

EL HOMBRE COMO SEMEJANZA EXPRESIVA DE DIOS

Consideraciones en torno a la propuesta antropológica de San Buenaventura en el *Itinerarium Mentis in Deum*



Wilson Daniel Ossa Pérez, SJ

Wilson Daniel Ossa Pérez, SJ

El hombre como semejanza expresiva de Dios
Consideraciones en torno a la propuesta antropológica
de San Buenaventura en el *Itinerarium Mentis in Deum*



Pontificia Universidad Javeriana
Facultad de Filosofía
Bogotá, 31 de enero de 2008

El hombre como semejanza expresiva de Dios
Consideraciones en torno a la propuesta antropológica
de San Buenaventura en el *Itinerarium Mentis in Deum*

Trabajo presentado por Wilson Daniel Ossa Pérez, SJ,
bajo la dirección del Prof. Alfonso Flórez
como requisito para optar al título de Filósofo



Pontificia Universidad Javeriana
Facultad de Filosofía
Bogotá, 31 de enero de 2008

TABLA DE CONTENIDO

TABLA DE CONTENIDO

CARTA DE PRESENTACIÓN

AGRADECIMIENTOS

DEDICATORIA

INTRODUCCIÓN, 9

I. PREPARACIÓN DEL ASCENSO

1.1. Imago mundi: aproximación a la cosmovisión medieval

y franciscana del mundo, 11

1.1.1. La cosmovisión medieval del mundo, 11

A. La fe y los presupuestos religiosos, 12

B. El simbolismo, 13

C. Doctrina del ejemplarismo, 14

1.1.2. El simbolismo en San Buenaventura, 16

1.2. Consideraciones en torno al prólogo e *Itin.* I, 1-9, 20

1.2.1. Cuestiones generales que ambientan el ascenso, 20

A. El *Itinerarium*, 20

B. El ascenso, 21

C. El simbolismo de la montaña, 22

D. El deseo, 23

a. Los suspiros y la oración, 26

b. *Speculatio Trinitatis*: el conocimiento especular de Dios
en el mundo, 28

1.2.2. Descripción general de las etapas del ascenso, 30

A. Las tres etapas principales del ascenso y las tres facultades
esenciales del alma, 30

a. Las tres horas del día, 32

b. Las tres fórmulas creadoras, 33

c. Las tres teologías, 34

B. Desdoblamiento de los grados principales del ascenso
y de las facultades del alma, 35

II. EL ASCENSO

- 2.1. El alma que busca a Dios *extra se*: sombras y vestigios de Dios en el mundo, 41
- 2.1.1. Primer grado del *Itinerarium: de speculatione ipsius per vestigia eius in universo*, 46
- 2.1.2. Segundo grado del *Itinerarium: de speculatione Dei in vestigiis suis in hoc sensibili mundo*, 56
- A. La tríada *macrocosmos-microcosmos-sensus*, 56
- B. La tríada *apprehensio-oblectatio-diiudicatio*, 62
- 2.2. El alma que busca a Dios *intra se*: el hombre como imagen y semejanza de Dios, 70
- 2.2.1. Tercer grado del *Itinerarium: de speculatione Dei per suam imaginem naturalibus potentiis insignitam*, 70
- A. *Mens*, imagen de Dios, 74
- B. La imagen de Dios impresa en las potencias del alma, 77
- 2.2.2. Cuarto grado del *Itinerarium: de speculatione Dei in sua imagine donis gratuitis reformatata*, 88
- 2.3. El alma que busca a Dios *supra se*: Dios como Ser y Dios como Bien, 97
- 2.3.1. Quinto grado del *Itinerarium: de speculatione divinae unitatis per eius nomen primum, quod est esse*, 99
- 2.3.2. Sexto grado del *Itinerarium: de speculatione beatissimae Trinitatis in eius nomine, quod est Bonum*, 104

III. EL CULMEN DEL ASCENSO

- 3.1. *De excessu mentali et mystico, in quo requies datur intellectui, affectu totaliter in Deum per excessum transeunte*, 110

CONCLUSIÓN, 121

ANEXOS, 128

BIBLIOGRAFÍA, 141

AGRADECIMIENTOS

En repetidas ocasiones he dicho que la página que más anhelo escribir dentro del trabajo de grado es la de los agradecimientos. La razón de ello reside en mi absoluta convicción de que este trabajo no habría sido posible sin la gratuita y generosa colaboración de un nutrido grupo de personas.

Mi gratitud, en primer lugar, está dirigida a Dios cuyo *misterio* insondable me seduce. Pasados algunos años y gracias a innumerables experiencias, a Él lo descubro cada vez más íntimamente unido al misterio de lo humano: iluminándolo, enriqueciéndolo y, ante todo, colmándolo de sentido.

Gracias a la Compañía de Jesús en la persona del P. Gabriel Ignacio SJ, provincial en Colombia. Ella, como madre y maestra, me ha brindado los elementos necesarios para caminar en la búsqueda de la integración personal sondeando en mi propio misterio.

A mi familia, en especial a mi hermana Yeimi Catherine, porque su compañía, manifestada por medio de palabras de ánimo y aliento, ha sido siempre valiosa para mí.

A los padres Fabio Ramírez SJ y Alfonso Castellanos SJ, los escolares Jean Robert SJ y Emmanuel SJ y la profesora Adriana Urrea, por su colaboración en la traducción de textos del francés. A Hugo y Vilma por su gentil servicio en la biblioteca Mario Valenzuela SJ.

A los padres Gerardo Villota SJ, Arturo Guerra SJ, Jesús Prieto SJ y Enrique Gutiérrez SJ, los escolares Eliot Jiménez SJ y Javier Salgado SJ y la doctora Mireya Medina, por su cercanía, apoyo y compañía. Con ellos, a mis demás amigos y hermanos jesuitas.

A la profesora Gloria Patricia Rojas que, aunque por motivos académicos no pudo acompañarme en este trabajo, fue la gestora del problema en él abordado.

Para finalizar, agradezco muy especialmente a dos personas. La primera de ellas es el padre Jaime Bernal SJ que, con gran delicadeza y sumo cuidado, leyó el trabajo e hizo las respectivas correcciones. La segunda es el profesor Alfonso Flórez que, en un momento difícil del trabajo, me tendió la mano y supo estimularme para mantener la tensión necesaria gracias a la cual puedo culminarlo satisfactoriamente.

Si no nombro algunas personas no es por ingratitud, sino por falta de espacio para hacerlo. De todos modos a mis amigos, como bien lo dice una conocida banda musical argentina al terminar cada uno de sus conciertos, ¡gracias totales!

Con inmensa gratitud y no menor cariño,
como muestra de mi aprecio le dedico este trabajo
al P. Jaime Bernal SJ, en su septuagésimo
año de pertenencia a esta mínima Compañía.

INTRODUCCIÓN

El hombre, gracias a sus preguntas, abre el campo inabarcable de los incontables saberes por los que se hace cargo del mundo en todos sus aspectos. Pero todas sus preguntas están precedidas y surgen de una pregunta radical. En ella se cuestiona no ya por *cómo son las cosas*, sino por el hecho de que las cosas, el mundo y principalmente él, *son*. No *cómo es el mundo*, sino *que el mundo es y por qué es*, es la pregunta radical en relación con todo lo que es. No *cómo soy* sino *quién soy y por qué soy*, que se puede formular como *cuál es mi verdadero ser y cuál el sentido último de mi existencia*, es la pregunta última en relación con el hombre.

Estas preguntas, que nos han acompañado a lo largo de nuestro paso por la Facultad de Filosofía, y que no son más que la actualización de la pregunta que desde siempre Dios le ha dirigido al hombre: “Adán, ¿dónde estás?” (*Gén.* 3, 9) y que San Agustín hace suya al afirmar en *Confesiones* IV, 4, 9: “me convertí en un enigma para mí mismo y preguntaba a mi alma y no encontraba respuesta”, constituyen para nosotros la cuestión fundamental que nos motiva a reflexionar teniendo como *carta de navegación* la magistral obra del Doctor Seráfico *Itinerarium mentis in Deum*.

Nosotros, al igual que Buenaventura lo hace en el *Itinerarium*, partiendo del presupuesto fundamental de que la *relación* propiamente dicha entre Dios y las creaturas, que condiciona la ordenación propia del hombre, consiste en la relación entre *ejemplar* y *ejemplado*, relación que, fiel a la tradición cristiana, el Santo Doctor denomina *imagen* y *semejanza de Dios*, buscaremos hacer explícita la razón por la cual, en primer lugar, todas las creaturas, por su propia naturaleza, son imágenes de la *Eterna Sabiduría* (como *sombras* y *vestigios*); y, en segundo lugar, cómo lo es particularmente el hombre para quien, lo mismo que ser sombra o vestigio no es una cosa accidental para las demás creaturas, sino que coincide con su misma esencia, ser imagen y, además, semejanza de Dios, no es un accidente, sino *algo tan substancial que se identifica con su mismo ser*.

De esta labor se derivará, en primer lugar, la comprensión de que es el hombre el que da finalidad y sentido a las creaturas materiales del universo al ser *ayudado* por éstas, como por un libro escrito por fuera, a encontrar su propia *finalidad* (Capítulos I y II). En segundo lugar, y en relación con lo primero, se comprenderá que la íntima *relación* que existe entre Dios y las creaturas, muy particularmente con el hombre, le permite a éste

descubrir, en *referencia* a Dios, su propia identidad (Capítulos III-VI), identidad que será plenamente alcanzada luego de la muerte, pero de la que podemos tener noticia en el *excessu mentali et mystico* gracias al cual nos es dado el perfecto descanso o la paz perfecta (Cap. VII). En resumidas cuentas, nuestra cuestión se reduce a la pregunta por qué significa, según el *Itinerarium*, *ser imagen y semejanza de Dios*, y las profundas implicaciones que tal afirmación tiene en la comprensión *ordenada*, primero, del mundo (un mundo para otro y no para sí) y, segundo, de la identidad del hombre (donde su ser y su fin están referidos, ambos, a su origen).

Para llevar a cabo esta tarea consideramos pertinente atender el *modo proprio* que Buenaventura sigue a lo largo de su *Itinerarium*, modo que se traduce en un *orden establecido* y, sobre todo, *necesario* (*Itin.* I, 7-8). Este modo, tras tener su inicio en la teología simbólica, que nos conduce a *ver* las cosas sensibles como *signos y símbolos* –sombras y vestigios– de Dios (Cap. I, 9 y II), pasa necesariamente, en la teología propia, a descubrir a Dios *por* el alma y *en* el alma, reconfigurando su ser de imagen de Dios y constituyendo su semejanza (Cap. III y IV); para culminar, luego de contemplar el significado de los nombres de Dios que son el *Ser* y el *Bien* (Cap. V y VI), en la teología mística, por medio de la cual somos arrebatados a los excesos supra mentales (*Itin.* I, 7). Tal es el orden jerárquico y ascendente que sigue Buenaventura y que, en fidelidad a nuestro autor, seguiremos también nosotros.

Solo nos basta mencionar que, en virtud de algunas dificultades de carácter comprensivo relacionadas con la *cosmovisión* propia de la Época Medieval, consideramos necesario realizar, antes de internarnos en el problema de nuestro interés, un breve abordaje de la misma, identificando y desarrollando algunas características que, a nuestro juicio, además de permitir *situarnos* en la época en la cual escribió nuestro autor, iluminan la comprensión del pensamiento bonaventuriano. En este punto nos fue de singular importancia y ayuda el *prólogo* y los primeros ocho numerales del primer capítulo del *Itinerarium*.

I. PREPARACIÓN DEL ASCENSO

1.1. *Imago mundi*: aproximación a la cosmovisión medieval y franciscana del mundo

Los Editores de Quaracchi¹ dicen que no se puede entrar en el conocimiento de un autor sin estudiar *las influencias* que ha recibido y el espíritu de la época que le ha tocado vivir². Efectivamente, nadie extrae de su propio caudal sobradas cosas inéditas y, sin que por eso haya de tildársele de compilador, cada pensador recibe una ‘herencia’ de sus antecesores. Tal herencia le es conferida en un contexto histórico³ que determina, en cierto modo, la forma como él va a utilizar ese legado. Por esta razón deseamos, al iniciar nuestro trabajo, llevar a cabo un breve abordaje de la época en la cual vivió Buenaventura, con el deseo de resaltar algunos rasgos que puedan iluminar nuestra reflexión en torno al *Itinerarium*.

1.1.1. La cosmovisión medieval del mundo

¿Cómo ve, piensa y siente el hombre medieval el mundo? Ante una pregunta tan amplia y general, optamos por esbozar una respuesta no muy amplia y general. No obstante, por razón de su pertinencia, esta pregunta nos irá acompañando, como telón de fondo, a lo largo de nuestro trabajo y su respuesta irá llenándose de contenido en la medida en que nos adentremos en el objeto de nuestra reflexión. Para empezar, podemos decir que la Edad Media comparte una visión común del mundo constituida por un universo de ideas centrales y capitales, una visión global que denominamos *cosmovisión*, cuyo plan central es aceptado por todos los hombres que vivieron en tal época. Dicha cosmovisión se caracteriza, como primer aspecto, por la presencia de la fe y los presupuestos religiosos

¹ Para ampliar el tema sobre las ediciones de la obra bonaventuriana cfr. “ediciones de las ‘obras completas’ de San Buenaventura hechas antes de 1882”, “la edición de Quaracchi (Florencia), 1882-1902” y “catalogo de las obras auténticas de San Buenaventura según la edición de Quaracchi” en *Obras de San Buenaventura*, edición bilingüe, Tomo I, BAC, Madrid, 1945, pp. 32-53. Según esta edición el *Itinerarium mentis in Deum* es de octubre del año 1259.

² *Opera omnia* X, 30.

³ Aunque por razones de brevedad no hemos integrado al cuerpo de nuestro trabajo una caracterización histórica del Siglo XIII, conscientes de la importancia de este siglo dentro de la historia universal y particularmente dentro de la época medieval, hemos querido integrarlo a nuestro trabajo como un anexo, por ello invitamos al lector a cfr. el Anexo 1.

ante los cuales no es ajena la filosofía, tanto en su expresión cristiana como en sus expresiones árabes y judías⁴.

