu Santo, a su vez, coexistiendo con el Padre y el Hijo, sin separarse de ellos jamás, es enviado por entrambos—; mira al propiciatorio y asómbrate de que en Cristo venga a componerse la unión personal, tanto con la trinidad de sustancias como con la dualidad de naturalezas, la conformidad omnímoda con la pluralidad de voluntades, la predicación mutua de lo divino a lo humano y de lo humano a lo divino con la pluralidad de propiedades, la única adoración con la pluralidad de excelencias, la única exaltación sobre todas las cosas con la pluralidad de dignidades y el dominio único con la pluralidad de potestades».

⁷⁵ «In hac autem consideratione est perfectio illuminationis mentis, dum quasi in sexta die videt hominem factum ad imaginem Dei. Si enim imago est similitudo expressiva, dum mens nostra contemplatur in Christo Filio Dei, qui est imago Dei invisibilis per naturam, humanitatem nostram tam mirabiliter exaltatam, tam ineffabiliter unitam, videndo simul in unum primum et ultimum, summum et imum, circumferentiam et centrum, *alpha* et *omega*, causatum et causam, Creatorem et creaturam, *librum* scilicet *scriptum intus et extra*; iam pervenit ad quandam rem perfectam, ut cum Deo ad perfectionem suarum illuminationum in sexto gradu quasi in sexta die perveniat, nec aliquid iam amplius restet nisi dies requiei, in qua per mentis excessum requiescat humanae mentis perspicacitas *ab omni opere, quod paratrat*» (*Ibidem*, c. VI, n. 7).

mente la experiencia del sujeto en la que se halla del modo más cabal la imagen de la Trinidad. No sólo en cuanto el sujeto es objeto de sí mismo, sino también en cuanto es simplemente sujeto. La comunicación más excelente de la Trinidad es la persona.

La contemplación es aquí perfecta porque es circular, es decir, porque llega a su complemento recobrándose totalmente a sí misma. El sujeto se encuentra a sí mismo en el objeto, el cual no es ya algo ajeno. El hombre encuentra su propia humanidad en Dios encontrando la humanidad del Verbo. Pero no sólo ni principalmente como un nuevo objeto, sino, por la divinización, hecha algo uno con ella y por eso con la Persona divina de Cristo y con las personas del Padre y del Espíritu Santo que en ella están por circumincesión⁷⁶.

3º. Estamos aquí en el último paso antes de la «unión de amor» entendida en el sentido más cabal, el «mental exceso» del descanso quieto en Dios como tal, más allá de toda semejanza. Las semejanzas, en adelante, no son ya escala para subir a Dios, sino que se encuentran *desde* Dios. Se acaba la penetración intelectual de la mente porque ésta está incluida en una operación superior y divina.

El tránsito al capítulo VII constituye el pasaje a la Teología por excelencia. Hasta aquí llevaba gran parte la *filosofía* en el proceso de contemplación. El grado anterior podría considerarse el momento más elevado de una teología discursiva, en el sentido dionisiano, perfectamente desarrollada. Aquí se trata en plenitud de la Teología mística, que no excluye, sino que incorpora las otras formas de la ciencia divina descritas por el Areopagita, a cuyo espíritu es tan cercano Buenaventura.

Desde el punto de vista antropológico el sentido del capítulo es claro. Se trata de ir más allá de lo que se puede entender por medio de el afecto. Este tiene en su acto elevado por la gracia una condición superior a la del intelecto elevado también por la gracia. Claramente lo da a entender el título: «Exceso mental y místico, en el que se da descanso al entendimiento, traspasandose el afecto totalmente a Dios a causa del exceso»⁷⁷. Naturalmente, la elevación sobrenatural produce una profunda transformación antropológica. La posición de Buenaventura es muy coherente y compacta. Es desarrollada sistemáticamente a lo largo de toda su producción.

El pensamiento del santo franciscano no debe ser interpretado como el despliegue de un antintelectualismo que estaría muy lejos de su intención. Tampoco debe ser entendido como la simple afirmación indiscriminada de la primacía de la voluntad sobre el intelecto en el orden natural. Las afirmaciones de Buenaventura tienen un contexto claro: lo más elevado de la mística sobrenatural.

