

La vera sapientia o contemplación mística en el *De triplici via* de San Buenaventura

Prof. Dr. Gerald Cresta¹

Resumen: Este opúsculo bonaventuriano, de gran influencia en autores medievales y hasta en contemplativos del Siglo XV y XVI, ofrece en su estructura y finalidad mística una elaboración de diversas instancias experienciales y metódicas en las que puede señalarse un fondo común de elementos ascéticos, filosóficos, psicológicos y teológicos propiamente dichos. Las vías o caminos que se proponen aquí como tema central reúnen en sí una síntesis mística que no solamente favorece la comprensión de los ejercicios espirituales en busca de la perfección evangélica, sino que también deja traslucir una enorme arquitectura conceptual apoyada en la tradición filosófica y doctrinal asumida y desarrollada por Buenaventura en el conjunto de su obra. El presente trabajo analiza esos elementos conceptuales bajo la noción de luz e iluminación, a fin de señalar la unidad de los conocimientos experiencial, doctrinal y científico en la escala ascendente de su propio impulso hacia la *vera sapientia*.

Palabras claves: contemplación-sabiduría-mística-iluminación-trascendentales.

Abstract: Bonaventure's text *De triplici via*, of great influence in medieval authors, and even in contemplative of XV and XVI century, offers in its structure and purpose both experiential and methodological instances where it can provide a common ground of ascetic, philosophical, psychological and theological elements. The ways that are proposed here as a central theme unites a mystical synthesis that not only promotes the understanding of the spiritual exercises in pursuit of evangelical perfection, but also betrays an enormous conceptual architecture supported the philosophical and doctrinal Buenaventura. This paper discusses these conceptual elements under the notion of light and enlightenment, to specify the unit of experiential, doctrinal and scientific knowledge in the ascending scale of its own bearings towards the *vera sapientia*.

Keywords: contemplation-wisdom-mystic-enlightenment-transcendentals.

Este pequeño texto acerca de las *Tres vías o Incendio de Amor* es, en muchos sentidos, un momento especulativo similar en inspiración mística al *Itinerarium mentis in Deum* -la redacción del opúsculo es inmediatamente posterior al *Itinerarium*, entre los años 1259-1260-, por lo que no sin razón se lo ha llamado también *Itinerarium mentis in se ipsam*, justamente definiendo esta incursión de corte neoplatónico-agustiniano en la interioridad del alma con una única finalidad: alcanzar la *vera sapientia* o contemplación mística.

En el prólogo, Buenaventura fija la temática general del tratado en consonancia con una estructura trinitaria que será el soporte para su construcción sistemática.² El triple acto jerárquico de purificación, iluminación y perfección, presente en los tres caminos o vías, corresponde al triple acceso cognitivo a los datos de la Revelación, que Buenaventura llama 'inteligencia de la Escritura', cuya finalidad es el crecimiento orgánico de la relación entre las tres Personas de la Trinidad y el hombre. Y es en razón de la unidad de la esencia trinitaria que Buenaventura hablará en adelante no de tres vías o accesos a la divinidad, sino de una única *triplex via*. Si en consonancia con la visión trinitaria bonaventuriana, tres son las dotes que en la gloria constituyen la perfección de los bienaventurados: la posesión de la paz absoluta, la visión de la verdad suprema y el gozo del sumo bien, el tratado muestra los ejercicios que en el recorrer de estas tres vías conducen al alma a una semejanza con las tres dotes de los bienaventurados.

¹ Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas. Univ. Católica Argentina. Instituto Teológico Franciscano.

² Cf. J.G., Bougerol, *Introducción a San Buenaventura*, B.A.C., Madrid 1984, p. 278-284.

Resulta significativo, en este marco programático, plantearse la posibilidad de una teoría mística bonaventuriana, que unifique la búsqueda natural de una dimensión trascendente en el alma humana con el salto -en la mediación infusa- hacia fuera de sí misma o, en palabras de Buenaventura, 'sobre sí misma', hasta la similitud última con su Principio. Para ello, Buenaventura presenta una prolija concatenación de ejercicios -meditación, oración y contemplación- en torno a los cuales desarrolla la vivencia experiencial de esta triple vía purgativa, iluminativa y contemplativa o unitiva, en sintonía con conceptos claves como los de 'iluminación' y 'sabiduría', esenciales para la comprensión de sus especulaciones místicas.

I. Dos definiciones de *contemplatio*

De los tres ejercicios mencionados, la meditación y la oración conducen tanto como la contemplación a la sabiduría buscada por el místico, aunque en ésta última aparecen con mayor claridad conceptual algunos rasgos que posibilitan la comprensión del programa místico bonaventuriano.

La meditación incluye un carácter marcadamente intelectual, ya que en definitiva se trata de la *lectio divina*, en la cual todas las potencias del alma se encuentran presentes y atentas, pero con predominio de cuatro de ellas: la razón, la sindéresis -el peso que inclina a la voluntad hacia lo que debe desear-, la conciencia y la voluntad propiamente dicha. En cambio, en la oración predomina ese carácter afectivo que la orienta hacia la simplificación de su operación. Este predominio de ambos caracteres no agota su presencia en los dos primeros ejercicios, sino que reaparece en la contemplación constantemente, como fuente de impulsos anímicos que armonizan y completan la tendencia propia del tercer ejercicio o grado de ejercitación del alma. Es por eso que en la contemplación se encuentran elementos para resaltar la importancia de su presencia en este texto y de su rol en el contexto más amplio de la doctrina de los trascendentales.