A. La fe y los presupuestos religiosos

Para el hombre medieval la cosmología está centrada en las primeras páginas del *Génesis*⁵. Lo fundamental del mundo es su *ser creado*, su fontal origen divino, *la conexión con Dios desde su raíz existencial*. Existir y estar referido a Dios es una misma cosa. Una acción y presencia creante prolongada, o mejor, perpetuamente siendo es lo que impresiona al hombre medieval. Porque la acción creante no es algo que comienza y cesa, es, por el contrario, la permanente presencia del creador en lo creado, permanente creación configurativa, génesis ininterrumpida, comunicación de su propio existir, que no es ni se puede pensar en abstracción de las tres Personas divinas, porque son el constituyente divino ónticamente necesario de todo lo creado. Por ello la presencia de Dios en los seres no es otra cosa que presencia trinitaria.

El espíritu, que está hecho para alimentarse con la contemplación de las realidades sensibles, descubre inevitablemente la bifacialidad estructural de todo lo creado. Hay una cara externa hecha de materia inerte, pero a la vez existe la otra cara, pura semejanza y reflejo divino. En el corazón de los seres habita Dios y por ello, como santuarios transparentes cuyas paredes dejan pasar la luz de la lámpara que arde dentro, los seres todos dejan pasar, a su vez, la luz de Dios que los habita. Ellos no son más que presencia y refulgencia de Dios, el cual no solo está allí, sino que se puede percibir como presente. Estas son las coordenadas que fijan el valor del ser para el hombre medieval. El mundo es ante todo una forma de hacerse Dios presente al ser humano. Está por tanto antropocéntricamente pensado. Su misión es ser testigo de esa imposible de ignorar, profunda y configuradora presencia de la Trinidad; presencia que, definitivamente poseída, es el límite a que tienden todos los seres.

Frente a la presencia trinitaria, el hombre reconoce el mundo en su original consistencia: el mundo no está situado frente a él, ni en oposición a él; tampoco lo está frente a Dios. Los tres viven en comunión y colaboración fecundas. El mundo es expresión de Dios, punto de encuentro entre Dios y el hombre. Dios, hombre y mundo no se oponen

⁴ La filosofía franciscana y de manera particular la de San Buenaventura ha de entenderse según los esquemas de esta cosmovisión. Para ampliar el tema de la relación entre la filosofía de San Buenaventura y la Edad Media, cfr: "Metafísica del ser finito: la creatura, expresión de Dios. Apuntes sobre la filosofía bonaventuriana", en *Naturaleza y Gracia*, Revista cuatrimestral de ciencias eclesiásticas dirigida por los Hermanos Menores Capuchinos de la Provincia de Castilla, Vol. L, Salamanca, 2003, pp. 52-58.

⁵ Cfr. *Gen.* 1,1-2, 4a (primer relato de la creación); *Gen.* 2, 4b-25 (segundo relato de la creación).

sino que se conjugan. El mundo es divino, sacral, y el hombre vive en amorosa cercanía con él; muestra de ello es que la naturaleza, su ritmo y sus ciclos representados en las estaciones condicionan la vida del hombre. Naturaleza y humanidad conviven. Por otra parte, el grado de la presencia de Dios en los seres constituye la medida de su valor. La medida de ser es la medida de la presencia y semejanzas divinas.

Por consiguiente, el hombre medieval se siente seguro en el mundo, cobijado en él; porque de la presencia divina mana la paz, el orden, la jerarquía (*Itin.* I, 14). Pacificado por Dios el mundo es un cosmos, en su dimensión natural (macrocosmos) y en su dimensión humana (microcosmos) (*Itin.* II, 2-3). Por esta presencia divina en las criaturas, en la intimidad misma de su ser, son éstas un puro clamor de Dios, musical sinfonía, que el hombre no puede no oír. Se trata de un clamor y una invitación universales a los que el hombre no puede sustraerse. Invitación no solo a la alabanza, sino sobre todo al amor.

Para un pensador medieval como San Buenaventura, el solo ver las criaturas debería hacernos prorrumpir en cánticos de júbilo (*Itin.* I, 15). La creación para el hombre medieval y particularmente para el Santo Doctor es grito, refulgencia, pura diafanidad de Dios trino. El mundo es una teofanía trinitaria, y todo él una invitación a descubrir sus huellas. Aunque a nosotros nos parezca extraño, no existe para el hombre medieval una contemplación puramente teísta de la naturaleza, es decir, que no sea trinitaria; mucho menos una comprensión secular que separe radicalmente de Dios la comprensión del mundo. Para un medieval el mundo no es la realidad verdadera, sino que la presencializa y está en función de ella. Buenaventura, auténtico *homo mediaevalis*, es un fiel comprensor del mundo desde esta perspectiva y por ello se atreve a decir: *ipsa rerum universitas scala ad ascendendum in Deum*⁶ (*Itin.* pról. 3; I, 2; I, 9).

B. El simbolismo

Con el término *simbolismo* podemos denominar un segundo aspecto característico de la *imago mundi* medieval. En la comprensión medieval de la naturaleza, el ser creado es signo, símbolo y *espejo*. Ser y significar coinciden. El ser vive en una referencia fundamental a otro, desde el que es inteligible y para el que existe. La suprema afirmación, que de él podemos hacer, es definirlo como *in aliud, in Deum*⁷. Al hombre medieval le interesan los seres no en su entidad sino en su trascendencia significativa, en su carácter de alusión y presencialización de otro. El mundo no es primariamente objeto de ciencia sino de contemplación, alimento de una religiosidad que se nutre fundamentalmente de

⁶ Traducción: todas las criaturas son escala para subir a Dios.

⁷ Traducción: para otro que es Dios.

símbolos. El hombre medieval no intenta un análisis empírico de los hechos, ni intenta metódicamente esclarecer la realidad; sino que busca sumergirse en ella para descubrir al que está en ella y fuera de ella a la vez. La constituye en vez de aceptarla, la interpreta en vez de descomponerla. Para el hombre del medioevo el mundo significa por sí mismo y no hay necesidad de interrogarlo para obtener de él respuestas.

Los teólogos y filósofos medievales se esfuerzan no tanto por saber qué son las cosas sino más bien qué significan. Para ellos todo entraña un misterio, todo posee una significación. Saber cuál es ese contenido misterioso, descubrir cuál es ese otro al que las cosas visibles hacen alusión, de eso se trata. Porque todo ser tiene, antes que la obligación de consistir, la misión de significar. El ser mismo vive en función de algo que lo trasciende, y a lo que se orienta. Es un simbolismo universal que abarca la naturaleza, la historia, la revelación; que se extiende a todos los campos de la actividad humana: el culto, el arte, la teología, la exégesis, etc. Por ello la exégesis, por ejemplo, será primordialmente alegórica, intentando descubrir las secretas conexiones entre lo antiguo y lo nuevo, entre tipo y anti-tipo, símbolo y simbolizado. Extraña exégesis donde se mezclarán la imaginación más desbordante con la dialéctica más rigurosa.

En la liturgia se verá cada gesto preñado de reminiscencias y alusiones bíblicas, de la historia o de la escatología final, verbigracia, la Jerusalén celestial. En el arte no hay detalle ornamental que no esté electrizado con una carga simbólica. La Edad Media vive un universo donde cada cosa es un sacramento, es decir, signo de otra cosa oculta. Pero esa ocultación es solo parcial, pues la presencia se deja translucir gracias a que las cosas poseen una diafanidad que las eleva de su bruta materialidad a la categoría de sacramentos. Mas no solo el universo como tal es un símbolo sino cada realidad concreta. En esa sima que separa las dos realidades, la de la materia o inmanencia y la del espíritu o trascendencia divina; entre esos dos *mundos* infranqueables, como fraternización y conjunción de ambos, está el símbolo.

C. Doctrina del ejemplarismo

El tercer aspecto con el que podemos caracterizar la *imago mundi* medieval es el ejemplarismo. El ejemplarismo se funda o tiene su fuente en una experiencia muy simple y universal: la producción de un objeto según un modelo que se tiene bajo los ojos o del cual uno se hace interiormente una idea. El modelo sirve *de ejemplar (exemplar)* y el objeto producido es su *imagen (imago)*. El hombre se da cuenta de que existe entre la imagen y su ejemplar una relación de dependencia. Inmediata y espontáneamente transfiere esa relación

del mundo material a otros dominios donde se realiza analógicamente: v. gr. el Padre ve en el Hijo su imagen viva, el Hijo es semejanza perfecta del Padre, etc.

La misma concepción espontánea se presenta al hombre cuando, queriendo penetrar el misterio de ser en él mismo y en todo lo que se halla alrededor de él, percibe en ello el reflejo de un ser superior. Bajo los rasgos aprehendidos del mundo visible, pero transfigurados, él se representa el rostro de Dios. Así la ley que le hace descubrir en todas partes una relación de ejemplar a imagen, de tipo a anti-tipo, se encuentra transpuesta a un registro superior y llega a ser un principio de explicación, espontánea y después refleja, filosófica o teológica, de la estructura del universo.

El espíritu ve el mundo y se ve él mismo como producido por Dios según un modelo, un ejemplar que no es distinto de Dios ni está por fuera de Él (el Verbo⁸), del cual él hace resplandecer *alguna* semejanza en su obra. El universo y todo lo que lo compone se concibe como una *imagen* de la cual el ejemplar se encuentra más allá de lo sensible. Así, el ejemplarismo pretende explicar la realidad terrestre como *expresión y reflejo* de una realidad trascendente. Inversamente, el hombre que contempla el mundo en esta perspectiva descubre en él los rasgos del modelo trascendente, y si este modelo es el Creador mismo, que en su creación es contemplado, se puede decir que el hombre discierne por medio de la creatura el rostro de Dios. En este sentido se ha podido definir el ejemplarismo en general como la doctrina de las relaciones de expresión que existen entre Dios y la creatura.

La búsqueda de este ejemplar suprasensible es infinitamente variada y constituye como la trama del pensamiento humano: se la encuentra subyacente en toda la historia de la filosofía y de la teología. Esta transposición al campo filosófico y teológico de la relación ejemplar-imagen es de por sí legítima, más aún, es necesaria, puesto que ella reposa, en último término, sobre el dinamismo propio del espíritu. Pero esta explicación *trascendente* de la ejemplaridad vulgar debe ser purificada de todo antropomorfismo y efectuarse según

⁸ El concepto de verbo contiene estos elementos: conocimiento en el espíritu que contempla, idea de generación en el concepto interior, idea de imagen en la semejanza completamente conforme, y, además, idea de expresión o manifestación. Pero hay que distinguir un doble verbo: el interno (concepto) y el externo (palabra). Ahora bien, aplicando esta analogía psicológica a Dios, podemos decir que en Él hay un doble verbo. Dios se conoce a sí mismo, y al conocerse, engendra una semejanza idéntica a sí mismo, la cual expresa todo lo que Él es, todo lo que Él sabe y puede, esta semejanza es el Verbo interno (concepto substancial o substancia). Así como el Padre se conoce integralmente, asimismo se expresa en el Verbo integralmente. Pero Dios puede, además, expresar exteriormente otras nuevas semejanzas suyas, que son como palabras divinas proferidas al exterior; mas estas nuevas semejanzas todas están contenidas en el Verbo interior; de otra suerte, el Verbo no sería expresión integral del Padre si no representara, al mismo tiempo que el ser infinito de Dios, todos los posibles contenidos en Él virtualmente. El Verbo contiene en sí todos los arquetipos o ideas ejemplares de todas las imitaciones posibles de Dios; es la expresión perfecta de Dios y el modelo por medio del cual Dios produce todas las cosas. Todas las razones ejemplares son concebidas desde la eternidad en el seno de la eterna Sabiduría.

las reglas de la analogía. Además, no se debe olvidar que la noción de ejemplarismo no abarca toda la complejidad de lo real. Ella no es más que un elemento, dentro de otros tantos, de la explicación filosófica y teológica del mundo. Desde luego, el valor de una explicación ejemplarista dependerá de la síntesis especulativa (metafísica, epistemológica), en que ella se inserta. El ejemplarismo es menos una teoría que una manera de pensar, un principio formal que encuentra su aplicación en todos los dominios del ser. Pero esta aplicación no es fructuosa y esclarecedora sino con la condición de respetar las leyes propias de cada dominio particular.

El espíritu que busca la huella de Dios en el mundo tiende, por un dinamismo inmanente, a captar el ser en su relación con el Ser trascendente. Este movimiento natural lo conduce hacia todo valor que aparece como una perfección, un aporte positivo, una expansión de su existencia. Por un sentido innato el hombre reconoce la realidad como valor de perfección y de verdad, en último término como su bien. La espontaneidad vital lo hace captar inmediatamente el sentido, la felicidad de ser y de vivir que descubre en sí mismo y en lo que lo rodea. Si el hombre es capaz de aprehender los valores, si él es llevado a hacerlo por una necesidad innata, entonces es que no puede realizarse a sí mismo sino integrando en su existencia, de manera consciente, el sentido y la felicidad de ser y de vivir. La posesión del ser, de la verdad, del bien, le procura una dicha que es su felicidad y le otorga el despliegue de su ser mismo. La persona espiritual puede, por tanto, definirse como apertura al ser, dinamismo cuya tendencia está orientada hacia una captación siempre más beatificante y más universal de los valores del ser.

El hombre sabe que la realidad finita no es en sí misma su principio de inteligibilidad: el espíritu no la comprende sino situándola, de manera siempre más controlada y más afinada, en relación con los otros grados del ser, de verdad o de bien y finalmente refiriéndola a un valor supremo y trascendente medida de todo valor. Así, el ser finito nos lanza a la búsqueda de una realidad ulterior, de la cual él nos permite entrever su existencia y sus perfecciones. El espíritu, facultad de ser y de valoración, capta cada realidad terrestre como una participación de la realidad trascendente que es el Ser infinito. No reconoce siquiera las cosas como valores sino en la medida exacta en que ellas dejan transparentar la realidad divina. El hombre busca necesariamente en la creatura la semejanza de ella con Dios: tal es la justificación teórica del ejemplarismo.

1.1.2. El simbolismo en San Buenaventura

Gilson sostiene, hacia el final del capítulo dedicado a “el hombre y el medio ambiente” dentro de su magna obra *La filosofía de San Buenaventura*, que “lo que San

Francisco solo había sentido y vivido⁹, San Buenaventura lo iba a pensar; gracias al poder organizador de su genio, las efusiones interiores del *Poverello* iban a desarrollarse en conceptos¹⁰. Buenaventura, al contrario de Francisco, es un hombre instruido que se esmeró por el cultivo intelectual. En sus años de universidad logró compenetrarse y apropiarse del saber propio de su época y por ello contó con las herramientas intelectuales suficientes para hacer de las intuiciones de Francisco, particularmente sus intuiciones en torno a la naturaleza creada y en especial acerca del hombre como creatura hecha a imagen y semejanza de Dios, una forma de pensamiento filosófico, y, en últimas, toda una filosofía.