Buenaventura insiste en el tema muy franciscano de la paz. El unido con Cristo es el pacífico, aquél que no cumple ningún proceso en sí; toda su intensa dinami-

⁷⁶ Cfr. *Ibidem*, c. VI, n. 4: «Potes videre, per summam boni comunicabilitatem necesse esse Trinitatem Patris et Filii et Spiritus sancti. In quibus necesse est propter summam bonitatem esse summam comunicabilitatem, et ex summa comunicabilitate summam consubstantialitatem, et ex summa consubstantialitate summam configurabilitatem, et ex his summam coequalitatem, ac per hoc summam coaeternitatem, atque ex omnibus praedictis summam cointimitatem, qua unus est in altero necessario per summam *circumincessionem* et unus operatur cum alio per omnimodam indivisionem substantiae et virtutis et operationis ipsius beatissimae Trinitatis».

⁷⁷ «De excessu mentali et mystico, in quo requies datur intellectui, affectu totaliter in Deum per excessum transeunte» (*Ibidem*, c. VII).

dad espiritual se despliega en la unión definitiva —y quieta por relación a todo lo creado— con Dios.

Llegamos aquí a la Jerusalén *interior* donde se da la verdadera y plena ilustración de la Sabiduría superior, sobrenatural, divina. Desde aquí se puede ver recapitulado el camino que se recorre a través y en los vestigios y la imagen (cuatro primeros grados); y luego por la semejanza de la luz divina que reluce por encima de nosotros, en los dones entregados a la creación que hacen conocer los atributos esenciales; en último término, por la misma luz divina en cuanto es posible (los dos grados siguientes). En el postrero de éstos se trata de contemplar en Cristo las perfecciones de Dios que no pueden encontrarse en la creación (en sus elementos naturales o sobrenaturales), *ea quorum similia in creaturis nullatenus reperiri possunt*, aún más allá de la revelación trinitaria. Esto nos manifiesta hasta qué punto es vital en el doctor Seráfico la preocupación por trascender toda ciencia, aún sobrenatural y revelada.

La contemplación de Cristo es la clave para adentrarse en la intelección del último capítulo. La Teología mística es para Buenaventura la incorporación misma a la Persona divina de Jesucristo en el misterio pascual.

Por medio de su pasión y su muerte se celebra la *Pascua como tránsito hacia el reposo con Cristo* y el gusto del maná escondido, como inicio de la Resurrección. Aquí se descubre el fundamento espiritual que da dinamismo al recorrido por el camino: la paz definitiva de la unión con Dios gozosa, que actúa misteriosamente en las primeras etapas para descubrirse en la última⁷⁸.

La esencia de la plenitud de la contemplación mística sobrenatural está en la *trascendencia y el tránsito* vitalmente posibles una vez encontradas las maravillas de Dios sólo accesibles en Jesucristo. Son maravillas personales. El entendimiento no puede llegar a más, porque no puede directamente distinguir las Personas en Dios. En efecto, la Persona de Cristo es divina y trasciende infinitamente la capacidad de la operación intelectual. Capta su distinción respecto de las otras Personas por remoción o negación a partir de la afirmación por fe de la humanidad de la Persona del Verbo.

Hay sin embargo todavía una trascendencia y tránsito posibles: los que se dan por la operación de unión mística, cuyo primer y más elevado efecto natural está en la operación del afecto profundamente transformado, y sobrenaturalmente movido no por el intelecto, sino directamente por Dios, con quien el místico se halla unido.

Es muy de notar la afirmación de que San Francisco fue puesto como ejemplar de la contemplación excesiva sólo al llegar a este grado, así como antes había sido hecho ejemplar de la acción⁷⁹. La verdadera y plena diferencia entre acción y contemplación que permite hablar de la superioridad de ésta última por relación a la primera se halla

⁷⁸ Cfr. *Ibidem*, c. VII, n. 2.