¿Cuáles son esos elementos? Ya en el *Comentario a las Sentencias* Buenaventura presenta una definición general en la que la contemplación, nos dice, consiste en la conversión a Dios teniendo como necesarios tres actos en sincronía con tres dones: *tentionis, cognitionis et dilectionis*. Sobre esta base, Buenaventura desarrolla dos definiciones más precisas del concepto, a saber, la contemplación intelectual y la contemplación sapiencial. Mientras que la primera es obra del don de inteligencia y conduce a la quietud de alma cuando ella alcanza y posee la verdad, la segunda contemplación es obra del don de la sabiduría y conduce a la paz del alma cuando ella ama al sumo Bien.³ Aparecen aquí antes que cualquier otra conceptualización, las vinculaciones esenciales a los dos trascendentales que Buenaventura privilegia en los capítulos finales del *Itinerarium mentis in Deum*, justamente cuando el alma se encuentra en los umbrales de la vivencia mística: la Verdad y el Bien. ¿Cómo se articulan estas dos contemplaciones y estos dos trascendentales?

La contemplación intelectual consiste en una mirada fija, libre y penetrante del espíritu, que queda en suspenso por la admiración.⁴ Esta modalidad de la

³ *In Sent.*, II, d. 9, praen., (II, 240 b): "*Tertiae autem divisionis ratio et explicatio ex ratione secundae divisionis habet ortum. Quia enim suprema hierarchia secundum utrumque modum accipiendi attenditur in scientia et status contemplationis, quae consistit in conversione ad Deum; ideo cum ad conversionem necessario requiratur triplex actus et triplex donum, scilicet tentionis, cognitionis et dilectionis, ideo triplex ordo ibi ponitur*".

⁴ *14 Pent. serm.* 1(IX, 407 b-408 a): "*Primo quaerite cum solitudine cogitatus in contemplationibus veris [...] A talis vero invenitur, qui non tentant illum, per curiositatem praesumptuosae et temerariae investigationis. Nam praesumptuosus et temerarius scrutator Maiestatis, qui quasi tenebrositati*

contemplación -heredada de Dionisio y Ricardo de Saint Víctor- es propiamente la cointuición (*cointuitio*) intelectual de la que Buenaventura habla en numerosos pasajes de su obra, pero con énfasis en el último capítulo del *Itinerarium*, es decir, un modo de aprehensión de Dios en un efecto que es percibido bajo la influencia del don de la inteligencia.⁵ En ella el principio formal está reunido en una unidad de fe, Escritura y don de inteligencia. Es la contemplación que luego de seis grados de ascenso especulativo conduce al alma hasta el éxtasis por la final '*speculatio Dei*', según nos dice Buenaventura en el prólogo del *Itinerarium*. Como términos sinónimos podemos encontrar los de '*excessivus modus cognoscendi*' o '*sursumactio menis in Deum*'.⁶

La contemplación sapiencial, por su parte, es un conocimiento experiencial, una percepción afectiva, que Buenaventura llama también *gustus*, de la presencia divina bajo la acción del don de sabiduría. Aquí se trata de un conocimiento concreto de Dios en una experiencia o efecto interior producido en el alma por la gracia santificante. En este sentido y a diferencia de la contemplación intelectual, no es el alma la productora del conocimiento por tener en ella el don de producirlo, sino que es una experiencia 'puesta' en el alma de manera infusa y cuyo grado superior será la realización de la unión íntima de Dios y el alma. De esta manera, podemos constatar en el texto la intención bonaventuriana de subrayar esta jerarquía presente en el alma - en el propio sentido del término dionisiano *hierarchia*- cuyo dinamismo se realiza en torno a una *influentia*. En estricto sentido, es esta *influentia* la que jerarquiza el alma, como presencia y acción de Dios que genera en el ella el reconocimiento de la fuente de sus facultades y potencialidades contemplativas. Por eso podríamos decir que el principio formal de esta segunda contemplación es el don de sabiduría y amor que hace experimentar la suavidad de Dios, y que vemos aparecer en la cantidad de sinónimos con los que Buenaventura hace referencia a ella: '*cognitio experimentalis*', '*sursumactio*', '*suspensio*', '*mentalis excessus*', '*notitia excessiva*', '*alienatio*', '*experimentum divinae dulcedinis*', '*ebrietas*', '*cognitio mystica*', '*vera sapientia*', etc. En estos dos últimos términos estarían dadas las condiciones para delinear un acceso a la mística bonaventuriana.