En adelante nuestro esfuerzo se centrará en abordar y desarrollar los conceptos de los que hace uso San Buenaventura cuando, en el *Itinerarium mentis in Deum*, propone “a cuantos quisieren, en fin, ocuparse libremente en ensalzar, admirar y aun gustar a Dios”¹¹, un camino progresivo y ascendente, que pasa por medio del mundo, del hombre y de los nombres de Dios, para conducir al hombre al encuentro recreante con Dios, de quien es *imagen y semejanza*¹². Para tal efecto, el primero de estos conceptos del que debemos ocuparnos es el de *simbolismo*. San Buenaventura se halla en la encrucijada de dos caminos o, mejor, en la confluencia de dos corrientes de pensamiento que han dado lugar a lo que se ha denominado la doble teología del símbolo. Cada una de estas corrientes está asociada de modo particular a un nombre: a Dionisio Areopagita la primera, conocida como teología del símbolo, y a Agustín la segunda, denominada teología del signo. El doctor Seráfico, fiel al espíritu pacificador franciscano, buscará, dentro de su propia comprensión, asumir y conciliar las dos corrientes.

De forma paralela a la llegada de las obras de Aristóteles, sucede otro hecho de trascendencia a la hora de ensayar un acercamiento a la comprensión de este período de gran eclosión intelectual que es el siglo XIII: la recuperación de la obra de Dionisio Areopagita¹³. Ensombrecido en un principio por la llegada del *Corpus* aristotélico, cada vez cobra mayor importancia la significación del redescubrimiento del Areopagita en el siglo de San Buenaventura¹⁴. Para Dionisio, que vive una metafísica de la participación-emanación,

⁹ Para abordar el tema de la visión franciscana del mundo y el simbolismo de Francisco de Asís, cfr. Anexo 2.

¹⁰ Cfr. GILSON, Étienne, *La filosofía de San Buenaventura*, trad. FR. E. de Zudaire, OFM, Desclée de Brouwer, Buenos Aires, 1948, p. 73.

¹¹ *Itin.* pról. 4.

¹² Cfr. *Itin.* VI, 7.

¹³ Para ampliar el tema sobre la importancia de la recuperación de la obra de Dionisio Areopagita Cfr. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, Olegario, *Misterio trinitario y existencia humana*, Ediciones RIALP, Madrid, 1965, p. 547; RATZINGER, Joseph, *La teología de la historia de san Buenaventura*, trad. J. D. Alcorlo y R. Sans, OFM, Ediciones Encuentro, Madrid, 2004, pp. 145-151.

¹⁴ Es pertinente señalar que la obra dionisiana conocida por Buenaventura corresponde a la traducción hecha por Juan Escoto Eriúgena en el siglo IX.

las cosas son derivaciones-comunicaciones del Ser primero y, en definitiva, único. Él se ha hecho presente interiorizándose en la materia misma de los seres. Ellos lo revelan porque lo contienen, lo entregan porque de algún modo lo son. De ninguna manera mejor podrían definirse los seres creados que como teofanías y emanaciones divinas. Ellos son participaciones del agua única, que llena la fuente primera; son luces diminutas encendidas, sin embargo, en la grande y única Luz que a todos los habita para que sigan alumbrando y que, si no está presente, terminarían por apagarse. Los seres, en última instancia, son símbolos no en cuanto nos indican que trascendiéndolos a ellos, lejos de ellos, existe otro ser; sino en cuanto nos lo hacen presente y nos lo entregan. El universo es una teofanía del Uno, es decir, primero participación y luego manifestación del Absoluto –si bien, como Luz inaccesible, solo se puede percibir como existente sin poderse, sin embargo, comprender–.

La otra teología del símbolo viene representada por la corriente agustiniana, y si bien es cierto que comparte algunos rasgos comunes con la teología dionisiana del símbolo, presenta caracteres netamente diferenciadores. Ante todo porque la metafísica de fondo ha asumido un cariz nuevo: si bien sigue persistiendo la idea de la participación, ha sido, sin embargo, orillada por la de la causalidad eficiente y ejemplar. Los seres no serán primariamente reverberos diáfanos del gran Invisible, ni emanaciones sagradas del Dios trascendente, sino efectos creados del Dios creador, fruto libre de una decisión voluntaria. Frente al universo la mirada agustiniana queda impresionada, no por la presencia palpitante del Dios comunicado desde dentro de los seres, sino por *las huellas*, que como creador dejó en la obra de sus manos. El mundo es, ante todo, la huella de una ausencia, no la palpitación de una presencia; los seres solo son rastros; no ya sacramentos, sino signos. Los signos tienen la misión de llevarnos a otra cosa, que no está presente, solo valen para ser utilizados como medios. No tienen un valor definitivo porque no nos entregan inmediatamente a Dios, sino que solo despiertan su recuerdo, nos invitan a buscarlo en otro sitio. Son indicadores de Dios, más que presencias de Dios.

De la mano de cada una de estas teologías del símbolo se dieron, en forma paralela, dos concepciones de los sacramentos. Por una parte está la concepción dionisiana, para la que el sacramento es un *mysterion*: la materia se ha saturado tan hondamente de Dios que nos lo da todo entero. La eficacia del símbolo es de orden físico. El sacramento es la condensación de todos los grados de ser, por la fuerza de la institución divina, que nos permite entrar en comunicación directa desde la materia con Dios. Sacramento es mistagogia, participación. Para la concepción agustiniana de sacramento, éste se define como signo, es decir, no tanto como testimonio de una presencia, cuanto de una ausencia a

la que nos conduce: *signum visibile rei invisibilis*¹⁵. Para Agustín el sacramento es visto como instrumento o vía de la gracia.

Si bien en su primera época, la del *Comentario a las Sentencias*, el Doctor Seráfico va a seguir a Agustín casi exclusivamente, en la segunda época notamos un influjo más intenso de la mentalidad dionisiana. Fiel reflejo de esta nueva actitud es el *Itinerarium* donde San Buenaventura, con su *teoría de los vestigios trinitarios de Dios en el mundo*, logra una conciliación entre las dos posturas sacramentales. El Santo Doctor, además de recoger ambas visiones de la realidad creatural: la agustiniana (las cosas como signos) y la dionisiana (las cosas como símbolos), añade novedosamente que las cosas son *espejos de la Trinidad*. Esto significa que no solo podemos ir de las cosas a Dios, pues aquellas no son meros indicadores de alguien que ha pasado por allí; ni solo lo contienen de modo óptico como densidad de ser; sino que, además, nos permiten barruntar cómo es Él. Tal como Dios es se refleja en los seres, o mejor, los seres reflejan cómo es Dios. El simbolismo bonaventuriano avanza sobre los anteriores al concebir los seres como expresivas imitaciones de la Trinidad creante, como *imágenes* de un *ejemplar*:

Se puede decir que Buenaventura en el *Itinerarium* ha conseguido realizar la síntesis de los esquemas dionisianos y del auténtico pensamiento de Agustín, lo que es tanto más de admirar cuanto que necesitaba invertir la orientación del Seudo-Dionisio, completamente extraña a su cristocentrismo¹⁶.

De este modo en el *Itinerarium*, que a juicio de Olegario González de Cardedal es el simbolismo hecho sistema¹⁷, se van a dar cita, bajo las fórmulas *speculare Deum per vestigia et in vestigiis*¹⁸ o *videre Deum per speculum et in speculo*¹⁹, las dos teologías tradicionales del símbolo, con formulaciones distintas, pero traduciendo efectivamente los dos aspectos implicados. La fórmula *per speculum* sería la agustiniana, donde las cosas son escala hacia la realidad verdadera ausente; la fórmula *in speculo* encarnaría la dionisiana, para quien la apariencia externa es transparencia pura, envoltura diáfana de un contenido sagrado presente. En el *Itinerarium* ambos métodos se irán sucediendo a lo largo de los seis capítulos, según el siguiente esquema:

¹⁵ Traducción: signo visible de algo invisible.

¹⁶ BOUGEROL, Jacques Guy, *Introducción a San Buenaventura*, trad. J. Carrillo, BAC, Madrid, 1984, p. 251.

¹⁷ Cfr. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, Olegario, *Misterio trinitario y existencia humana*, Ediciones RIALP, Madrid, 1965, p. 549.

¹⁸ Traducción: ver a Dios por sus huellas o en sus huellas.

¹⁹ Traducción: ver a Dios por medio de un espejo y en el espejo.

De speculatione beatissimae Trinitatis:

- | | |
|---|-------------------|
| a. <i>Per</i> vestigia eius in Universo | (Capítulo uno) |
| <i>In</i> vestigiis eius in universo | (Capítulo dos) |
| b. <i>Per</i> suam imaginem, per mentem | (Capítulo tres) |
| <i>In</i> sua imagine, in mente | (Capítulo cuatro) |
| c. <i>Per</i> eius nomen quod est esse | (Capítulo cinco) |
| <i>In</i> eius nomine quod est bonum | (Capítulo seis) |

En la comprensión especular la creatura no es *espejo* sino en cuanto refleja a Dios, en cuanto lo manifiesta. Esta manifestación, antes del pecado, era plena como en espejo clarísimo. La visión *in speculo* es la propia del estado original y de la glorificación escatológica. Esta visión simultánea de Dios y las creaturas en un solo acto, sin necesidad de ilación lógica, es lo que Buenaventura llama *cointuición*. Esta palabra, si bien viene del mundo agustiniano, recoge a la vez la herencia dionisiana. Nuestro encuentro con Dios se realiza no solo al servirnos de los símbolos como medios, sino en una comunión con ellos; no solo por raciocinio, sino en una claroscuro visión de que Dios, a la vez que crea las cosas haciéndolas sus signos, se da a ellas, como pobres recipientes que llena desde dentro y configura desde fuera. Así quedan ambas teologías integradas y en ello está lo original de san Buenaventura.

1.2. Consideraciones en torno al prólogo e *Itin.* I, 1-9

1.2.1. Cuestiones generales que ambientan el ascenso

A. El *Itinerarium*

Sin detenernos demasiado en este punto, consideramos necesario señalar que el *Itinerarium* se sitúa, dentro de la multiplicidad de formas de escritura, en la que se denomina *itinerario místico*. Se habla a menudo del camino místico o del itinerario místico refiriéndose al recorrido o desarrollo de la experiencia. La vida del místico se expresa con la metáfora del camino que se recorre o de la montaña que se escala. Se manifiesta así la dureza de un trayecto que no se puede recorrer por los propios medios y sin la ayuda de la gracia divina. Puede imaginarse un progreso que, por una parte, supera las fuerzas humanas, pero del que, por otra, el hombre es responsable. El progreso es el crecimiento de la experiencia y su profundización, imaginados como puntos intermedios entre el estadio del principiante y el punto de llegada del perfecto. El itinerario místico nos permite ciertamente pensar la vida mística según estadios, grados y pasos que se suceden en progresión, superando la distancia entre la vida humana y la vida divina.

En el caso de Buenaventura, que no es distinto en cuanto a la motivación fundamental al de otros autores, el *Itinerarium* brota como descripción *a posteriori* de su esfuerzo por comprender el camino recorrido y de la reflexión sobre sus experiencias anteriores, que han marcado su vida de intimidad con Dios. Buenaventura, mirando de arriba hacia abajo, va repasando con la mirada el tortuoso sendero recorrido hasta entonces sin entender, y sin una idea general de lo que aún queda por recorrer. Desde el punto al que ha llegado, trata de reconstruir el camino recorrido y, al hacerlo, lo ordena en un modelo ideal que viene a constituir el cuerpo mismo del *Itinerarium*, pero que, por demás, no deja de ser siempre una construcción imaginaria, que trata de señalar desarrollos, fases y períodos, causas, perspectivas y presentimientos que quizá en el momento en que se estaban viviendo no podían distinguirse.

No obstante, en el momento en el que el relato se constituye como realidad consciente, este se convierte necesariamente en un modelo para la vida, modelando las experiencias futuras de un modo consciente e intencional. El itinerario espiritual, imaginado en el intento de describir el recorrido realizado, prevé y determina los desarrollos futuros por medio de un proceso de concienciación. El itinerario místico de Buenaventura, por tanto, no es sino la construcción “imaginaria” –pero no ficticia pues nace de la experiencia– del proceso de encuentro amoroso entre Dios y el hombre creado.

B. El ascenso

Treinta y tres años después de la muerte del glorioso Patriarca y treinta y cinco luego de que, tras la visión del Serafín alado en forma de crucificado, Francisco había recibido los estigmas; siendo Buenaventura el séptimo sucesor de Francisco en el gobierno de los frailes e inflamado por vehementes deseos, parte al monte Alvernia, como a lugar de quietud, con ansias de buscar la paz del alma. Buenaventura ve en este Serafín no solo la muestra de un éxtasis contemplativo de Francisco, sino también la vía para llegar a la contemplación extática. Los seis pares de alas dan a entender las seis etapas por medio de las cuales el alma puede elevarse progresivamente hasta gustar la paz suprema²⁰ (*Itin.* pról. 2-3).

Así se encuentra marcado, desde el principio, el carácter continuo y progresivo del *ascenso*. Los puntos de salida y de llegada son respectivamente la creatura y Dios. Entre estos términos extremos se escalonan seis etapas, las cuales están figuradas por el Serafín de seis alas (*Itin.* pról. 3). Para entender bien esta ascensión o escalada, hay que tener claro

²⁰ Cfr. JOHNSTON, William, *Teología mística, la ciencia del amor*, trad. M. B. Ibarra, Herder, Barcelona, 1995, pp. 374-377.

que no se trata solamente de una escala material, sino de una escala comparable a la escala de Jacob de la que se habla en *Génesis* 28, 12 (*Itin.* I, 9); o mejor, a Cristo que es nuestra escala (*Itin.* I, 3) y que restituye aquella escala que había sido rota en Adán (*Itin.* IV, 2).