⁷⁹ Cfr. *Ibidem*, c. VII, n. 3: «Quod etiam ostensum est beato Francisco, cum in excessu contemplationis in monte excelso —ubi haec, quae scripta sunt, mente tractavi— apparuit Seraph sex alarum in cruce confixus, ut ibidem a socio eius, qui tunc cum eo fuit, ego et plures alii audivimus; ubi in Deum transiit per contemplationis excessum, et positus est in exemplum perfectae contemplationis; sicut prius fuerat actionis, tanquam alter *Iacob et Israel* 5, ut omnes viros vere spirituales Deus per eum invitaret ad huiusmodi transitum et mentis excessum magis exemplo quam verbo».

sólo aquí. Este es, podríamos decir, el análogo principal de la distinción respecto de la diferencia entre acción y contemplación que se encuentra en los otros grados anteriores.

En cierto modo, se trata de una superación de la diferencia que la contiene transformada, o, más aún, que la causa orgánica y ordenadamente por atracción final desde lo alto. Se trata de un reflejo de la perfección divina en la que hallan unidas la contemplación de la Sabiduría suprema y la acción creadora y salvadora y santificadora del mundo. Cuando estas se versan sobre el universo creado natural y sobrenatural conservan su relación recíproca por la que se completan mutuamente, pero según un orden. Este orden se encuentra eminentemente en el último grado de la unión mística con Dios, en él mismo, y respecto de los grados inferiores. No se trata de una contemplación intelectual, y por eso mismo no puede expresarse con palabras que reflejen conceptos. Francisco enseñó este ejercicio contemplativo superior no con las palabras, sino con el ejemplo de vida.

El tránsito mental va más allá de todo lo creado para fijarse en Dios, por lo cual es necesario que se abandonen las operaciones intelectuales, necesariamente proporcionadas a lo creado, para que la punta de la mente se transfiera a Dios y se transforme en el mismo Dios. Esta es una operación secreta o mística. No puede comunicarse su realidad conceptualmente, sino en la participación de la misma experiencia. «Y en este tránsito, si es perfecto, es necesario que se dejen todas las operaciones intelectuales, y que el ápice del afecto se traslade todo a Dios y todo se transforme en Dios. Y ésta es experiencia mística y secretísima, que *nadie la conoce, sino quien la recibe*, ni nadie la recibe, sino quien la desea; ni nadie la desea, sino aquél a quien el fuego del Espíritu Santo lo inflama hasta la médula. Por eso dice el Apóstol que esta mística sabiduría se la reveló el Espíritu Santo⁸⁰.

San Buenaventura acoge de lleno, de un modo semejante al de San Alberto Magno, el gran aporte de Dionisio a la Teología: la idea de que para llegar a Dios es necesario pasar más allá de la inteligencia y de lo inteligible. Dios no puede ser alcanzado como objeto por entedimiento humano, sino de otro modo, el cual va más allá de la naturaleza misma del intelecto.⁸¹ Es sobrenatural en el sentido más estricto del tér-

⁸⁰ «In hoc autem transitu, si sit perfectus, oportet quod relinquantur omnes intellectuales operationes, et apex affectus totus transferatur et transformetur in Deum. Hoc autem est mysticum et secretissimum, quod *nemo novit, nisi qui accipit*, nec accipit nisi qui desiderat, nec desiderat nisi quem ignis Spiritus Sancti medullitus inflammat, quem Christus misit in terram. Et ideo dicit Apostolus, hanc mysticam sapientiam esse per Spiritum Sanctum revelatam» (*Itinerarium*, c. VII, n. 4). Cfr. I Cor 2,10s.

⁸¹ Cfr. *Obras completas del Pseudo Dionisio Areopagita*, trad. esp. de T. H. Martín, presentación por O. González de Cardenal, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 1990, c. VII: «De la Sabiduría, Inteligencia, Razón, Verdad y Fe» (PG 3 869C-872B), n. 3, p. 339-340: «Nos preguntamos ahora cómo nosotros podemos conocer a Dios, ya que El no es percibido por los sentidos ni por la inteligencia ni es nada de las cosas que son. Con más propiedad diríamos que no conocemos [869D] a Dios por su naturaleza, puesto que ésta es cognoscible y supera toda razón e inteligencia. Pero lo conocemos por el orden de todas las cosas, en cuanto está dispuesto por El mismo, y que contiene en sí ciertas imágenes y semejanzas de sus ejemplares divinos, por el cual ascendemos al conocimiento de aquel Sumo Bien y fin de todos los bienes por camino [872A] acomodado a nuestras fuerzas. Pasamos por vía de negación y de trascendencia y por vía de la Causa de todas las cosas. Así, pues, Dios es conocido en todas las cosas, y como distinto de todas ellas. Es conocido por el conocimiento y la ignorancia. Conocimiento de