II. La contemplación de Dios desde la perspectiva de los trascendentales

¿Qué *status* tiene ese conocimiento que llamamos místico, a diferencia de cualquier otro conocimiento? ¿Qué sabiduría es esa que Buenaventura llama específicamente 'verdadera sabiduría'. Se trata de una acción contemplativa que, en sus diversas acepciones, debe presentarse a su vez con una unidad de fondo tan esencial a su propia realidad dinámica, que incluya lo característico de todas las potenciales

pedestrium ratiocinationum sic innititur, ut velit figere aspectum in splendoribus aeternis, prae phantastica tenebrositate, quam Sol sapientiae patitur opprimetur a gloria. Apparet autem eis, qui fidei adminiculo per excessus contemplationis altius se supra se ipsos elevantes, Deum perspicaciter contemplantur; unde Richardus de Contemplatione, libro primo: 'Contemplatio est libera mentis perspicacia in sapientiae spectacula cum admirationes suspensa'".

⁵ *Itin.*, VII, 1 (V, 312 a): "*His igitur sex considerationibus excursis tanquam sex gradibus throni veri Salomonis, quibus pervenitur ad pacem, ubi verus pacificus in mente pacifica tanquam in interiori Hierosolyma requiesquit; tanquam etiam sex alis Cherub, quibus mens veri contemplativi plena illustratione supernae sapientiae valeat sursum agi; tanquam etiam sex diebus primis, in quibus mens exercitari habet, ut tandem perveniat ad sabbatum quietis; postquam mens nostra contuita est Deum extra se per vestigia et in vestigiis, intra se per imaginem et in imagine, supra se per divinae lucis similitudinem super nos relucemem et in ipsa luce, secundum quod possibile est secundum statum viae et exercitium mentis nostrae*".

⁶ *Itin.*, prolog. 3 (V, 295 b): "*Nam per senas alas illas recte intelligi possunt sex illuminationum suspensiones, quibus anima quasi quibusdam gradibus vel itineribus disponitur, ut transeat ad pacem per ecstaticos excessus sapientiae christianae*". Para los términos sinónimos cf. *Apol. paup.* III, 6 (VIII, 246 b).

manifestaciones del alma al tiempo que todas ellas desaparezcan como tales frente al silencio divino, un silencio que ruge como el trueno.

Aquí es donde cobra sentido la importancia de la vía iluminativa, ya presente en la *meditatio*. Porque si la contemplación es esencial a la vía purgativa, en la cual sus dos formas producen la pureza del corazón y conducen a la paz, y lo es también para la vía unitiva, en la que prepara a la gracia para una santidad hecha de purificación, de pobreza, de humildad y de simplicidad, es en la vía iluminativa en donde el alma puede, por medio de la contemplación, ascender desde una luz a otra hasta el esplendor de la Verdad y el Bien, que es la plenitud de la ciencia especulativa y de la ciencia afectiva y práctica, es decir, todo lo que comporta la más alta aspiración del conocimiento. Esta ascensión es posible por la influencia en el alma de la luz ejemplar de la Verdad y del Bien, que sostienen la tensión del alma orientada a un ascenso místico hacia su fuente trascendente originaria.

¿Cómo sobrevienen al alma estos 'rayos lumínicos', como los llama Buenaventura, que ilustran al entendimiento y al afecto acerca de la Verdad y el Bien, en función de su carácter iluminativo? La relación directa del alma con los trascendentales, concebidos como apropiaciones divinas, posibilita una clave metafísica interpretativa no sólo de la antropología y gnoseología bonaventurianas, sino también y de manera elocuente, de su mística. Y la llave de acceso a esa clave metafísica vuelve a dárnosla la acción contemplativa, en el sentido en que la contemplación que es realizada en cada una de las tres vías puede considerar también las verdades reveladas en una especulación de carácter intuitivo y simplificado. Así es como nos la propone Buenaventura en el cierre del capítulo tercero del *De triplici via*, y en donde vemos las similitudes con el tratamiento del tema en el texto del *Itinerarium*.

Este último capítulo incorpora, asumiéndolas, las dos modalidades anteriores - *meditatio* y *oratio*- para completarlas en la tercera vía -*contemplatio*- por medio de la cual, según señala el *incipit*, se alcanza la verdadera sabiduría (*De contemplatione, qua pervenitur ad veram sapientiam*). Después de hacer un recorrido por los diversos grados que conducen al sopor de la paz, al esplendor de la verdad y al dulzor de la caridad, un párrafo final considera 'dos maneras de contemplar las cosas divinas'. Uno es el modo afirmativo, en el que se siguen las huellas de Agustín; el otro el modo negativo, en el que vemos claramente la presencia de Dionisio, tal como el mismo texto lo confirma.⁷ La contemplación aquí es llevada a la admiración de la Unidad, la Verdad y el Bien, entendidos como atributos de cada una de las Personas divinas. Por eso otro nombre que ha recibido el opúsculo es el de *Ternario de la vida contemplativa*. Mientras que la vía iluminativa presupone a la purgativa y ambas son completadas en la perfectiva, el modo negativo final presupone al modo afirmativo.