Buenaventura subraya que la subida se efectúa en el corazón y que los grados se disponen en la interioridad. Nadie puede llegar a ser totalmente feliz “si no sube sobre sí mismo, no con subida corporal sino cordial” (*Itin.* I, 1). Esta subida cordial hace referencia al *Salmo* 83, 6 y está inspirada en él: “dichoso el que saca de ti fuerzas cuando piensa en las subidas”²¹. De todos modos, sean los que sean estos grados de la ascensión efectuados cordialmente, son los mismos que ofrece el universo creado ya que todo el conjunto de las criaturas es escala para subir a Dios²². De acuerdo con esta hermosa fórmula, que continuamente se halla presente en el *Itinerarium*²³, el orden del mundo nos conduce de la mano hasta Dios.

C. El simbolismo de la montaña

El *Itinerarium* de Buenaventura no se despliega en un terreno llano; y, pese a la precaución por conjurar cualquier interpretación espacial, el movimiento propio del *Itinerarium* es una subida, una ascensión hacia Dios que se sustenta en un cierto número de apoyos cada vez más elevados. Es sobre el monte Alvernia donde Francisco llega al éxtasis y es estigmatizado, y donde Buenaventura concibe la forma de componer una elevación a Dios (*Prólogo*, II). Combinando el *Salmo* 83, 8 e *Isaías* 40, 9 y 57, 7, el *Itinerarium* se asigna como término o fin la alta montaña de Sion donde Dios se deja encontrar: *gradatim ascendendum, quousque veniatur ad montem excelsum, ubi videatur Deus deorum in Sion*²⁴ (*Itin.* I, 8).

No se puede explicar el uso simbólico de la montaña en el *Itinerarium* únicamente en virtud de los hábitos del lenguaje o las vagas interpretaciones de la imaginación espacial. Es necesario encontrar el rastro de una tradición viva y antigua que confiere a la montaña un valor simbólico privilegiado. Tal tradición parece proceder, en efecto, de los orígenes mismos de la religión en la cual, desde la concepción de un Dios-cielo, la montaña se concibe como el trono mismo de Dios, el lugar intermedio entre el cielo y la tierra. En la religión israelita le es conferido a Sion un lugar privilegiado al dársele el apelativo de *montaña del Templo* y también *montaña del Paraíso* (*Ezequiel* 28, 14-16). Pero Sion no es la única montaña importante; también se les da un papel distinguido a los montes Garizim

²¹ Cfr. *Salmo* 84 (83).

²² Cfr. *Itin.* I, 2.

²³ Cfr. *Itin.* I, 14; II, 1.

²⁴ Traducción: subir gradualmente hasta el excelso monte donde se ve al Dios de los dioses en Sión.

(para los samaritanos), Tabor, Hermon, Carmelo, Sinaí, al monte de los Olivos, etc. El Nuevo Testamento conserva esta tradición con la montaña de las Bienaventuranzas, la de la Transfiguración, el Gólgota y con todas las demás.

Es evidente que estos presupuestos previenen la sensibilidad de Buenaventura por el valor religioso de la montaña. Pero pensadores cristianos y judíos anteriores a él habían inferido ya una relación entre la ascensión a la cima y el conocimiento de Dios. Comentando *Éxodo* 24, 16, por ejemplo, Filón observa que “la montaña es eminentemente apropiada para recibir la manifestación de Dios”²⁵; para Clemente de Alejandría, la ascensión al Sinaí recuerda que el conocimiento de Dios sobrepasa y corona cualquier otro objeto del conocimiento²⁶; Dionisio Areopagita conserva la misma imagen y expresa que Dios se manifiesta a aquellos “que sobrepasan toda ascensión de las cimas”²⁷. Buenaventura, conocedor y a la vez continuador de esta tradición, hace de la montaña (el Alvernia) el *lugar* donde, en virtud del ascenso, puede el hombre contemplar su propio misterio mediante la contemplación del mundo, de sí mismo y de la divinidad que se le revela.

D. El deseo

Una vez Buenaventura ha dado inicio a su obra invocando al primer Principio (*Itin.* pról. 1), va a indicar enseguida, de manera explícita, el matiz con que se dispone a realizar su búsqueda: *Cum igitur exemplo beatissimi patris Francisci hanc pacem anhelio spiritu quaererem*²⁸. Poco más adelante el santo doctor afirma:

Nadie, en efecto, está dispuesto en manera alguna para las contemplaciones divinas que llevan a los excesos mentales, si no es, como Daniel, *varón de deseos*. Y los deseos se inflaman en nosotros de dos modos: por el clamor de la oración, que exhala en alaridos los gemidos del corazón, y por el resplandor de la especulación, por la que el alma directísima e intensísimamente se convierte a los rayos de su luz²⁹.

Para J. Bougerol, en el *Lexique Saint Bonaventure*, el término usado por San Buenaventura en *pról.* 3, *vir desideriorum*, está referido a *Daniel* 9, 23. Aunque las actuales traducciones afirman que “desde el comienzo de tu oración se ha pronunciado una palabra y yo he venido a comunicártela, porque eres un hombre *apreciado*”³⁰, en el comentario a pie de página aclara que *La Vulgata* traduce *vir desideriorum*, *varón de*

²⁵ *Quaest. in Exodum* II, 45.

²⁶ Cfr. *Strom.* V, 12, 78, 2.

²⁷ *MT.* I, 3.

²⁸ Traducción: en vista de esto, buscando, con *vehementes deseos*, esta paz, a imitación del bienaventurado padre Francisco (La cursiva es mía) (*Itin.* pról. 2).

²⁹ *Itin.* pról. 3.

³⁰ Cfr. *Biblia de Jerusalén* (La cursiva es mía).

deseos, subrayando que se trata, no de los deseos del alma de Daniel, sino de la amistad o aprecio de Dios por Daniel³¹. Es Dios quien *desea* a Daniel y en esta medida es Él quien toma la iniciativa y se muestra activo. A Daniel no le corresponde más que un papel pasivo como receptor de aquello que Dios quiere comunicarle. Ahora bien, el deseo no es una esperanza, es, más bien, una certeza en forma de amor³².

El concepto de *appetitus* procede de la filosofía estoica. Cicerón traduce el término griego *ormé* como *appetitus* y con él, generalmente, designa una tendencia o el deseo mismo³³. La idea es recogida por San Agustín para designar una tendencia que puede ser equivalente a un elán ciego o también a un deseo consciente³⁴, pero, por lo general, el uso más frecuente que Agustín hace del término es el de *deseo*³⁵.

En el pensamiento de San Buenaventura, el término *deseo*³⁶, como lo vimos hace un momento en la referencia a *Daniel* 9, 23, tiene un sentido espiritual; pero es también una dimensión de la persona humana, que nace de dos extremos: la *convenientia* y la *indigentia*³⁷. Estos dos extremos, aparte de hablar de la radical antinomia que es el hombre, son los que posibilitan su apertura al infinito. Simultáneamente revelan la grandeza y la impotencia del hombre ante la bienaventuranza.

El deseo nace de la inadecuación (*indigentia*) que se da al interior del propio ser del hombre, en el que también se da una *convenientia*, equivalente a la positiva ordenación del hombre a Dios, fundada en el principio constitutivo de su ser, que es el proceder de otro por creación (*esse ab alio*), a lo que se sigue el estar destinado a otro (*esse ad alium*). Para la teoría bonaventuriana, el deseo dice de la apertura del hombre a un fin último que lo

³¹ Para ampliar el tema del amor primero de Dios, cfr. JOHNSTON, William, *Teología mística, la ciencia del amor*, trad. M. B. Ibarra, Herder, Barcelona, 1995, pp. 252-253.

³² Cfr. BOUGEROL, Jacques-Guy, *Lexique Saint Bonaventure*, Editions Franciscaines, París, 1969, p. 52.

³³ Cfr. *De finibus*, V, 6, 7).

³⁴ Cfr. *De civ. Dei*, XI, 28.

³⁵ Cfr. *Conf.*, II, 9, 17.

³⁶ La dimensión humana del deseo es tan central en el hombre que ha sido llamada por San Agustín el “seno del corazón del hombre: *Desiderium sinus cordis est*” (*In Joh. Ev.*, Tract. 40, 10). En todo lo que pensamos, queremos y hacemos se muestra esta dimensión de nuestra condición humana. También en ella, si la consideramos en toda su profundidad, se patentiza la presencia de ese más allá de nosotros mismos desde el cual somos. En efecto, por debajo de las necesidades, por debajo de los múltiples deseos late “lo que desea tu corazón” (San Juan de la Cruz, *Dichos*, 15). Ahora bien, lo que aparece en ese nivel es un *deseo abisal*, es decir, un deseo que ya no depende del sujeto, en el que éste se encuentra sumido, anterior a él y que, más que orientarlo a la posesión de algún bien mundano o a la de la totalidad de estos bienes, suscita en él una tendencia que ninguno de esos bienes ni la totalidad es capaz de aquietar. Es decir, que, por debajo de los deseos que el hombre “tiene”, existe en el hombre el deseo que lo constituye, el deseo que el hombre es y que tiene su origen en la desproporción interior, en la incapacidad de adecuarse consigo mismo, en el hecho de ser más de lo que es y de no ser capaz de coincidir con ese más allá de sí mismo al que siempre está abierto, pero con el que no consigue coincidir, porque es el origen del que está constantemente surgiendo. (Cfr. VELASCO, Juan Martín, *El fenómeno místico*, Trotta, Madrid, 2003, p. 257).

³⁷ Cfr. *Sent.* IV, d. 49, p.1, q. 2.

trasciende, a un misterio al cual se siente ordenado (*convenientia*) y frente al cual experimenta su *indigentia*, que no es privativa, sino *disponens et ordinans*³⁸. De esta manera, el principio *appetitus beatitudinis* o deseo humano de la bienaventuranza, que San Buenaventura afirma como innato, tiene su fundamento antropológico en la *capacitas doni sufficientissimi*, que la imagen de Dios entraña.

Cuando Buenaventura habla de deseo, lo asocia inmediatamente con una idea que es un *topos* de la filosofía antigua: la natural tendencia del hombre a la felicidad que, debido a la influencia de San Agustín, se identifica con el bien³⁹, y, también por influencia de San Agustín, con Dios como bienaventuranza en que consiste el sumo bien⁴⁰: *Cum beatitudo nihil aliud sit, quam summi boni fruitio; et summum bonum sit supra nos: nullus potest effici beatus, nisi supra semetipsum ascendat...*⁴¹. San Agustín hace una ontología del bien en la que el *summum bonum* es identificado con la esencia suma, que es, a su vez, causa incausada, con mayor precisión, una bondad *per se* anterior a la creación de sujetos individuales, de la cual los seres creados han recibido su grado de bondad, y respecto de la cual, mantienen una dependencia ontológica, constituyéndose así en el bien supremo del hombre⁴².

Bonum per se indica en San Agustín una bondad absoluta que es Dios, y el bien supremo del hombre es adherirse a ese bien. La perfección absoluta es identificada con la vida perfecta, cuya forma más alta es la forma más alta del ser. Así *vita beata*, en su sentido original, es idéntica al sumo Bien, es decir, a Dios. Equivale también a búsqueda de Dios, descrita como *appetitus beatitatis*, y su consecución (visión) como la bienaventuranza misma⁴³. Esta visión de Dios es la verdadera *vita beata*, pero también designa la perfección del alma en la visión de Dios. Es una realidad trascendente, el término hacia el que el hombre camina.

La tensión-ordenación óptica del hombre hacia el bien, que encontramos en el pensamiento de San Buenaventura como heredada de Agustín, es la idea en torno a la cual se ha forjado la teoría del deseo, pero ¿coincide en Buenaventura esta ordenación al sumo Bien con la ordenación a la bienaventuranza, como coincide en San Agustín, que identifica

³⁸ “Porque por las seis alas bien pueden entenderse seis iluminaciones suspensivas, las cuales, a modo de ciertos grados o jornadas, *disponen* el alma para pasar a la paz, por los extáticos excesos de la sabiduría cristiana” (La cursiva es mía). (*Itin.* pról. 3).

³⁹ Cfr. *Conf.* X, 20, 29; *De Trin.* XIII, 3, 63.

⁴⁰ Cfr. *De Trin.* XIII, 3, 3; XIII, 4, 7.

⁴¹ Traducción: no siendo la felicidad otra cosa que la fruición del sumo bien, y estando el sumo bien sobre nosotros, nadie puede ser feliz si no sube sobre sí mismo... (*Itin.* I, 1).

⁴² *De moribus Ecclesiae* II, 4, 6.

⁴³ *De vera religione* I, 1.

la vita beata con el *summum Bonum*, y la tendencia a la bienaventuranza con la búsqueda de Dios? Para Buenaventura el *summum Bonum* tiene un sentido causal. La suma bondad es una consecuencia de la *summa beatitudo* que se da al interior de Dios. La bondad divina da origen tanto al orden necesario de la difusión del bien, como al orden contingente. La idea divina no solo designa a Dios como principio, sino también como fin de todo.

Si con relación a Agustín estamos frente a conclusiones idénticas, se ha llegado a ellas, sin embargo, por caminos diferentes. Para Buenaventura el *summum Bonum* no es el fin último al que todo se ordena, sino principalmente *causa eficiente*, que por ser tal, es también una causa final, dada la correlación que se establece entre ellas. El ser *ab alio* encierra en sí el ser *ad alium*. Por el hecho de proceder de él, a él está destinado todo. La metafísica del bien es común denominador de la eficiencia y de la finalidad, evocando así el movimiento dionisiano del *próodos* y de la *epistrophé*, que viene a hacerse parte de la ontología bonaventuriana. La apertura del hombre hacia el bien y, por ello, el tema del deseo, brotan de la estructura metafísica del hombre, que queda referida a una ontología del Bien de la que nos ocuparemos más adelante. En *pról.* III, Buenaventura advierte que el deseo se aumenta en nosotros de dos modos: por el clamor de la oración y por el resplandor de la especulación. Abordemos brevemente cada uno de estos puntos.

a. Los suspiros y la oración

La tonalidad afectiva del *Itinerarium* es el “suspiro”. Tal tonalidad la hereda Buenaventura de Francisco el cual “en todas sus contemplaciones *suspiraba* por la paz extática”⁴⁴; y la hace explícita al inicio del primer capítulo cuando afirma: “y en verdad, el auxilio divino acompaña a los que de corazón lo piden humilde y devotamente, y esto es *suspirar* a él en este valle de lágrimas, cosa que se consigue con la oración ferviente”⁴⁵ (*Itin.* I, 1). Imitando a Francisco, Buenaventura busca la misma paz con vehementes deseos, *pacem anhelos spiritu quaererem*, (*Itin.* pról. 2) y esto es lo que lo mueve a retirarse “al monte Alverna como a lugar de quietud, con ansias de buscar la paz del alma”⁴⁶.