mino. Es necesario que la inteligencia se ponga al nivel de Dios. Buenaventura sigue fielmente la idea dionisiana desarrollándola según su propio carácter de filósofo y teólogo latino heredero de la gran corriente vital que arranca de San Agustín. «En resumidas cuentas, ¿qué es lo que amo cuando amo a mi Dios? ¿Quién es aquel que está sobre lo más alto de mi alma? Subiré a él sirviéndome de mi misma alma. Trascenderé mi fuerza, la que me liga al cuerpo y llena de vida mi organismo. Con esta fuerza no hallo a mi Dios [...] Existe otra fuerza: aquella con la que no sólo doy vida a mi carne, sino que también la hago sensitiva [...] Trascenderé igualmente esta fuerza mía [...] Trascenderé, pues, también esta fuerza de mi naturaleza, para escalar gradualmente hasta mi Creador»⁸².

Recordemos, sin embargo, lo que ya hemos tenido oportunidad de señalar: Buenaventura nos hace ver que de alguna manera interpreta a S. Agustín con la visión del Areopagita, recordando que la vía de la remoción —que atribuye a Dionisio— es más elevada que la de la afirmación —que atribuye a Agustín⁸³—. Pero se trata justamente de «atribuciones» en el sentido teológico del término, cuyo analogado principal se encuentra en la Teología trinitaria, y no de una subordinación de doctrinas.

San Buenaventura, más allá de Dionisio Areopagita, se inserta del modo más pleno en la lógica sobrenatural del principal inspirador del teólogo desconocido: el gran Apóstol Pablo: «Y el mismo Espíritu viene en ayuda de nuestra flaqueza, pues qué hayamos de pedir, como conviene, no sabemos; más el mismo Espíritu aboga por nosotros con gemidos inefables, y el que escudriña los corazones conoce cuál es el deseo del Espíritu, porque intercede por los santos según Dios. Ahora bien: sabemos que Dios hace concurrir todas las cosas para el bien de los que le aman, de los que según sus designios son llamados. Porque a los que de antemano conoció, a esos los predestinó a ser conformes con la imagen de su Hijo, para que éste sera el primogénito entre muchos hermanos; y a los que predestinó, a esos también llamó; y a los que llamó, a esos los justificó; y a los que justificó, a esos también los glorificó»⁸⁴.

La fuerza que va guiando el tránsito hacia Dios por medio de todas las cosas es la punta del afecto. Debe recordarse que estamos ante una operación netamente sobre-

El es la razón, la ciencia, el tacto, el sentido, la opinión, el pensamiento, el nombre y todas las demás cosas. Por otra parte, no puede ser entendido ni encerrado en palabras, ni cabe en la definición de un nombre. No es ninguna de las cosas que existen ni puede ser conocido en ninguna de ellas. El es todo en todas las cosas y nada entre las cosas. A todos es manifiesto en todas las cosas y no hay quien le conozca en cosa alguna. Ciertamente. Es correcto usar este lenguaje para hablar de Dios, pues todas las cosas le alaban en su relación de efectos que son de El, causa de ellas. Pero la manera más digna de conocer a Dios se alcanza no sabiendo [872B], por la unión que sobrepasa todo entender. Cuando la inteligencia, apartándose de todas las cosas y olvidándose incluso de sí misma, se une a los rayos que brillan de lo alto, quedando iluminada en aquel imperceptible abismo de la Sabiduría».

⁸² SAN AGUSTÍN, *Confesiones*, L. X, c. 7, n. 11-12: PL 32 784: «Quid ergo amo, cum Deum meum amo? Quis est ille super caput animae meae? Per ipsam animam meam ascendam ad illum. Transibo vim meam, qua haereo corpori, et vitaliter compagem eius repleo. Non ea vi reperio Deum meum [...] Est alia vis non solum qua vivifico, sed etiam qua sensifico carnem meam quam mihi fabricavit Dominus [...] Transibo et istam vim meam [...] Transibo ergo et istam vim naturae meae, gradibus ascendens ad eum qui fecit me [...]».