En el conocimiento por afirmación conocemos en Dios realidades diversas, unas comunes, como por ejemplo que es esencia primera y naturaleza perfecta, eternidad presente, estabilidad moviente, luz inaccesible e inteligencia invariable. Estas propiedades son comunes a las tres Personas porque incluyen la unidad de esencia. Otras propiedades, en cambio, son propias, como por ejemplo el ser Principio primero, Verbo eterno y Don perfecto, correspondientes a cada una de las tres Personas respectivamente.⁸ Esta relación es explicada por Buenaventura a partir de

⁷ *De trip. via*, III, 7, 11 (VIII, 16 b): "Nota, quod aspectus veritatis debet esse erectus ad incomprehensibilia, et haec sunt mysteria summae Trinitatis, ad quae erigimur contemplando, et hoc dupliciter: vel per positionem, vel per ablationem. Primum ponit Augustinus, secundum Dionysius".

⁸ *De trip. via*, III, 7, 11 (VIII, 16 b): "Per positionem primo intelligimus, in divinos esse quaedam ut communia, quaedam ut propria, quaedam ut appropriata, quae quidem sunt media inter haec et illa. Intellige igitur et contemplare, si potes, communia circo Deum et vide, quoniam Deus est essentia prima,

una concepción de la luz en la cual el primer Principio, en cuanto es luz inaccesible (*summa lux*), genera un resplandor *ad extra* sobre los intelectos contingentes. De ahí la importancia de la vía iluminativa. Según Crowley, en la especulación cristiana "todo es luz y, en el caso de Buenaventura, la metafísica de la luz es simple y pura metafísica".⁹ En estos conceptos trascendentales apropiados a las Personas trinitarias podemos comprender la función del ejemplarismo en la concepción del mundo y de la mística bonaventurianos. Si las cosas son verdaderas en relación a Dios que les otorga el ser concreto y el ser inteligibles a la mente humana, por la misma razón es que el movimiento de ascenso y tránsito del alma a Dios proviene originariamente no tanto de las cosas mismas cuanto de Dios, que a través de ellas conduce a la inteligencia hacia la pura contemplación del Ser y del Bien en sí mismos. La vía afirmativa será transitada en relación con estos conceptos.

II a. El concepto del Ser

La idea del Ser es para Buenaventura uno de los modos fundamentales que el alma encuentra no sólo para comprender la realidad creatural de todos los seres en potencia, sino principalmente la realidad en acto de Dios en cuanto principio de realización de todo lo creado. Todos los objetos concebidos por la inteligencia son concebidos como un ser, y es absolutamente imposible que nos los representemos como no siendo. Esta necesidad que rige la ley de nuestro pensamiento advierte ya suficientemente acerca de la existencia indispensable de un primer principio de todo aquello que es; un principio simple al cual el intelecto tiene acceso de manera inmediata a través del contacto directo con la experiencia, ya sea esta externa como interna.

La concepción del Ser puro es ciertamente para nosotros la primera intuición. El Ser puro es en sí lo más seguro que debe ser necesariamente pensado, y precisamente por sus determinaciones particulares mediante la negación absoluta de toda nada y de toda finitud. Al ser primero, nunca ha comenzado; es, por tanto, eterno, y como eterno y primero no procede de otro; por tanto, es lo simplísimo y, por lo mismo, lo *actualissimum* sin género de potencialidad y, por ello, es lo *perfectissimum* al que nada puede agregarse; con lo que resulta la suprema unidad.¹⁰ De igual modo se

natura perfecta, vita beata; quae necessariam habent consequentiam. Rursus attende et vide, si potes, quoniam Deus set aeternitatis praesens, simplicistat replens, stabilitas movens; quae similiter consequentiam et conexione naturales habent. Postremo attende, quoniam Deus est lux inaccessibleis, mens invariabilis, pax incomprehensibilis; quae non tantum essentiae unitatem, sed etiam includunt perfectissimam Trinitatem".

⁹ *Ibid.* III, 7, 11 (VIII, 17 a): "*Lux quidem tanquam parens generat splendorem, splendor autem et lux producunt calorem, ita quod calor procedit ad utroque, licet non per modum prolis. Si ergo Deus vere lux est inaccessibleis, ubi splendor et calor est substantia et hypostasis, vere in Deo est Pater et Filius et Spiritus sanctus, quae sunt propria divinarum personarum". Sc. Chr., q. 4, n. 14 (V, 18 b): "Solutus Deus dat intellectum; Deus enim per se ipsum, qui lux est, illuminat pias mentes". Cf. Th. Crowley, Illumination and Certitude, en: S. Bonaventura 1274-1974, T. III: Philosophica, Grottaferrata, Roma 1976, 431-448, 432.*

¹⁰ *Ibid.*, III, 7, 12 (VIII, 17 a): "*Deinde in divinis sunt appropriata secundum triplicem differentiam. Prima appropriata sunt unitas, veritas, bonitas. Attribuitur unitas Patri, quia origo; veritas Filio, quia imago; bonitas Spiritui sancto, quia conexio". Itin., V, 3 (V, 308 b): "Volens igitur contemplari Dei invisibilia quoad essentiae unitatem primo defigat aspectum in ipsum esse et videat, ipsum esse adeo in se certissimum, quod non potest cogitari non esse, quia ipsum esse purissimum non occurrit nisi in plena fuga non-esse, sicut et nihil in plena fusa esse. Sicut igitur omnis nihil, nihil habet de esse nec de eius conditionibus; sic econtra ipsum esse nihil habet de non-esse, nec actu nec potentia, nec secundum veritatem rei nec secundo aestimationem nostram. Cum autem non-esse privatio sit essendi, non cadit in intellectum nisi per esse; esse autem non cadit per aliud, quia omne, quod intelligitur, aut intelligitur ut non ens, aut ut ens in potentia, aut ut ens in actu. Si igitur non-ens non potest intelligi nisi per ens, et ens*

obtienen, además, la absoluta finalidad, la omnipresencia, la inconmutabilidad, la infinitud y la ubicuidad.