Para Buenaventura, la elevación a Dios requiere la ayuda divina, la que se obtiene si el suspiro va dirigido a Dios por medio de la oración. En este punto se esboza un aporte importante para la psicología espiritual cristiana que tal vez podría relacionarse con el rol asignado al ritmo de la respiración dentro de algunas escuelas orientales de vida espiritual. ¿Qué es el *suspirium*? No es la plenitud del alma satisfecha, que describen mejor las

⁴⁴ *Itin.* pról. 1 (La cursiva es mía).

⁴⁵ (La cursiva es mía).

⁴⁶ *Itin.* pról. 2.

palabras *respirare-respiramentum*⁴⁷, sino un sentimiento de desnudez inicial debido a la ausencia de Dios, una aspiración a la contemplación y, finalmente, la certeza confiada de que esta aspiración terminará por ser satisfecha.

Buenaventura tiene claro que el hombre por sí mismo y por sus propias fuerzas no es capaz de elevarse sobre sí mismo para, por la fruición del sumo bien, gustar de la felicidad⁴⁸ que es Dios mismo. La razón de ello estriba en que, aunque el hombre –según la primera institución de la naturaleza– fue creado *hábil para la quietud de la contemplación*, y por eso lo puso Dios en el paraíso de las delicias, al apartarse de la verdadera luz al bien conmutable, se encorvó él mismo por su propia culpa, y todo el género humano por el pecado original⁴⁹. Por esta razón, por mucho que el hombre disponga los grados interiores, nada puede hacer si no lo acompaña el *auxilio divino*, y tal fuerza superior solo la alcanza por medio de la oración humilde y devota⁵⁰:

El hombre, por un acto libre, se apartó del Dios supremo, que era su principio y su fin; un nuevo acto libre en sentido opuesto no bastará ya para unirlo a su principio y devolverle su bien; pero este acto es al menos necesario. Hemos ante todo de suplicar a Dios que nos restituya lo que tan justamente nos arrebató, pero cuya pérdida nos es tan cruel⁵¹.

Buenaventura reconoce que el estado actual del hombre es el de caída. No obstante, el hombre no se encuentra por ello aniquilado y definitivamente destruido; antes bien, el lugar exacto donde el hombre cae es aquel en que precisamente se apoya para volver a levantarse, y, por más extraño que en un principio parezca, en nuestra misma miseria hemos de apoyarnos para librarnos de ella. Ese parece ser el primer paso que Buenaventura exige al hombre. Muy lejos de cerrar los ojos al espectáculo de nuestro males, hemos de detenernos continuamente en mirarlos, mirarlos con atención, ponerlos en evidencia ante nuestra inteligencia y exacerbar la conciencia de nuestra indigencia para que nuestra oración brote más ardientemente hacia Dios.

La oración, que brota de la meditación y del remordimiento de nuestra caída, es también el origen de nuestra restauración. Hemos, sin embargo, de añadir inmediatamente que, aunque dispongamos de este primer acto que provocará nuestro retorno hacia Dios, empero, no disponemos de nada más que pueda contribuir eficazmente a esta obra. Primero,

⁴⁷ Cfr. *Conf.* VII, 7, 2; IX, 7, 16; X, 4, 5.

⁴⁸ Cfr. *Itin.* I, 1.

⁴⁹ Cfr. *Itin.* I, 7.

⁵⁰ Cfr. *Itin.* I, 1.

⁵¹ GILSON, Étienne, *La filosofía de San Buenaventura*, trad. FR. E. de Zudaire, OFM, Desclée de Brouwer, Buenos Aires, 1948, pp. 418-419.

orar, después, orar también y siempre orar: es lo que el hombre debe hacer, y es también todo lo que puede hacer, lo demás, solo de Dios ha de venir.

Este tipo de oración afectiva que propone Buenaventura es mixta, hecha de tristeza y de dulzura, como el *panis lacrimarum* del *Salmo* 41, 4, con el cual Agustín pone el suspiro en relación con Dios:

Un amante de la invisible bondad, un amante de la invisible eternidad, dice en sus suspiros y en los gemidos de su amor: *son mis lágrimas mi pan de día y de noche, cuando me dicen todo el día: ¿Dónde está tu Dios? ¿Cómo, para quien ama hasta el gemido, sus lágrimas no se convertirán verdaderamente en su pan, de manera que él se alimentará de alguna manera como de un alimento delicioso?*⁵².

Las lágrimas y los suspiros son, para el alma que busca ansiosamente a Dios, una especie de preámbulo de la contemplación que es todavía imposible: “*Mis lágrimas se convertirán*, dice el salmista, no en amargura, sino en mi pan. Las lágrimas mismas me eran dulces: en esta fuente no podía todavía beber y yo me nutría ávidamente de mis lágrimas”⁵³. Sin duda alguna el suspiro aparece, frente a la contemplación, como muy tempranamente interrumpido⁵⁴, sin embargo, él tiene un lugar necesario antes de la contemplación a la cual se aspira.

b. *Speculatio Trinitatis*: el conocimiento especular de Dios en el mundo

Si dentro de la cosmovisión medieval, y en especial dentro de la cosmovisión Bonaventuriana, toda creatura es *símbolo, imagen y espejo* de la Trinidad, necesariamente nuestra búsqueda, contemplación y conocimiento de Dios, por medio del espejo de las creaturas, se va a designar como *cognitio in speculo* o *speculatio Trinitatis*⁵⁵. La teología medieval utilizó el término *conocimiento matutino* para designar el posible conocimiento de Dios en sí mismo, en su esencia, y el de *conocimiento vespertino* para designar la visión de Dios en sus efectos creaturales, es decir, en sus espejos. Ahora bien, el conocimiento de Dios que nos proporcionan las criaturas, como efectos de una causa e imágenes de un ejemplar, es el llamado conocimiento especular. La labor de quien, como San Buenaventura, cree que todas las cosas son símbolos, ejemplares y espejos de la Trinidad creante, y movido por esta convicción quiere descubrir a la Trinidad en ellas reflejada, será

⁵² En la numeración de los sermones descubiertos después de la edición de los Maurinos este sermón se enumera como 223 A.

⁵³ *Enarraciones sobre los salmos* 41, 6.

⁵⁴ Cfr. *Conf.* IX, 10, 24.

⁵⁵ Uso del término *speculum* o *speculatio Trinitatis* en el *Itinerarium*: pról. 5; *Itin.* I, 5; I, 7; I, 9; I, 15; II, 1; II, 7; II, 9; II, 13; II, 15; III, 1; III, 5; III, 6; IV, 1; IV, 2; IV, 5; IV, 7; V, 1; V, 3; VI, 1; VI, 4; VI, 6; VII, 1.

la *speculatio Trinitatis*⁵⁶. Todo el *Itinerarium* es la mejor muestra de este método: descubrimiento de la Trinidad en todas las criaturas: una *speculatio Dei Trini in vestigiis suis, in imagine, in eius nomine*⁵⁷.

Ahora bien, para llegar hasta esta concepción de la *speculatio Trinitatis*, Buenaventura se nutre y a la vez concilia dos líneas de pensamiento que abordan el mismo problema de manera diferente: la línea metafísico-contemplativa griega y la noética del aristotelismo nuevo. Por razones de brevedad no podemos aquí detenernos demasiado en cada una de ellas⁵⁸. Pero es necesario señalar que para el Doctor Seráfico la palabra *speculatio*, y su derivada *speculativus*, arrastran ese doble matiz: el antiguo (aspecto contemplativo) y el nuevo (aspecto discursivo). Con la fórmula *speculatio Trinitatis*, tal como en el *Itinerarium* se nos ofrece, el Doctor franciscano funde ambas corrientes: la griega, que aparece encarnada en las palabras *theoría* □ (visión contemplativa de ese Dios que en las cosas se nos desvela y entrega) □ y □ *theophanía* □ (el universo como manifestación de Dios no solo como efecto sino como presencialización eficaz), y la latino aristotélica de la causa eficiente, que condiciona en el hombre como respuesta la *meditatio*, es decir, el discurso racional, para concluir que el mundo efecto exige una causa y esa causa se llama Dios. El pasaje donde esta fusión se hace evidente es *Itin.* I, 9:

Y porque en la escala de Jacob antes es subir que bajar, coloquemos en lo más bajo el primer grado de la subida, poniendo todo este mundo, sensible para nosotros, como un espejo, por el que pasemos a Dios, artífice supremo, a fin de que seamos verdaderos hebreos que pasan de Egipto a la tierra tantas veces prometida, verdaderos cristianos que con Cristo pasan *de este mundo al Padre* y, además, verdaderos amadores de la sabiduría, que llama y dice: *Pasaos a mí todos los que me deseáis y saciaos de mis frutos. Porque de la grandeza y hermosura de las cosas creadas se puede a las claras venir en conocimiento del Creador.*

Según esta ‘nueva’ comprensión llevada a cabo por el Seráfico Doctor, la especulación, como método de descubrimiento del Dios trino en sus criaturas-espejos, va unida al concepto de *transire*: paso de una contemplación del ser en cuanto ser, al ser en cuanto signo. Toda la metafísica bonaventuriana está penetrada de un misterioso escatologismo que se comprende como *paso* del ser hacia la fuente en la cual radica y consiste, hacia la cual tiende y en la que se explica. Por ello Buenaventura afirma que la contemplación del ser en sí mismo (*ut res absoluta*) impide el conocimiento y amor de Dios, en cambio, en cuanto signo (*ut signa et nutus ducentia in aliud*) lo favorece:

⁵⁶ Cfr. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, Olegario, *Misterio trinitario y existencia humana*, Ediciones RIALP, Madrid, 1965, p. 554.

⁵⁷ Traducción: una visión del Dios Trino en sus huellas, en su imagen y en su nombre (en Él mismo).

⁵⁸ Para ampliar este punto cfr. Anexo 3.

Las cosas es verdad que son sombras proyectadas por la verdadera realidad, pero son sombras claras, proyecciones reveladoras, reverberos cristalinos de la Trinidad antes del pecado y, una vez destruidas por él, rehechas por la iluminación de la fe. Si Dios es la *lux vivens*, las cosas son *umbra lucis viventis*, según la expresión de Hildegard von Bingen. Es decir, sombra y luz a un tiempo en tensa interacción, con posibilidad de oscurecer o de alumbrar, de cegarnos con lo que en sí mismas tienen de sombra o de descubrirnos la luz que las proyecta⁵⁹.

Llevadas a cabo estas primeras consideraciones generales que tienen como fin ambientar el ascenso, de manera que con el salmista podamos exclamar: “Feliz el hombre que en ti tiene su amparo; y que dispuso en su corazón, en este valle de lágrimas, los grados para subir hasta el lugar que dispuso el Señor”⁶⁰, Buenaventura pasa a describir, de manera general, las etapas del ascenso.

1.2.2. Descripción general de las etapas del ascenso

A. Las tres etapas principales del ascenso y las tres facultades esenciales del alma

Una primera mirada distingue en el ascenso propuesto por Buenaventura tres etapas según consideremos a Dios en su vestigio (*vestigium*), en su imagen (*imago*), o en Él mismo (*nomen*)⁶¹. El vestigio de Dios es su creatura corporal, temporal y exterior a nosotros, esto es, el mundo material por el cual somos conducidos *in via Dei* (por la senda de Dios). Su imagen aparece en la creatura espiritual, inmortal e interior a nosotros, más precisamente en nuestra alma en la que, por medio del examen que de ella hacemos, entramos *in veritati Dei* (en la verdad de Dios). En cuanto a Dios por sí mismo, Él es el Primer principio, eterno, soberano, espiritual, superior a nosotros. Nosotros trascendemos todo aquello que no es Dios para gozar *in Dei notitia*. En este último estado no existirá ya el rastro ni la imagen, sino la *semejanza* de la luz divina que el *Salmo 4, 7* expresa como ‘grabado’ (*signatum*) sobre nuestro espíritu (*Itin. I, 2; V, 1; VII, 1*).

Buenaventura condensa con acierto lo esencial de su mirada sobre este triple impulso del *Itinerarium*, y al mismo tiempo define el movimiento dialéctico general del ascenso, al considerar que el mundo creado es como un libro en el cual la Trinidad, que lo ha fabricado, brilla, se dibuja y se deja leer según tres niveles de expresión (*secundum triplicem gradum expressionis*): en cuanto vestigio, en cuanto imagen y en cuanto semejanza. En el nivel de vestigio, la Trinidad se encuentra en todas las creaturas. En el

⁵⁹ GONZÁLEZ DE CARDEDAL, Olegario, *Misterio trinitario y existencia humana*, Ediciones RIALP, Madrid, 1965, p. 557.

⁶⁰ *Salmo 83, 6*.

⁶¹ Cfr. *Itin. I, 2*.

nivel de imagen, ella solo está en los espíritus inteligentes o racionales. Y en el nivel de la semejanza se presenta solo en los seres que se abren a los dones gratuitos de su gracia.

Por estos tres niveles, *quasi per quosdam scalares gradus*⁶², la inteligencia humana es, desde su creación, capaz de ascender progresivamente (*gradatim ascendere*) hasta el Principio supremo que es Dios. Buenaventura ilustra esta triple gradación con episodios de la Escritura y con los dogmas de la teología cristiana que él carga, de modo más o menos artificial, de un valor simbólico. Ejemplo de esto son las tres jornadas de camino en el desierto que separan la tierra prometida de Egipto (*Éxodo* 3, 18); o las tres sustancias que se encuentran en Cristo: corporal, espiritual y divina (*Itin.* I, 3). Sin embargo, la correspondencia que se repite más comúnmente está tomada de la arquitectura del Tabernáculo mosaico, descrito en *Éxodo* 25-27: *el atrio*, que precede al Tabernáculo, es la imagen del conocimiento de Dios por *el vestigio*; *el Santo*, parte intermedia, con su candelabro (*Éxodo* 26, 35), representa la luz de la verdad, este es signo del conocimiento por *la imagen*; *el Santo de los Santos*, figura de la contemplación de Dios por la *semejanza*, es el lugar donde reposa el Arca de la Alianza con los dos Querubines de oro situados en cada extremidad (*Éxodo* 25, 18-20), los cuales insinúan que esta contemplación puede realizarse ya sea refiriéndose a la esencia de Dios (unidad) o a las personas divinas (trinidad)⁶³.