⁸³ *De triplici via*, c. III, n. 13.

⁸⁴ Rom 8, 26-30.

natural, por lo cual la pregunta acerca de la correspondencia de la operación mística con las potencias humanas espirituales de la inteligencia y la voluntad no debería hacerse de modo idéntico a como se la formularía respecto de las operaciones naturales de entender y querer. Si la operación mística más excelente la realiza el ápice del afecto la causa ha de buscarse en el principio de tal operación, que es la misma realidad divina.

El pasaje hacia lo alto es perfecto cuando se dejan todas las operaciones intelectuales. Es decir, cuando la operación del espíritu trasciende el orden natural de la inteligencia y la voluntad según el cual el primero mueve a la segunda. No puede tratarse tampoco de una pura moción de la voluntad respecto de la inteligencia, que en el límite sería imposible. Se trata de una operación, por decir así, total, que engloba la de las potencias haciéndolas funcionar según un nuevo orden sin distorsionar su estructura. El principio de ese orden es la unión con Dios; unión personal que no puede darse fuera del amor.

Es por eso que la operación principal al nivel de las potencias se atribuye al ápice del afecto. Este se traslada todo a Dios por la potencia de la atracción de Dios revelado al alma. Todo se transforma en Dios como consecuencia de la atracción, que es una *elevación* de algún modo infinita en el alma.

Y ésta es experiencia secretísima, es decir, mística. Buenaventura nota aquí un aspecto capital que no es más que el desarrollo del pensamiento de San Pablo en el final del pasaje arriba citado: nadie la conoce, sino quien la recibe, nadie la recibe, sino quien la desea, nadie la desea sino aquel a quien el fuego del Espíritu Santo lo inflama hasta la médula. Es importante notar la progresión de las operaciones en la que se manifiesta, más allá de su propia estructura natural conservada, lo singular de la operación total sobrenatural que abarca todo el espíritu.

La referencia es siempre la de San Pablo. El Apóstol dice que esta misma mística sabiduría se la reveló el Espíritu Santo⁸⁵. El Espíritu de Dios se manifiesta en nuestra experiencia como unión y amor, y produciendo unión y amor.

Es aquí lógica la continuación del texto, de algún modo el punto culminante de toda la obra, en la que la mística dionisiana cumple un papel primordial: "Y así, no pudiendo nada la naturaleza y poco la industria, ha de darse poco a la inquisición y mucho a la unción; poco a la lengua y muchísimo a la alegría interior; poco a la palabra y a los escritos, y todo al don de Dios, que es el Espíritu Santo; poco o nada a la criatura y todo a la esencia creadora, esto es, al Padre, y al Hijo, y al Espíritu Santo, diciendo con Dionisio al Dios trino: "Oh Trinidad, esencia sobre toda esencia y deidad sobre toda deidad, inspectora soberanamente óptima de la divina sabiduría, dirígenos al vértice trascendentalmente desconocido, resplandeciente y sublime de las místicas enseñanzas, vértice donde se esconden misterios nuevos, absolutos e inmutables de la Teología en lo oscurísimo, que es evidente sobre toda evidencia, en conformidad con las tinieblas del silencio que ocultamente enseñan, relucientes sobre toda luz, resplandecientes sobre todo resplandor, tinieblas donde todo brilla y los entendimientos invisibles quedan llenos sobre toda plenitud de invisibles bienes,

⁸⁵ 1 Cor 2,9-10.

que son sobre todos los bienes". Digamos esto a Dios. Y al amigo para quien estas cosas se escriben, digámosle con el mismo Dionisio: "Y tú, amigo, pues tratas de las místicas visiones, deja con redoblados esfuerzos, los sentidos y las operaciones intelectuales y todas las cosas sensibles e invisibles, las que tienen el ser y las que no tienen; y como es posible a la criatura racional, secreta o ignoradamente, redúcete a la unión de aquel que es sobre toda substancia y conocimiento. Porque saliendo por el exceso de la pura mente de ti y de todas las cosas, dejando todas y libre de todas, serás llevado altísimamente al rayo clarísimo de las divinas tinieblas"⁸⁶.