Ahora bien, en la medida en que el entendimiento elabora la idea de Ser como acto puro (*purus actus*), se sigue que sólo puede hablarse de una atribución al Ser divino, ya que el ser particular tiene en su composición mezcla de potencia, y el ser análogo carece por entero de acto al no existir en modo alguno.¹¹ Este *primum cognitio* fundamenta, por otro lado, la necesidad de la reducción de nuestros juicios a las Ideas ejemplares, necesidad que se impone por el hecho de que el ser está implicado aun en el menor de nuestros juicios. Es decir, que estando ahora frente a la idea de Dios en tanto idea del Ser, se llega a la intuición según la cual por mediación de la Idea ejemplar del Ser (en mayúsculas) es que se produce la acción reguladora y motriz determinante de la formación en el intelecto de la idea del ser (en minúsculas) que lo representa. El intelecto, llevando a su término la resolución de un conocimiento cualquiera, reconoce así que no le es posible conocer nada sin conocer en primera instancia a Dios.¹²

La unidad, origen de toda multiplicidad, aparece entonces como propia del Ser que por tanto es causa universal que todo lo produce y a la vez término último al cual están ordenadas todas las cosas, ya que en su ejemplaridad el Ser primero es “su causa de existir, su razón de entender y su orden de vivir”.¹³

De esto se sigue en el ámbito del conocimiento que ninguna certeza humana es posible sin la colaboración inmediata de Dios. Reducir la verdad de los juicios es justamente conducirlos hasta las razones eternas que lo fundamentan en su necesidad y evidencia. Es lo que hace Buenaventura aquí con el concepto de ser. Nuestro entendimiento puede realizar esta operación o bien dejar de hacerlo; en este último caso sólo obtendrá un conocimiento parcial, no justificado, de las verdades inferiores. Con la reducción plena adquiere en cambio un conocimiento justificado y completo de toda la serie de verdades que conducen hasta la evidencia del primer Principio.

El análisis del Ser que hace Buenaventura se puede prácticamente considerar como una prueba de la existencia de Dios, ya que, por todo lo expuesto, la idea del Ser viene a constituirse como la condición metafísica de posibilidad de todas

in potentia non nisi per ens in actu; et esse nominat ipsum purum actum entis: esse igitur est quod primo cadit in intellectu, et illud esse est quod est purus actus.”

¹¹ *Itin.*, V, 3 (V, 308 b-309 a): “Sed hoc non est esse particulare, quod est esse arctatum, quia permixtum est cum potentia, nec esse analogum, quia minime habet de actu, eo quod minime est. Restat igitur, quod illud esse est esse divinum.”

¹² *De trip. via*, III, 7, 11 (VIII, 17 a): “Mens etiam tanquam principium concipit et producit ex se verbum, a quibus emanat amoris donum; et hoc est in omni mente perfecta reperire. Si ergo Deus est mens invariabilis, planum est, quod in divino esse est Principium primum, Verbum aeternum, Donum perfectum, quae sunt propria divinarum personarum”. Cf. E. Gilson, *La philosophie de Saint Bonaventure*, Vrin, París 1924., p. 320 ss.

¹³ Cfr. Pseudo-Dionisio, *De Div. Nom.*, XIII, parág. 3; *Itin.*, V, 5 (V, 309 a): “Vide igitur ipsum purissimum esse, si potes, et occurrit tibi, quod ipsum non potest cogitari ut ab alio acceptum; ac per hoc necessario cogitatur ut omnimode primum, quod nec de nihilo nec de aliquo potest esse. Quid enim est per se, si ipsum esse non est per se nec a se? Occurrit etiam tibi ut carens omnino non-esse ac per hoc ut nunquam incipiens, nunquam desinens, sed aeternum. Occurrit etiam tibi ut nullo modo in se habens, nisi quod est ipsum esse, ac per hoc ut cum nullo compositum, sed simplicissimum. Occurrit tibi ut nihil habens possibilitatis, quia omne possibile aliquo modo habet aliquid de non-esse, ac per hoc ut summe actualissimum. Ocurrit ut nihil habens defectibilitatis, ac per hoc ut perfectissimum. Occurrit postremo ut nihil habens diversificationis, ac per hoc ut summe unum”; *ibid*, V, 8 (V, 310 a): “Ideo maximum, quia simplicissimum. Quia enim simplicissimum in essentia, ideo maxime in virtute, quia virtus, quanto plus est unita, tanto plus est infinita”. Buenaventura sigue aquí al *Liber de Causis*, propos. 17: “Omnis virtus unita plus est infinita quam virtus multiplicata”.