En correspondencia con estas tres primeras etapas, que Buenaventura denomina triple progresión⁶⁴ (*vestigium, imago, nomen* o *divina lux*), están las tres facultades esenciales del alma, relacionadas respectivamente a la extraversión, a la introversión y la supraversión, o, como dice Buenaventura en *Itin.* I, 4, *animalitas seu sensualitas, spiritus y mens*⁶⁵. Buenaventura invita a disponernos para subir a Dios por medio de estos *aspectos* y lo hace teniendo como trasfondo el texto de *Marcos* 12, 30: *diliges dominum Deum tuum ex toto corde tuo et ex tota anima tua et ex tota mente tua*⁶⁶.

Una vez expuestas las tres formas principales de ascenso y antes de hacer explícitos los tres *aspectos* principales del alma, Buenaventura en el *prólogo* (n. 3), hace alusión a un conjunto de ilustraciones que están asociadas al número tres y que estarían en correspondencia tanto con la triple progresión, como con los tres *aspectos*. El uso de tales

⁶² Traducción: como por los grados de una escalera.

⁶³ Cfr. *Itin.* III, 1; V, 1; VI, 1

⁶⁴ Cfr. *Itin.* I, 4.

⁶⁵ Traducción: animalidad o sensualidad, espíritu y mente.

⁶⁶ Texto de *Itin.* I, 4: *ipsum diligat ex tota mente, ex toto corde et ex tota anima*. Traducción: a fin de amarle con toda la mente, con todo el corazón y con toda el alma. Traducción de *Marcos* 12, 30: *Y amarás al Señor, tu Dios, con todo tu corazón, con toda tu alma, con toda tu mente y con todas tu fuerzas*.

ilustraciones da razón de la inserción del Santo Doctor en una tradición antigua, la cual conoce muy bien y muy seguramente lo inspira en la elaboración de su propio pensamiento.

a. Las tres horas del día

En la primera de estas ilustraciones el Doctor Seráfico compara las etapas principales de su *Itinerarium* con el aumento progresivo de la luz según sea la tarde, la mañana o el medio día: *haec est triplex illuminatio unius diei, et prima est sicut vespera, secunda sicut mane, tertia sicut meridies*⁶⁷ (*Itin.* I, 3). Esta idea de parcelar según los tres momentos principales del día los ritmos propios de la vida humana aparecía ya en el enigma propuesto a Edipo por la Esfinge; se encuentra también en Filón de Alejandría para quien la iluminación divina es como la plenitud del medio día del alma que no deja ningún lugar a la sombra; sin embargo, debajo de ella, existen otras dos formas de conocimiento religioso que son como las dos sombras de la noche y de la mañana, a saber, la interpretación literal y la interpretación alegórica de la Escritura:

Cuando el alma ha estado iluminada por Dios como en pleno medio día, llena y enteramente plena de luz inteligible por sus rayos repartidos en círculo, ella llega a estar sin sombra, ella recibe de un mismo objeto una triple representación: la primera la expresa tal y como ella es, las otras dos son como sombras que la reflejan. Algo análogo sucede a quienes viven bajo la luz sensible porque los objetos en reposo o en movimiento dejan continuamente caer conjuntamente las dos sombras⁶⁸.

Es en Agustín donde el simbolismo gnoseológico de las tres horas del día toma mayor importancia puesto en relación con el relato de la creación del *Génesis*; y será en él en quien se inspirará Buenaventura para el empleo simbólico de las tres etapas de día. El teólogo africano se pregunta sobre la manera como los ángeles, con su inteligencia privilegiada, conocen el universo creado; él descubre que lo hacen en tres tiempos: antes de la creación del mundo material, ellos contemplan en el Verbo divino las *aeternae rationes* de las cosas; luego de esta ciencia a priori, ellos toman conocimiento empírico de las cosas en sí mismas, *in ipsa creatura*; finalmente llegan a un conocimiento de la gloria de Dios por uno u otro camino. Estos tres tiempos pueden ser representados por aquellos tres momentos significativos que miden el recorrido del sol: la *contemplatio* representada en el medio día: la *cognitio* en la tarde; la *relatio* en la mañana. Al poner juntos estos tiempos se

⁶⁷ Traducción: esta es la triple iluminación de un solo día; y ciertamente, la primera es como la tarde; la segunda como la mañana, y la tercera, como el medio día.

⁶⁸ *De Abrah.* 24, 119.

representa la totalidad del día y tal es el conocimiento de los ángeles en tanto que *permanecen* en tal conocimiento⁶⁹:

Ellos contemplan de un solo golpe el conjunto de la creación, hecha ella misma en un solo momento, en sus razones primeras e inmutables por medio de las cuales ella ha sido configurada: es el día (*propter diem*); ellos la conocen en su propia naturaleza: es la tarde (*propter vesperam*); ellos luego alaban al creador de este conocimiento por inferior que el sea: es la mañana (*propter mane*)⁷⁰.

El Obispo de Hipona vuelve sobre la misma idea en *La Ciudad de Dios* anotando, en primer lugar, que al comparar la ciencia del Creador con la de la creatura, ésta viene a ser como la noche (*quodam modo vesperascit*). Pero este conocimiento creatural se hace como una mañana (*lucescit et mane fit*) cuando se relaciona con la alabanza del Creador. De todas maneras, el conocimiento que se puede tener de la creatura en ella misma es, por decirlo así, muy pálido (*decoloratior*) en comparación con aquel que podemos lograr de ella en el *Ars* o la sapiencia de Dios (ideas eternas⁷¹). Por esta razón podemos decir *vespera*⁷². Un poco más adelante, en la misma obra, el conocimiento de las cosas *in arte Dei* es llamado por Agustín *cognitio diurna*, y aquella de las cosas en sí mismas *cognitio vespertina*⁷³.

b. Las tres fórmulas creadoras

En el mismo párrafo (*Itin.* pról. 3), Buenaventura compara los tres grados principales según los cuales el alma es conducida a Dios, con un triple modo de existencia de las cosas que se encuentra, en efecto, empíricamente *in materia*, lógicamente *in intellegentia* y, en el estado de las ideas ejemplares, *in arte aeterna*. Agustín ya había establecido una distinción análoga entre la existencia de las cosas en su naturaleza concreta y su existencia en las razones eternas. Mientras que, en el ejercicio de su conocimiento, los ángeles pasan de un segundo modo de existencia (razones eternas) al primero (cosas naturales concretas), el espíritu humano sigue el orden inverso. Por otra parte, ambos caminos suponen la existencia de un modo intermedio donde las cosas existen en la inteligencia que las comprende.

El espíritu humano comienza por una experiencia sensible de las cosas concretas; él realiza un conocimiento proporcionado a la debilidad humana; él busca enseguida si

⁶⁹ Cfr. *De Gen. ad litt.* IV, 24 y 28.

⁷⁰ *De Gen. ad litt.* IV, 34.

⁷¹ Idea: “es la semejanza de una cosa, por cuya semejanza la cosa es conocida y producida” (*I Sent.* d. 35, q. 3). Según el pensamiento de San Buenaventura, idea significa semejanza; esta palabra es principio de conocimiento y sirve de modelo a la producción de las cosas.

⁷² *De civ. Dei* XI, 7.

⁷³ *De civ. Dei* XI, 29.

puede llegar y en alguna manera acceder a las causas que, como principios inmutables, permanecen en el Verbo de Dios⁷⁴.

Pero el origen agustiniano de estas anotaciones llega a ser mucho más manifiesto cuando se observa, en el pasaje que estamos comentando, la relación de los tres modos de existencia de las cosas en relación con las tres fórmulas creadoras bien conocidas del *Génesis* y repetidas en cada uno de los seis días: *fiat, fecit, factum est* (*Génesis* I, 6-7). Agustín ha reservado en sus comentarios exegéticos un lugar importante a la interpretación de estas fórmulas. Ya Basilio se había preguntado en su *Hexaemeron* (III, 4), por qué, luego de la orden dada por Dios, *fiat* (hágase), no está simplemente *et factum est* (y fue hecho), sino también, *et fecit Deus* (e hizo Dios); la solución propuesta por el teólogo capadocio es que el orden divino emana del Padre, mientras que las palabras *e hizo Dios* describen la actividad creadora del Hijo, las dos primeras Personas divinas colaboran así en la creación.

Agustín, que conocía esta explicación, la expone y la critica⁷⁵, y como resultado de tal crítica propone la siguiente comprensión: el *fiat* se refiere a los ejemplares eternos del universo creado. Las inteligencias angélicas, que fueron primero llamadas a la existencia, fueron también las primeras en conocer directamente estas ideas ejemplares; este conocimiento constituye un tipo de creación en el espíritu de los ángeles y se expresa en el *factum est*; en cuanto al *fecit*, este corresponde a la creación empírica de las cosas. A continuación presentamos el texto de Agustín que es más cercano a Buenaventura y del cual este bebe para elaborar su propia presentación:

Luego de la creación de la luz, en la cual nosotros comprendemos la formación de la creatura racional por la luz eterna, la fórmula *et dixit Deus: fiat*, que nosotros escuchamos a propósito de la creación de lo demás, debe ser comprendida como la voluntad de la Escritura de volver a la eternidad del Verbo de Dios. Cuando escuchamos *et sic est factum*, comprendemos que la creatura intelectual tuvo conocimiento de la razón, presente en el Verbo de Dios, de acuerdo a la cual el resto de la creación iría a constituirse; de esta manera, una primera creación tiene lugar en esta naturaleza intelectual, la cual, por ser primera, ha tomado, por decirlo de alguna manera, una delantera y ha conocido en el Verbo mismo de Dios el programa creador. Esto nos permite, escuchando una vez más la fórmula *fecit Deus*, comprender por fin la constitución de la creatura en sí misma dentro de su propio género⁷⁶.

c. Las tres teologías

A los tres modos de ascenso del *Itinerario* corresponden, según Buenaventura, tres tipos de teología: la teología *symbolica*, la teología *propria* y la teología *mystica*, que enseñan, respectivamente, el uso teológico del mundo sensible, del mundo inteligible y el

⁷⁴ *De Gen. ad litt.* IV, 32.

⁷⁵ *De Gen. ad litt.* II, 6.

⁷⁶ *De Gen. ad litt.* II, 8.

acceso a los éxtasis que sobrepasan el espíritu⁷⁷. Esta triple partición de la teología tiene su origen en Dionisio Areopagita, de quien Buenaventura la toma prestada introduciéndole algunos cambios. Dionisio conoce en efecto la teología simbólica, la cual considera como esotérica, y que se opone a la teología racional, accesible a todos:

Los teólogos entregan su conocimiento según un doble modo: indecible y místico por una parte y evidente y más fácilmente cognoscible, por otra. El primer modo es simbólico y supone una iniciación; el otro es filosófico y se opera por vía de la demostración⁷⁸.

En cuanto a la teología *propria* del *Itinerarium*, que se refiere a lo inteligible, ella corresponde a la teología *filosófica* y demostrativa de Dionisio, que engloba la teología afirmativa y la teología negativa, que son los dos caminos dialécticos. La teología mística de Buenaventura no representa ninguna dificultad: es el título mismo de un tratado de Dionisio que la considera, en términos próximos a aquellos que utiliza el teólogo y filósofo franciscano, como un estado *teofático*⁷⁹, como un *amor extático*⁸⁰.

B. Desdoblamiento de los grados principales del ascenso y de las facultades del alma

Si analizamos mucho más detalladamente el proceso dialéctico, descubrimos que cada uno de estos tres *grados principales* se desdobla y esto porque, si bien cada uno de ellos es comparable a un *espejo* donde Dios se refleja, sin embargo, uno puede ver *por* medio del espejo o *en* el espejo mismo, *per speculum* o *in speculo*⁸¹ (*Itin.* I, 5). Buenaventura insiste en la distinción entre el conocimiento inmediato de Dios, presente y actuante *en la creación*, y su conocimiento *por medio* (mediato) de la creación: una cosa es conocer a Dios *in creatura* (en la creatura), y otra cosa es conocerlo *per creaturam* (por la creatura). Conocer a Dios *in creatura* es conocer su presencia y su actividad en la creatura; conocer a Dios *per creaturam* es elevarse del conocimiento de la creatura al conocimiento de Dios, usando de ella como de una escalera (*quasi per scalam mediam*). Este último conocimiento conviene más adecuadamente a la condición presente del hombre; el primero, al contrario, permanece aproximativo (*in statu viae*), y no encuentra su perfección sino cuando el alma logra entrar por fin en la gloria o permanece en su pureza original (*in statu gloriae* o *in statu naturae institutae*).

⁷⁷ Cfr. *Itin.* I, 7.

⁷⁸ *Carta IX* (a Tito), 1.

⁷⁹ *DN.* II, 9.

⁸⁰ *DN.* IV, 13.

⁸¹ Cfr. Apartado sobre *el simbolismo* en San Buenaventura (pp. 16-20).

Si nos detenemos en el primer grado, el mundo sensible como *vestigio* de Dios, y tenemos en cuenta que no solo podemos ver por medio de él (*per speculum*), sino en él (*in speculo*), caemos en la cuenta de que podemos acceder a Dios no únicamente *por* medio de las cosas sensibles, como *per vestigia*, ya que ellas son su obra, sino que podemos contemplarlo *en* las cosas sensibles como *in vestigiis*, en tanto que Él está en ellas: *non solum per ipsa, verum etiam in ipsis*⁸². Además, en la segunda manera, *in vestigiis*, encontramos un modo más profundo y más fundamental de conocer a Dios (*Itin*, II, 1). La misma dinámica es aplicable a la *imagen* (*per imaginem* e *in imagine*) y al conocimiento de Dios en Él mismo (*per eius nomen* e *in eius nomine*), siendo que siempre el conocimiento *in speculo* (*in imagine* o *in eius nomine*) va a ser superior al conocimiento *per speculum* (*per imaginem* o *per eius nomen*).

Son estos seis grados sucesivos, *sex gradibus illuminationum sibi succedentium*⁸³, los grados por donde el hombre es conducido, *ordinatissime*, al reposo de la contemplación (*Itin*. I, 5). El capítulo VII, 1 lo resume en una buena fórmula: nuestra alma contempla a Dios sucesivamente *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*⁸⁴.

Ya habíamos mencionado que, en correspondencia con las tres primeras etapas principales del ascenso: *vestigium, imago, nomen* o *divina lux*, están las tres facultades esenciales del alma a las que el doctor Seráfico denomina *aspectus*:

En conformidad con esta triple progresión, nuestra alma tiene tres aspectos principales. Uno es hacia las cosas corporales exteriores, razón por la que se llama animalidad o sensualidad; otro hacia las cosas interiores y hacia sí misma, por lo que se llama espíritu; y otro, en fin, hacia las cosas superiores a sí misma, y de ahí que se le llame mente⁸⁵.