El pasaje citado de la *Teología Mística* de Dionisio Areopagita sintetiza, no por azar, el itinerario recorrido en la obra de Buenaventura que nos ocupa. La idea central es la de la pasividad de la unión con Dios. *Nihil potest natura*. El esfuerzo humano es absolutamente relativo. Se trata de una nueva realidad y de una nueva operación sobrenatural en el sentido más explícito de la palabra. La actividad racional nunca podría llegar hasta aquí, y por lo tanto tampoco podrían expresar esta situación el lenguaje humano, los textos, la doctrina. Se trata de un don de Dios donado en el Don por excelencia que es el Espíritu Santo.

San Agustín, a través de Pedro Lombardo, es para Buenaventura, así como para los otros grandes escolásticos, un punto de referencia fundamental⁸⁷. Por la obra del Espíritu en el espíritu humano, la contemplación en el sentido pleno del término, o, más exactamente, la unión con Dios, es vida vivida en la Trinidad, según el modo de operación de cada persona, en primer lugar, como don del Don divino.

La amplia y central referencia a Dionisio manifiesta hasta qué punto es amplia y maciza la confluencia de todos los grandes autores de la mística cristiana cuando se

⁸⁶ *Itinerarium*, c. VII, n. 5. Nota de los editores de Quarrachi: «Praeter locos supra p. 351 nt. 55 allegatos, cf. *III Sent.* d. 23 dub. 4 Auctores catholici de mystica theologia scribentes communiter approbant hanc S. Bonav. doctrinam. quam accepit a laudato Dionysio, quod scil. in animis perfectis detur sublimis quidam gradus contemplationis supernaturalis et infusae quam vocant contemplationis *puram*, quia fit sine concursu phantasmatum. Item docent, quod ad hunc contemplationis gradum pertineat illa oratio in *caligine*, de qua auctor noster hic loquitur. De his, cf. Dionys. Carthusianum, *Commentar. ad Dionys. Aeropag.* Inter recentiores autem, de pura contemplatione loquitur Philipp. a Ss. Trinitate, *Sum. theol. myst.* p. 2., tr. 3 discurs. 2 a. 2, ubi melius determinat quod in contrarium docuerat in sua *Sum. philos.*, II-II q. 44 a. 6; nec non Scaramelli, *Directorio mistico* tr. 2 c. 15 n. 1-6-172; de oratione in *caligine*, Philipp. a Ss. Trin., l. c., a. 3.

⁸⁷ Cfr. MAGISTRI PETRI LOMBARDI PARISENSIS EPISCOPI, *Sententiae in IV Libris distinctae*, ed. 3a ad fidem codicum antiquiorum restituta, tom. I, pars I, ed. Collegii S. Bonaventurae, Ad Claras Aquas, Grottaferrata (Romae) 1971, L. I. dist. XXVI c. 6 (110), p. 201: «1. Quod Spiritus Sanctus proprie dicitur donum Dei, quia proprietate est donum ut Filius natiuitate, et utroque modo dicitur relative et secundum eandem relationem. Ita etiam et de Spiritu Sancto dicendum est, qui proprie dicitur donum Dei, cum tamen et alia plura sint dona Dei; sed Spiritus Sanctus ita proprietate immutabili et aeterna donum est, sicut Filius proprietate Filius. Eo enim donum dicitur quo Spiritus Sanctus, et utroque utique nomine relative dicitur; eademque relatione dicitur Spiritus Sanctus et donum, licet ipsa relatio non ita appareat in hoc nomine "Spiritus Sanctus", sicut in hoc nomine "donum". Unde *Augustinus* in V libro *De Trinitate* [Cap. 11, n. 12: PL 42, 919; CCL 50, 219] ita ait: "Spiritus Sanctus, qui non Trinitas est, sed in Trinitate intelligitur, in eo quod proprie dicitur Spiritus Sanctus, relative dicitur, cum et ad Patrem et ad Filium refertur, quia Spiritus Sanctus et Patris et Filii spiritus est. Sed ipsa relatio non apparet in hoc nomine; apparet autem cum dicitur *donum Dei* [Act. 8, 20.]: donum est enim Patris et Filii, quia et a Patre procedit et a Filio».

trata de expresar lo esencial de la unión con Dios. Los elementos esenciales de la experiencia mística son constantes. Así sucede aquí con la apelación a la Trinidad. La conducción hacia el vértice de la unión con Dios es obra trinitaria.