las cosas que son, de tal suerte que “se halla todo dentro de todas las cosas y todo fuera de todas ellas”.¹⁴

III. El concepto del Bien

Lo expuesto en relación al concepto del Ser puede aplicarse respecto de la vivencia de los valores, y de entre ellos, fundamentalmente del Bien. Como también lo había visto Agustín, Buenaventura encuentra en el concepto del Bien a Dios, porque Dios es el fundamento del bien. Así como el valor está presente a la visión interna, así también lo está Dios. Siguiendo el esquema que explica a las cosas en su entidad y verdad mediante la relación ontológica con la causa primera, del mismo modo la bondad de las mismas sólo puede concebirse en función de la dependencia del Ser divino que, al ser pensado como sumo Bien, es imposible no pensarlo como difusivo de sí, tanto en sí mismo cuanto conceptualmente.¹⁵

El concepto del Bien es usado por Buenaventura en el penúltimo capítulo de su *Itinerarium* para fundamentar la cointuición de la Trinidad divina.¹⁶ Una vez considerados los atributos esenciales de Dios, así como el Ser representa el concepto de un principio radical y “el nombre que da a conocer los demás nombres”, del mismo modo el Bien fundamenta la contemplación de las emanaciones personales de Dios.¹⁷ El espíritu (*mens*) se dirige ahora a la consideración de las Personas, en un paso que se da desde el Ser hacia el Bien al modo como se da el paso del Antiguo al Nuevo Testamento.¹⁸ Se produce en el pensamiento bonaventuriano una suerte de giro, por intermedio de estos dos conceptos, alrededor de un mismo objeto con la finalidad de comprenderlo hasta donde le es posible a la inteligencia humana.

Esta nueva perspectiva de acercamiento intelectual a Dios trae consigo una prueba de la Trinidad, cuyo principio consiste en tomar la sentencia según la cual el Bien es difusivo de suyo, y sobre esta base mostrar que dicha difusión no se alcanza en grado sumo sino en tres Personas divinas.¹⁹ Juntamente con esto, Buenaventura

¹⁴ *Itin.*, V, 8 (V, 310 a): “*Quia simplicissimum et maximum, ideo totum intra omnia et totum extra*”. La proposición que sigue a ésta en el texto es una sentencia que Buenaventura debe a Boecio, *De consolat.*, III, 9: “*Stabilisque manens dat cuncta moveri*”.

¹⁵ *De trip. via.*, III, 7, 11 (VIII, 17 a): “*Pax etiam includit nexum plurium; perfecte autem nequi non possunt nisi similes; similes autem non sunt, nisi ambo a tertio, vel unum ab altero. Sed in divinis non possunt ambo esse a tertio eodem modo: necesse est ergo, quod si in divinis est vera pax, quod ibi sit prima origo, eius imago, utriusque conexio*”. *Itin.*, VI, 2 (V, 311 a): “*Non igitur summum bonum esset, si re, vel intellectu illa carere posset*”.

¹⁶ El uso del vocablo *contuitus* señala en Buenaventura la aprehensión indirecta de Dios, como lo opuesto a la directa intuición, que no puede darse en este caso. Por intermedio de sus manifestaciones se llega a la captación de la realidad y presencia de Dios en sus efectos. En este sentido yerran los que consideran a Buenaventura como un ontologista, ya que es imposible toda visión de Dios que no sea sino a través de mediaciones. Cfr. J. M. Bissen, “De la cointuición”, en *Études franciscaines* 47 (1934), pp. 559-597; *apud*, J. A. Merino, *Historia de la Filosofía Franciscana*, B.A.C., Madrid 1993, p. 94, nota 28.

¹⁷ *Itin.*, VI, 1 (V, 310 b): “*Post considerationem essentialium elevandus est oculus intelligentiae ad cointuitionem beatissimae Trinitatis... Sicut autem visionis essentialium ipsum esse est principium radicale et nomen, per quod cetera innotescunt; sic contemplationis emanationum ipsum bonum est principalissimum fundamentum*”.

¹⁸ *Itin.*, V, 2 (V, 308 b): “*Primus modus primo et principaliter defigit aspectum in ipsum esse, dicens, quod qui est est primum nomen Dei (Exod., 3, 14) Secundus modus defigit aspectum in ipsum bonum, dicens, hoc est primum nomen Dei. Primum spectat potissime ad vetus testamentum, quod maxime praedicat divinae essentiae unitatem... secundum ad novum, quod determinat personarum pluralitatem, baptizando in nomine Patris et Filii et Spiritus sancti*”.