Ahora bien, de la misma manera como cada uno de los grados principales se desdobra, según se contemple *per speculum* o *in speculo*, así también cada uno de los *aspectus* o facultades esenciales del alma se desdobra, dando origen a seis aspectos, funciones o grados: “así que, en correspondencia con los seis grados de la subida a Dios, seis son los grados de las potencias del alma⁸⁶, por los cuales subimos de lo ínfimo a lo sumo, de lo externo a lo íntimo, de lo temporal a lo eterno”⁸⁷. Tales grados son:

⁸² Traducción: no solo por lo que son, sino también porque él está en ellas.

⁸³ Traducción: seis grados de iluminaciones que se suceden unos a otros.

⁸⁴ Traducción: fuera de sí misma por los vestigios y en los vestigios, dentro de sí misma por la imagen y en la imagen, y sobre sí misma, no solo por la semejanza de la luz divina que brilla sobre nuestra mente, sino también en la misma luz.

⁸⁵ *Itin*. I, 4.

⁸⁶ “El dinamismo propio del alma es apertura y comunicación. El alma dirige su dinamismo hacia fuera, hacia dentro y hacia arriba, es decir, hacia las cosas exteriores, hacia sí misma y hacia las realidades superiores. En

- a. *Sensualitas: per speculum: sensus.*
in speculo: imaginatio.
- b. *Spiritus: per speculum: ratio.*
in speculo: intellectus.
- c. *Mens: per speculum: intelligentia.*
in speculo: apex mentis (o sindéresis).

De esta forma, al esquema más detallado de los seis *gradus ascensionis*, se adapta el modelo jerárquico de los seis *gradus potentiarum animae: sensus, imaginatio, ratio, intellectus, intellegentia, et apex mentis*⁸⁸ (*Itin.* I, 6), a fin de que, así como Dios completó en seis días el universo y en el séptimo descansó, así también el mundo menor sea conducido ordenadísimamente al descanso de la contemplación por seis grados de iluminaciones sucesivas⁸⁹.

Para estos seis grados definitivos Buenaventura no omite las correspondencias bíblicas que él considera importantes: los seis escalones del trono de Salomón (*III Reyes* 10, 19); las seis alas de los Serafines vistos por Isaías, con las cuales al volar se cubrían los pies y la cara (*Isaías* 6, 2); los seis días de espera de Moisés antes de que Dios lo llamara desde la nube en el Sinaí (*Éxodo* 24, 16); los seis días de espera tras los cuales Jesús condujo a sus tres discípulos a la montaña de la Transfiguración (*Mateo* 17, 1); y, por fin y como culmen, los seis días de la creación (*Génesis* 1) (*Itin.* I, 5; II, 2; IV, 7; VII, 1). Esta última ilustración escriturística evoca a Agustín y su interpretación dialéctica del *hexaemeron*⁹⁰.

Para San Buenaventura es evidente que, “el hombre, según la primera institución de la naturaleza, fue creado hábil para la quietud de la contemplación”⁹¹. El hombre, en su estado primigenio, había sido elevado a la santidad y a la justicia originales. Dios le había concedido la rectitud del juicio y la sindéresis, al igual que otros dones, como la ciencia

relación a este movimiento tendencial hay tres categorías de potencias o facultades: el *sentido*, volcado hacia fuera; la *razón*, vuelta hacia la propia intimidad; y la *inteligencia*, orientada hacia arriba. Pero teniendo en cuenta que cada uno de estos aspectos es doble, nos encontramos con seis potencias del alma: el sentido y la imaginación; la razón y el entendimiento; la inteligencia y el ápice de la mente o la chispa de la sindéresis” (MERINO, José Antonio, *Historia de la filosofía franciscana*, BAC, Madrid, 1993, p. 68). Ahora bien, es necesario aclarar que Buenaventura no confunde los seis grados de las potencias del alma con las facultades del alma, sino que considera claramente que “triple es la potencia y seis son las operaciones” (*Hexaëmeron*, col. 5, n. 24). La intención del *Itinerarium* es hacernos asistir a la exploración de tres modos fundamentales de la existencia de las cosas por una inteligencia considerada en todos los grados de su funcionamiento y asistida, además, por la gracia bajo todas sus formas.

⁸⁷ *Itin.* I, 6.

⁸⁸ Traducción: sentido, imaginación, razón, entendimiento, inteligencia y ápice de la mente o centella de la synderesis.

⁸⁹ Cfr. *Itin.* I, 5.

⁹⁰ Cfr. *Sermón* I (Concordancia entre *Gén.* 1, 1 y *Jn.* 1, 1 contra los maniqueos).

⁹¹ *Itin.* I, 7.

infusa, que le permitían el conocimiento del ser primero y sus obras. Por naturaleza, las potencias del hombre, es decir, su entendimiento y voluntad, le concedían alcanzar –bien al referirse al mundo, a su propia alma, o a Dios en sus cualidades esenciales–, la *cointuición* de Dios. Esta natural delectación representaba para el hombre su quietud y su paz. En virtud de estos privilegios el amor del hombre era *recto* y por ello capaz de conocer y amar a Dios por encima de todo con un amor puro, pues la rectitud del espíritu consistía en un amor perfecto y desinteresado de Dios, un estado amoroso apto para obrar para Dios, según Dios y por Dios. En virtud de la gracia santificante, la persona humana *reflejaba* la semejanza de Dios, la Trinidad habitaba en ella y en ella operaba *por el modo de don infuso*. El hombre se descubría como *imagen* de Dios mediante un ejercicio espontáneo del entendimiento y *semejante* por la connatural unión afectiva que lo conducía a gustar (fruir) de su Creador. El hombre estaba así todo dirigido al Ser supremo y para ello contaba o estaba dotado de una triple facultad de visión, conforme al plan general de las cosas que existen de una triple manera: dentro de la materia sensible, dentro del espíritu y dentro de la causa ejemplar primera.

Pero el hombre, como dice Buenaventura,

apartándose de la verdadera luz al bien conmutable, encorvóse él mismo por su propia culpa, y todo el género humano por el pecado original, pecado que inficionó la humana naturaleza de dos modos, a saber: inficionando la mente con la ignorancia y la carne con la concupiscencia, de suerte que el hombre, cegado y encorvado, yace en las tinieblas⁹².

No deseamos detenernos demasiado en el asunto de la caída, baste decir que al hombre le fue otorgado, originalmente, *usar* y *gozar* de todos los dones de la creación, siendo que su gozo fundamental estaba en Dios. Al decir uso y gozo no estamos limitando el problema a la mera distinción entre hecho y valor. Las cosas, en la cosmovisión medieval, tienen valor en sí mismas en cuanto que, al ser creadas, ya son creadas con un valor. El valor no es algo agregado que se les confiere a las cosas como si se pudiera no conferírsele, por el contrario, el mundo tiene valor pues *todo* proviene de Dios y lo manifiesta. Por ello al hablar de uso no nos estamos refiriendo a la instrumentalización que se pueda hacer de las cosas, reduciéndolas a un mero objeto que está ahí para ser usado y sobre todo usufructuado (concepción moderna). Por el contrario, las cosas en la cosmovisión medieval, al tener valor en sí mismas, despiertan el gozo de quien las contempla pues en ellas ve a su hacedor.

En consonancia con lo anterior, la caída no se dio entonces por el hecho de que el hombre gozara de algo que estaba ahí solamente para ser usado. Un medieval no piensa así.

⁹² *Itin.* I, 7.

El problema es mucho más profundo y sutil y su meollo reside en la voluntad. El hombre, tras no reconocer que su fin está en Dios, desplaza, con el concurso de su voluntad, a Dios y en su lugar coloca a las creaturas, haciendo de ellas su fin y el objeto de su amor. Si nos fijamos detenidamente podemos ver que la razón de la caída no estriba en un problema de soberanía, es decir, no nace del reclamo de sus derechos como creador por parte de Dios; el problema es completamente concerniente al hombre, pues, consiste en el rechazo que él hace del amor y la bondad de Dios, rechazo que lo conduce a no reconocer su carácter de creatura hecha a *imagen y semejanza* de Dios.

El lamentable estado en que se encuentra el hombre luego de la caída lo hace completamente incapaz de volver a levantarse y “si no le socorre la gracia con la justicia contra la concupiscencia, y la ciencia con la sabiduría contra la ignorancia”⁹³ su estado vendría a perpetuarse sin remedio. Pero por Jesucristo, “*quien ha sido constituido por Dios para nosotros en sabiduría y justicia y santificación y redención*”⁹⁴, aquella escalera rota en Adán⁹⁵, que nosotros no podemos reparar, ha sido nuevamente tendida, y esto porque siendo Él “la virtud y la sabiduría de Dios, y siendo asimismo el Verbo encarnado, *lleno de gracia y de verdad*, comunicó la gracia y la verdad”⁹⁶. No es éste el lugar para profundizar en la labor reparadora que el Verbo lleva adelante *en* nosotros, pues dicha labor se encuentra minuciosa y ordenadamente tratada en los cuatro primeros capítulos del *Itinerarium*. Pero es importante detenernos en algo que es crucial para Buenaventura: el respeto de un orden establecido y necesario.

La *gracia de la caridad*, que *rectifica* toda el alma con sus tres potencias (memoria, entendimiento y voluntad), nos pone delante un orden necesario que tendremos que seguir cuando, en su momento, debamos especular sobre Dios *pasando* por nuestro interior. Baste aquí solamente dejar enunciado que el lugar que ocupa la memoria, como la primera de las potencias del alma, no se debe al mero azar, sino que obedece a una profunda razón de ser. Así mismo, la *ciencia de la verdad*, enseñada por el mismo que es la Verdad, nos habla de otro orden contemplado como necesario. Tal orden nos hace conscientes de que en primer lugar se encuentra la teología simbólica, la cual nos enseña a usar bien las *cosas sensibles*, en segundo lugar se encuentra la teología propia, la cual nos ayuda a hacer lo mismo con las *cosas inteligibles* y, en tercer lugar, se halla la teología mística, por la cual somos arrebatados a los *excesos supra-mentales*.

⁹³ *Itin.* I, 7.

⁹⁴ *Itin.* I, 7.

⁹⁵ Cfr. *Itin.*, IV, 2.

⁹⁶ *Itin.* I, 7.

Buenaventura, además, nos señala un *orden metodológico* que debe ser conservado, orden que tiene su inicio en la ejercitación de las “potencias naturales en la gracia que reforma y esto por la *oración*; en la justicia que purifica, y esto por la *vida santa*; en la ciencia que ilumina, y esto por la *meditación*; en la sabiduría que perfecciona, y esto por la *contemplación*”⁹⁷:

Porque así como nadie llega a la sabiduría sino por la gracia, justicia y ciencia, así tampoco se llega a la contemplación sino por la meditación perspicaz, vida santa y oración devota. Y así como la gracia es el fundamento de la rectitud de la voluntad y de la perspicua ilustración de la razón, así también primero debemos orar, luego subir santamente y, por último, concentrar la atención en los espectáculos de la verdad, y concentrándola en ellos subir gradualmente hasta el excelso monte *donde se ve al Dios de los dioses en Sión*⁹⁸.

De esta manera quedan puestas todas las condiciones previas y necesarias para que, en adelante, el alma pueda buscar a Dios *extra se, intra se* y *supra se*, labor que es desarrollada en lo que sigue del *Itinerarium*.

⁹⁷ *Itin.* I, 8 (La cursiva es mía).

⁹⁸ *Itin.* I, 8.

II. EL ASCENSO

2.1. El alma que busca a Dios *extra se*: sombras y vestigios de Dios en el mundo

*Omnis mundi creatura
quasi liber, et pictura
nobis est in speculum*⁹⁹.

Empezando por la potencia sensitiva del alma (*sensualitas*), San Buenaventura muestra, en los dos primeros capítulos del *Itinerarium* (*Itin.* I, 9-15; II), cómo el alma racional *puede ver* en los objetos sensibles *vestigia Dei*: contemplando las cosas sensibles distribuidas por el mundo (*per mundum*) primeramente como efectos de Dios y, luego, como cosas en las que Dios está presente (*in mundo*). Para Buenaventura es evidente que, desde el principio de la humanidad, el mundo se presenta a la *mens* como una disposición jerárquica destinada a conducir el pensamiento hacia el creador y esto porque “el hombre, según la primera institución de la naturaleza, fue creado hábil para la quietud de la contemplación”¹⁰⁰. Antes de la caída, el pensamiento del primer hombre recorría sin dificultad los peldaños de la escalera de los seres, desde los cuerpos insensibles hasta Dios; después de la caída, el entendimiento ha de subirlos penosamente, y aún experimenta las más serias dificultades para volver a hallarlos. Luego de la caída, que el alma vea, por los objetos y en los objetos sensibles, vestigios de Dios, se hace ya no por una disposición natural en el hombre, sino que se contempla como *posibilidad*.

Desde la caída el alma racional puede optar entre dos aptitudes: volverse hacia *arriba*, viendo en las cosas sombras y vestigios de Dios, o volverse hacia *abajo*, pretendiendo hacer de las cosas algo que no son, es decir, cargándolas de un valor ontológico absoluto y último que solo le corresponde al hacedor de todas ellas. Este es un problema fundamental, planteado a toda la humanidad en la persona del primer hombre y que continúa planteándose a cada uno de nosotros cuando queremos determinar la naturaleza de los objetos que pretendemos conocer. Ahora bien, este problema no se refiere exclusivamente a nuestra facultad de conocer, sino más bien a toda el alma racional, con

⁹⁹ De LILLE, Alain, *Rhythmus de incarnatione Christi*. (PL 210, 579a-b).

Traducción: Toda la creación del mundo
como libro y pintura,
es para nosotros, como un espejo.

¹⁰⁰ *Itin.* I, 7.

sus dos facultades de conocer y amar. Es el alma la que mira hacia arriba o la que se deja doblar hacia la tierra, y, tanto al erguirse como al inclinarse, se yergue o se inclina tanto con su facultad de amar como con su facultad de conocer.