La preparación a esta unión es también descrita según parámetros constantes en las más profundas vías espirituales. Aquí la referencia a Dionisio es, todavía más concretamente, un factor de unificación. Buenaventura adhiere a una de las visiones constantes de la producción espiritual de Occidente: se llega a Dios solo por el despojo de todas las cosas exteriores, sensitivas y espirituales, y por la trascendencia de todas las operaciones naturales, afectivas y cognitivas, sensitivas e intelectivas. Sólo así puede obrar la unión la Santísima Trinidad asimilando trinitariamente, in-creadamente, el espíritu creado. Es la operación de la gracia divina, cuyo elemento esencial es la misma unión: «Y si tratas de averiguar cómo sean estas cosas, pregúntalo a la gracia, pero no a la doctrina; al deseo, pero no al entendimiento; al gemido de la oración, pero no al estudio de la lección; al esposo, pero no al maestro; a la tiniebla, pero no a la claridad; a Dios, pero no al hombre; no a la luz, sino al fuego, que inflama totalmente y traslada a Dios con excesivas uncciones y ardentísimos afectos. Fuego que, ciertamente, es Dios y fuego cuyo *horno está en Jerusalén* y que lo encendió Cristo con el fervor de su ardentísima pasión y lo percibe, en verdad, aquel que viene a decir: *Mi alma ha deseado el suplicio y mis huesos la muerte*. El que ama esta muerte, puede ver a Dios, porque, sin duda alguna, son verdaderas estas palabras: *No me verá hombre alguno sin morir*. Muramos, pues y entremos en estas tinieblas, reduzcamos a silencio los cuidados, las concupiscencias y los fantasmas de la imaginación; pasemos con Cristo crucificado de este mundo al Padre, a fin de que, manifestándose a nosotros el Padre, digamos con Felipe: *Esto nos basta*; y oigamos con San Pablo: *Bástate mi gracia*; y nos alegremos con David, diciendo: *Mi carne y mi corazón desfallecen, Dios de mi corazón y herencia mía por toda la eternidad. Bendito sea el Señor eternamente, y responderá el pueblo: Así sea. Así sea. Amén*»⁸⁸.

Es evidente, en primer lugar, la intención de Buenaventura de dar la primacía al afecto sobre el entendimiento en la unión con Dios. Tratándose de la descripción de una experiencia que por definición supera al entendimiento, y por lo tanto a toda narración, más que atender al sentido inteligible de la frase de Buenaventura es necesario considerar su ritmo profundo, para de algún modo vislumbrarlo y reproducirlo experiencialmente.

⁸⁸ «Si autem quaeras, quomodo haec fiant, interroga gratiam, non doctrinam; desiderium, non intellectum; gemitum orationis, non studium lectionis, sponsum, non magistrum; Deum, non hominem, caliginem, non claritatem, non lucem, sed ignem totaliter inflammantem et in Deum excessivis unctionibus et ardentissimis affectionibus transferentem. Qui quidem ignis Deus est, et huius *caminus est in Jerusalem* (Is 31, 9). Et Christus hunc accendit in fervore suae ardentissimae passionis, quem solus ille vere percipit, qui dicit: *Suspendium elegit anima mea, et mortem ossa mea* (Iob 7, 15). Quam mortem qui diligit videre potest Deum, quia indubitanter verum est: *Non videbit me homo et vivet* (Ex 3,20). Moriamur igitur et ingrediamur in caliginem, imponamus silentium sollicitudinibus, concupiscentiis et phantasmatibus; transeamus cum Christo crucifixo *ex hoc mundo ad Patrem* (Jn. 14,8; 2 Col 12,9), ut, ostenso nobis Patre, dicamus cum Philippo: *Sufficit nobis*; audiamus cum Paulo: *Sufficit tibi gratia mea*; exsulemus cum David (cfr. Ps. 72,26; 105,48) dicentes: *De-fecit caro mea et cor meum, Deus cordis mei et pars mea Deus in, aeternum. Benedictus Dominus in aeternum, et dicet omnis populus: Fiat, fiat. Amen*» (*Itinerarium*, c. VII, n. 6).