¹⁹ *Itin.*, VI, 2 (V, 310 b): “*Nam ‘bonum dicitur diffusivum sui’; summum igitur bonum summe diffusivum est sui. Summa autem diffusio non potest esse, nisi sit actualis et intrinseca, substantialis et hypostatica, naturalis et voluntaria, liberalis et necessaria, indeficiens et perfecta Nisi igitur in summo bono aeternaliter esset productio actualis et consubstantialis, et hypostasis aequae nobilis, sicut est producens*”.

apela aquí nuevamente a la relación de la creatura al Creador como relación de lo contingente a lo necesario, razón que posibilita concebir una difusión mayor que la operada temporalmente en las criaturas -ya que en ellas el bien se difunde como en un centro o punto, si se la compara con la inmensidad de la bondad divina- y por tanto pensar en una comunicabilidad intra-trinitaria en donde “el bien difusivo comunicase a otro toda su substancia y naturaleza”.²⁰

Si el Bien supremo se dice de todo lo óptimo, y en tal sentido no es posible concebir en su comparación nada mejor, este Bien no puede presentarse al entendimiento como inexistente, ya que es absolutamente mejor existir que no existir. La Trinidad se presenta así al pensamiento con la misma fuerza conceptual con que se asegura en Anselmo la existencia de Dios.²¹

Al considerar las perfecciones del Ser absoluto, el espíritu comprueba ya el hecho de la propia admiración, intraducible a conceptos.²² Y al captar la necesidad de la Trinidad por medio de la comunicabilidad del Bien supremo, el teólogo no persigue la comprensión de lo que de suyo permanece incomprensible. Crece en cambio su admiración, su asombro, es decir, se produce un declinar del entendimiento especulativo, abstractivo, y aparece en escena una maduración de la afectividad, que toma ahora la palabra, para convertirse enseguida en místico silencio.²³ No hay una intuición intelectual del objeto, sino solamente el sentimiento de un misterio que se extiende.

A partir de aquí, hay una invitación a la admiración, prescindiendo de la actividad conceptual.²⁴ La causa de ello es que la Encarnación se sitúa más allá, por encima del territorio de lo conceptual. Es el momento, como también en el *Itinerarium*, en que el conocimiento desfallece y no queda sino solamente el sentimiento. La tercera vía o el séptimo grado del ascenso corresponden entonces al éxtasis místico, del que Buenaventura señala que no es posible acceder con el intelecto, sino únicamente con el corazón.²⁵

per modum generationis et spirationis -ita quod sit aeternalis principii aeternaliter comprincipiantis- ita quod esset dilectus et condilectus, genitus et spiratus, hoc est Pater et Filius et Spiritus sanctus; nequaquam esset summum bonum, quia non summe se diffunderet”.

²⁰ *De trip. via*, III, 7, 12 (VIII, 17 b): “*Dulcedo Spiritui sancto, propter voluntatem et bonitatem. Ubi est summa bonitas iuncta cum voluntate, ibi est summa caritas est summa dulcedo*”. *Itin.*, VI, 2 (V, 310 b-311a): “*Nam diffusio ex tempore in creatura non est nisi centralis vel punctualis respectu immensitatis bonitatis aeternae; unde et potest aliqua diffusio cogitari maior illa, ea videlicet, in qua diffundens communicat alteri totam substantiam et naturam. Non igitur summum bonum est, si re, vel intellectu illa carere posset*”.

²¹ *Itin.*, VI, 2 (V, 310 b): “*Vide igitur et attende, quoniam optimum quod simpliciter est quo nihil melius cogitari potest; et hoc tale sic est, quod non potest recte cogitari non esse, quia omnino melius est esse quam non esse; sic est, quod non potest recte cogitari, quin cogitetur trinum et unum*”.

²² *Ibid.*, V, 7 (V, 309 b): “*Sed habes unde subleveris in admirationes*”.

²³ *Ibid.*, VI, 3 (V, 311 a): “*Sed cum haec contempleris, vide, en te existimes comprehendere incomprehensibilem. Habes enim adhuc in his sex conditionibus considerare quod vehementer in stuporem admirationis inducit oculum mentis nostrae... Dum ergo haec per se singillatim consideras, habes unde veritatem contempleris; dum haec ad invicem confers, habes unde in admirationem altissimam suspendaris: et ideo, ut mens tua per admirationem in admirabilem ascendat contemplationem, haec simul sunt considerata*”.

²⁴ *Ibid.*, VI, 4 (V, 311 b): “*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*”.

²⁵ *Ibid.*, VII, 4 (V, 312 b): “*In hoc autem transitu, si sit perfectus, oportet quod relinquuntur omnes intellectuales operationes, et apex affectus totus transferatur et transformetur in Deum. Hoc autem est mysticum et secretissimum, quod memo movit, nisi qui accipit, nec accipit nisi qui desiderat, nec desiderat nisi quem ignis Spiritus sancti medullitus inflamat, quem Christus misit in terram*”.

IV. El *excessus mentis*

Habíamos dicho que en el párrafo final del *De triplici via* se indicaban los modos afirmativo y negativo. Si el primero corresponde al conocimiento de Dios por la contemplación de los nombres trascendentales, el segundo pertenece al exceso mental, tal como es presentado también el capítulo final del *Itinerarium*. La noción de *excessus mentis* o éxtasis como término que nos indica la unión íntima del alma con Dios, unión que ha sido preparada ya por la contemplación de la esencia y bondad de Dios, y en la cual culmina el ascenso iniciado en la especulación de los vestigios. Llegados a este punto, nada le cabe a la labor filosófica, puesto que de lo que aquí se trata es de la cesación de todo trabajo intelectual.