El centro alrededor del cual se ordenan los conceptos es la gracia. La doctrina, el orden de los conceptos, está dirigida a ella como vida. En este sentido, el deseo de la plenitud vital subordina el entendimiento. El deseo es el primer fruto del amor que como unión real está en el centro de la gracia. Por lo tanto, en la vida desarrollada en el mundo, es necesario subordinar al gemido de la oración el estudio de la lección. En la vida interior es menester tratar con Dios como esposo antes que como maestro. En la vida práctica y subjetiva se repercute la unión como tiniebla y no como claridad. Dios es el camino y la verdad de esta vida, incomunicable e irrepetible, por lo cual, en su centro, la ayuda del hombre es inútil. Se trata de una vida que surge desde el interior como energía, como fuego, y que sólo consiguientemente ilumina. El fuego es la gracia, la presencia de Dios, que deifica totalmente y traslada la persona a Dios con «excesivas unciones» y «ardentísimos afectos», que corresponden a los sentidos espirituales y a un amor totalmente sobrenatural, no sólo de la voluntad, sino de todo el ser.

La presencia de Dios como gracia supera la distinción entre lo creado y lo increado, que, por definición, es de orden natural. Es por ello que Buenaventura expresa que aquel fuego es Dios. La unión mística implica el contacto directo con Dios sin mediación de creatura. Lo cual no obsta para que, como veremos, San Buenaventura afirme que la gracia pone algo realmente en el alma.

La plena realidad de Dios no llega al alma sino por el misterio pascual de Jesucristo que se renueva en la persona. El fuego lo encendió Cristo, con su pasión, en el alma que recibe la visita substancial de Dios por la gracia. El fuego se «percibe», se siente la presencia de Dios con los sentidos espirituales.

La redacción de las frases del texto bonaventuriano es muy cuidada y exacta. El Fuego divino lo experimenta y lo tiene quien *dice* las palabras de la Escritura según el libro de Job: *Mi alma ha deseado el suplicio y mis huesos la muerte*. La presencia de Dios abarca toda la existencia haciéndola trascender por un tránsito o pascua hacia el mismo Dios. El tránsito es la muerte *como fruto de la presencia de Dios* que no cabe en lo finito y no es soportada por él. Este tránsito debe ser personal, consciente, total, exterior e interior, vivido y profesado. Se trata de la profesión vital de la fe, adhesión a Cristo Dios muerto y resuscitado.

Es lógica aquí la referencia a uno de los lugares bíblicos centrales que manifiestan la plenitud del encuentro humano con Dios. En el libro del Éxodo se anunciaba y se anticipaba ya el significado de la muerte mística a la que llegamos por la muerte de Cristo. La visión de Dios implica la transformación total de la vida presente y su adecuación a la eterna.

Lo místico o escondido es lo más real. Por eso la muerte como transformación plena abarca todas las dimensiones de la persona, la acción en el mundo, las concupiscencias del afecto y la voluntad y los fantasmas de la imaginación.

El lenguaje adquiere a este punto un tenor exhortativo. La acción del Espíritu Santo se da de modo interpersonal. Se cumple con la intelección —o más bien la aceptación— evangélica de la exhortación. Vivamos juntos la transformación en Dios pasando con Cristo crucificado de este mundo al Padre. Por la acción del Espíritu que renueva en nosotros la muerte de Cristo llegamos al Padre eterno insertándonos

en el ritmo, la dinamicidad y la realidad de la vida trinitaria. Se trata de *oir* la Palabra de Dios: *Bástate mi gracia*⁸⁹ adentro de Dios, como el Hijo la oye del Padre en el Espíritu Santo.

IGNACIO ANDEREGGEN

Pontificia Universidad Católica Argentina
Santa María de los Buenos Aires.

⁸⁹ II Cor 12,9.