En pocas y breves líneas, Buenaventura parece sustentar sus afirmaciones en una noción de aquietamiento interior fruto del pleno dominio de sí mismo logrado por vía de purificación. El entendimiento realiza en este itinerario una vía de perfección en cuanto a su objeto; partiendo de lo ínfimo llega a lo supremo en un camino de clarificación interior, por ser cada vez más clara la imagen de Dios en el alma, que trasciende lo temporal corpóreo para disponerse a lo espiritual eterno, hasta llegar a la pura contemplación afectiva.²⁶

Trascender implica, por tanto, no sólo ir más allá de los sentidos, sino también superar al entendimiento mismo, en el mencionado descanso místico que evita, por sobrepasarla, la lucha de conceptos opuestos. Reaparece aquí el Pseudo-Dionisio con toda la magnitud de su influencia en este desligarse de las funciones puramente instrumentales del entendimiento, para considerarlo en su potencialidad afectiva que sólo es puesta de manifiesto al ingresar en la “tiniebla divina”.²⁷ El entendimiento suspende la tarea que le es propia porque en esta última contemplación de la causa primera ya no hay representación del objeto contemplado. Toda forma ha quedado atrás, y por tanto queda suspendida asimismo la función de la facultad natural que tiene por finalidad la comprensión de objetos a través de formas intelectivas. Pero resta la *voluntad*, porque aún permanece intacto un tipo de conocimiento que es entendido por Buenaventura como experiencia recóndita y personal. La voluntad dispone a quien contempla hacia la vivencia de una claridad que deslumbra. Se unen aquí comienzo y fin del texto, en el llamado bonaventuriano a una disponibilidad del alma, previamente purificada por la fe y las virtudes, para alcanzar un saber (*sapientia*) que excede los ámbitos de las experiencias de conocimiento comunicables intelectualmente.

Mientras que la metafísica está en función de las razones abstractas y universales que buscan lo inteligible en el mundo externo al hombre, la sabiduría que señala Buenaventura es para él un conocimiento viviente y concreto del espíritu

²⁶ *De trip. via*, III, 7, 13 (VIII, 17 b): “*Sed alia est eminentior, scilicet secundum viam negationis, quoniam, ut dicit Dionysius, ‘affirmationes incompactae sunt, negationes verae’, licet enim minus videantur dicere, plus dicunt. Et hic modus erectionis est per abnegationem omnium, ita quod in negationibus illis sit ordo, incipiendo ab inferioribus usque ad superiora, sit etiam supereminentis positionis inclusio, ut cum dicitur: Deus non est quid sensibile, sed supersensibile, nec imaginabile nec intelligibile nec existens, sed super omnia haec*”. *Itin.*, VII, 1 (V, 312 a): “*...postquam mens nostra contuita est Deum extra se per vestigia et in vestigiis, intra se per imaginem et in imagine, supra se per divinae lucis similitudinem super nos relucentem et in ipsa luce, secundum quod possibile est secundum statum viae et exercitium mentis nostrae...*”

²⁷ *De trip. via*, III, 7, 13 (VIII, 17 b): “*Et tunc veritatis aspectus fertur in mentis caliginem et altius elevatur et profundius ingreditur, pro eo quod excedit se et omne creatum. Et hic est nobilissimus elevationis modus; sed tamen ad hoc, quod sit perfectus, praeexigit alium, sicut perfectio illuminationem, et sicut negatio affirmationem. Hic autem modus ascendendi tanto est vigorosior, quanto vis ascendens est intimior; tanto fructuosior, quanto affectio proximior*”.

Itin., VII, 5 (V, 313 a): “*Etenim te ipso te omnibus immensurabili et absoluto purae mentis excessu, ad superessentialem divinarum tenebrarum radium, omnia deserens et ab omnibus absolutus, ascendes*”.

alcanzado por intermedio de una iluminación sobrenatural. Hay un pasaje desde las ciencias -que preparan al alma por medio de la luz natural de la razón- hacia la sabiduría, en donde se experimentaría esta vivencia interior de lo divino a la que apunta Buenaventura como expresión de la propia experiencia vivida en el monte Alverna, y como la viviera a su turno también San Francisco en el mismo entorno físico y espiritual.²⁸

Si bien las consideraciones de esta categoría no pueden inscribirse entre las propiamente filosóficas, son fundamentadas por Buenaventura con el apoyo intermediario de una metafísica que logra resumir lo que el Seráfico estima como el fruto más alto de doctrinas dispares como el aristotelismo y el neoplatonismo, elaboradas en una síntesis propia que ha significado para la historia del pensamiento medieval un aporte de peso, dando lugar a la profundización de su línea de pensamiento por diversos autores que han continuado así la tradición franciscana en una de sus direcciones más ricas y enriquecedoras, síntesis de la tradición mística y especulativa de los siglos precedentes.

Recebido para publicação em 07-05-11; aceito em 11-06-11

²⁸ *Ibid.*, VII, 6 (V, 313 b): “*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*”.