Para Buenaventura, la posibilidad de ver el mundo sensible volviéndonos ya hacia arriba, ya hacia abajo, toma nombre propio en las personas de Aristóteles y Agustín respectivamente. Según el Seráfico Doctor, el universo de Aristóteles brotó de una mente que buscaba la razón de las cosas en las cosas mismas. Desde sus primeros pasos Aristóteles dirigió los ojos a la tierra y se organizó con miras a adueñarse de ella negándose a colocar la razón de las cosas fuera de ellas mismas. Agustín, por el contrario, coloca entre Dios y las cosas un término medio: las ideas ejemplares o razones necesarias. El mundo de Agustín es por ello el mundo de las imágenes, donde las cosas son a la vez copias y signos sin naturaleza autónoma propia, esencialmente dependientes, relativas, y que invitan a la inteligencia a buscar la razón de su ser más allá de las cosas mismas, y por encima de la misma razón. Para el Doctor Seráfico, Aristóteles estaba dotado con el *sermo scientiae*, pero no con el *sermo sapientiae*. Agustín, por el contrario, poseía uno y otro y esto gracias a que, aparte de buscar la razón de las cosas fuera de las cosas mismas, a la manera de Platón, conocía, aceptaba e integraba a su reflexión las verdades reveladas por la fe, particularmente la verdad del Verbo encarnado en quien se hallan las razones eternas o ideas ejemplares de todas las cosas.

Por su parte Buenaventura, heredero del pensamiento agustiniano y tendiente por sí mismo a integrar filosofía y teología, considera que la filosofía, a la hora de reflexionar sobre el mundo, no puede perder de vista los tesoros de las verdades garantizadas por una autoridad divina y guardadas en el depósito de la fe; por tanto ella se encuentra orientada desde sus primeros pasos en una dirección que ya conoce, que acepta declaradamente y hacia la cual se dirige deliberadamente. Tal direccionalidad determina la consideración de los problemas filosóficos fundamentales que se reducen a tres: la creación, el ejemplarismo y el retorno a Dios por medio de la iluminación. Ahora bien, si es verdad que son estos tres los problemas verdaderamente filosóficos, uno de ellos lo es eminentemente, pues, sea Dios mirado como causa eficiente, ejemplar o final de las cosas, siempre es *Él mismo*, como uno y trino, y como aquel de quien somos *imagen y semejanza*, el objeto último de nuestra especulación. Tal es el problema central que determina el plan general del ascenso en el *Itinerarium*.

Por ello es necesario aclarar que la labor del Santo Doctor en los dos primeros capítulos del *Itinerarium* dista mucho de la labor del metafísico. Éste, considerado como aquel que especula con la sola luz de la razón prescindiendo por entero de las verdades de

la fe, parte necesariamente de las cosas particulares y en sus principios constitutivos se funda para elevarse hasta la substancia universal e increada, hasta el *Ser* que es principio de todas las cosas, el medio y el fin. Sin embargo, hay una cosa que el metafísico no puede realizar, y es descubrir cuál es *la naturaleza propia* de esta *causa primera*, pues es incapaz de elevarse por los solos recursos de la razón hasta el conocimiento del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo, y no puede ver por tanto la Trinidad como centro de perspectiva.

Lo mismo ocurre si estudia el problema de la *causa eficiente* de las cosas, porque tampoco en este ámbito el metafísico se encuentra como único amo de un terreno que le pertenece exclusivamente; el físico persigue como él el estudio de las causas, y puede como él elevarse hasta el conocimiento de la existencia de Dios. Pero ni uno ni otro pueden, por esta vía, determinar las operaciones intratrinitarias que se constituyen como causa de todo lo que es. Por ello Buenaventura tampoco asume en el *Itinerarium* el mero papel de un físico, aunque se sirva de la física de su tiempo, pues ello le impediría alcanzar su propósito principal. Algo similar ocurre cuando el metafísico sube hasta el conocimiento de Dios como fin último (*causa final*) de las todas cosas, porque en este nuevo terreno el metafísico se encuentra con el moralista que persigue también, por caminos peculiares suyos, la determinación de un soberano bien y un último fin. Fin y bien que llegan a determinarse, por la sola vía de la razón, como *uno* o como *uno-bien*, pero nunca como *uno y trino* a la vez. Es claro que tampoco con el papel del moralista se identifica nuestro autor.

Pero, para Buenaventura, el caso es distinto cuando el filósofo se eleva a Dios considerándolo como *causa ejemplar* de todas las cosas. En esta situación quien especula se halla efectivamente solo en perseguir aquel fin, se establece en un dominio que le es exclusivo y sólo entonces es un verdadero *metafísico*. Hay por consiguiente, para Buenaventura, una sola filosofía verdadera, la de las causas ejemplares que, bajo la doctrina del ejemplarismo, es de suma importancia en su sistema. Y es verdadera en virtud de dos razones dependientes entre sí: en primer lugar porque quien así reflexiona atribuye a las cosas una naturaleza tal (ser imágenes de un ejemplar) que su explicación se hace imposible por sí mismas, es decir, por cuanto sabe evitar la *vana curiosidad* que propone ver las cosas como fines en sí mismas y, al mirar hacia abajo, perderse en los pormenores infinitos de los hechos. En segundo lugar porque, lejos de detener a la razón sobre imágenes como si fueran realidades autónomas, la invita a superarse a sí misma y superar a las cosas, elevándose a Dios, un Dios que se descubre, en atención a las verdades reveladas y según el testimonio mismo de las cosas (del mundo y del alma misma), como uno y trino.

Pese a haber dedicado en la primera parte de nuestro trabajo un breve apartado a la doctrina del ejemplarismo en general, consideramos necesario dedicar unos cuantos

renglones al ejemplarismo bonaventuriano¹⁰¹. Su puesta en escena nos facilitará, en adelante, la comprensión de algunos aspectos propios de la manera como Buenaventura realiza el ascenso de la mente a Dios.

Para Buenaventura es indubitable que Dios es espíritu puro y la verdad soberana. Ni siquiera podríamos ponerlo en duda, pues las pruebas más inmediatas de su existencia¹⁰² nos lo muestran como el inteligible supremo y como la Verdad primera. Un ser cuya esencia misma es conocer y cuya substancia es totalmente inteligible, por ser espíritu puro, no puede menos que conocerse a sí mismo. Y, pues es a la vez todo entendimiento y todo inteligible, se conoce íntegramente, comprendiendo, en un solo acto, todo cuanto es. Ahora bien, ¿qué relación puede señalarse entre un tal sujeto que conoce y el acto por el cual él se conoce a sí mismo? Cuando aprehendemos un objeto exterior, el conocimiento que de él tenemos se añade en cierta manera a nuestro pensamiento para enriquecerlo y completarlo. Pero cuando Dios se conoce, el acto por el cual él se conoce es, en primer lugar, idéntico al sujeto cognoscente, puesto que la esencia divina es precisamente conocer, y, en segundo lugar, idéntico al objeto conocido, ya que este acto aprehende totalmente el objeto. Se origina en este caso único una relación a la que ninguna otra se puede comparar: un sujeto que se piensa y se refleja íntegra y adecuadamente en el acto por el cual se piensa.

El conocimiento que Dios tiene de sí mismo puede recibir legítimamente el nombre de *semejanza*, pero esta semejanza es de tipo único, ya que de hecho es idéntica a su modelo, lo que conoce lo hace presente a sí mismo tal como es. A diferencia de las demás semejanzas que nos da la experiencia cotidiana, ésta no se distingue absolutamente en nada del sujeto que reproduce e imita, en nada salvo que la presenta a sí mismo y en cierta manera la pone ante sí. Esta semejanza es adecuada por cuanto es la totalidad de lo que representa, pero es solo semejanza, pues brota de Dios, de Él saca su contenido y de Él se distingue en cuanto que Él es necesario para constituir otro Él. Esta semejanza, así llevada hasta el extremo límite, constituye la esencia misma de la semejanza, la semejanza en sí misma, aquello cuya naturaleza toda consiste en asemejarse, respecto de Dios, es Dios, de Él toma su origen, expresa todo lo que Él es, sabe y puede, es el Verbo. El Padre ha engendrado desde toda la eternidad un Hijo que le es semejante, se ha expresado al pensarse, y como se conoce perfectamente, se expresa íntegramente.

¹⁰¹ Para ampliar el tema sobre el ejemplarismo en Buenaventura, cfr. “L’*exemplarisme bonaventurien*” en BOUGEROL, Jacques-Guy, *Lexique Saint Bonaventure*, Éditions Franciscaines, París, 1969, pp. 62-65.

¹⁰² Para ampliar el tema sobre las pruebas de la existencia de Dios, cfr. GILSON, Étienne, *La filosofía de San Buenaventura*, trad. FR. E. de Zudaire, OFM, Desclée de Brouwer, Buenos Aires, 1948, pp. 124-145.

Ahora bien, lo que Dios es no consiste solamente en la actualidad perfecta de su ser, es también todo aquello que Dios quiere *hacer*, y todo aquello que Dios puede hacer, aunque jamás llegue a realizarlo. El acto por el cual Dios se piensa, se conoce y se expresa, no sería por tanto una imagen íntegra de sí mismo si no representa, al mismo tiempo que el ser infinito de Dios, todos los posibles que en él se encuentran aún virtualmente contenidos. De esta manera el Verbo, al tiempo que es la *semejanza* perfecta del Padre, contiene necesariamente los arquetipos de todas las expresiones posibles de Dios, sea cual sea su grado de perfección. Por lo mismo que las cosas posibles solo deben su posibilidad al ser infinito que las producirá, sus ideas se han de encontrar inevitablemente contenidas en la representación perfecta que Dios tiene de sí mismo, es decir, en el Verbo. Se concluye entonces que en el Verbo, expresión perfecta del Padre, se hallan los modelos (ejemplares) de las cosas, y si lo comparamos con la concepción que el artista se forma de sus obras futuras, podremos decir que el Verbo es el *arte*¹⁰³ *del Padre (arte aeterna)* y el *medio* del cual Él se vale para producir todas las cosas:

Puesto que Él se expresa a sí mismo, y su expresión implica la semejanza, es preciso que el entendimiento divino que expresa eternamente todas las cosas en su verdad suprema, posea eternamente en sí las semejanzas ejemplares de todas las cosas sin que estos ejemplares puedan venirle de fuera ni distinguirse de Él. Y estos ejemplares son las ideas, ideas divinas que no son distintas de Él, pero son lo que Él es, y esencialmente¹⁰⁴.

En conclusión, Dios puede ante todo pensarse y, al conocerse, expresa en sí, por un acto del todo interior, al Hijo o Verbo eterno, que resulta ser la semejanza del Padre, porque proviene precisamente de un acto de conocimiento. Pero una vez *proferido interiormente* este Verbo, Dios puede *expresar al exterior* una nueva semejanza de Él mismo por medio de signos que lo manifiestan y estos signos externos no serán otros que las creaturas, verbos o palabras que exteriorizan los arquetipos eternamente concebidos por el pensamiento de Dios y contenidos en el Verbo. De esta forma, desde un extremo al otro de este proceso por el que las ideas o ejemplares expresan a Dios, y las cosas a la vez a las ideas, no encontramos sino imágenes de fecundidad y generación; y esto es lo que da su carácter distintivo a la teoría ejemplar tal como la concibe San Buenaventura.

De la doctrina del ejemplarismo se deriva la certeza de que hay alguna semejanza entre las criaturas y Dios y, atendiendo a esta certeza, Buenaventura busca volver a

¹⁰³ Para Buenaventura *Ars* es el conocimiento de Dios en el Verbo en orden a la producción de las cosas; o sea la razón perfecta representativa en el Hijo de todo lo que el Padre puede producir y, de una manera especial, de todo lo que se ha propuesto hacer en su acción *ad extra*. (Cfr. “Lexicón bonaventuriano” en *Obras de San Buenaventura*, tomo II, BAC, Madrid, 1946, p.822).

¹⁰⁴ GILSON, Étienne, *La filosofía de San Buenaventura*, trad. FR. E. de Zudaire, OFM, Desclée de Brouwer, Buenos Aires, 1948, p. 155.

encontrar el sentido original del universo, reconquistando la inteligencia de las cosas de la cual el hombre gozaba en su estado primigenio. Buenaventura está convencido de que siguiendo el mismo camino de Adán, pero en orden inverso, logrará participar de la contemplación primera para la cual el hombre estaba habilitado. Si el primer hombre descendió de lo inteligible a las cosas, nosotros hemos de subir de las cosas a lo inteligible, y para hacerlo hemos de disponer de los seres que constituyen el universo como de peldaños que forman una escalera que nos elevará hasta Dios.

2.1.1. Primer grado del *Itinerarium: de speculatione ipsius per vestigia eius in universo*

Trayendo a la memoria el apartado sobre la fe y los presupuestos religiosos contemplado en el primer capítulo, podemos recordar cómo Buenaventura tiene tras de sí una sólida y valiosa tradición, tanto pagana como judeo-cristiana, de más de quince siglos, que le sirve de inspiración y sustento a la hora de proponer el examen del universo creado como un trampolín útil para enrutarnos en la investigación de Dios, una investigación que se inicia *per vestigia eius in universo* o, como está consignado en *Itin.* I, 9:

Y porque en la escala de Jacob antes es subir que bajar, coloquemos en lo más bajo el primer grado de la subida, poniendo todo este mundo, sensible para nosotros, como un espejo, por el que pasamos a Dios, artífice supremo, a fin de que seamos verdaderos hebreos que pasan de Egipto a la tierra tantas veces prometida, verdaderos cristianos que con Cristo pasan *de este mundo al Padre* y, además, verdaderos amantes de la sabiduría, que llama y dice: *Pasaos a mí todos los que me deseáis y saciaos de mis frutos. Porque de la grandeza y hermosura de las cosas se puede a las claras venir en conocimiento del creador.*

A nuestro juicio, en virtud del contenido general y particularmente por el uso de algunos términos comunes en los dos textos, es claro que el fragmento que se encuentra tras la formulación de este primer tramo del ascenso del alma es el de *Sabiduría* 13, 1-9 cuyo eje central se halla en el versículo cinco:

Son necios por naturaleza todos los hombres que han desconocido a Dios y no fueron capaces de conocer al que es a partir de los bienes visibles, ni de reconocer al Artífice, atendiendo a sus obras; sino que tuvieron por dioses, señores del mundo, al fuego, al viento, al aire ligero, a la bóveda estrellada, al agua impetuosa o a los astros del cielo. Si, cautivados por su belleza, los tomaron por dioses, sepan cuánto los aventaja su Señor, pues los creó el autor de su belleza. Y si admiraron su poder y su energía, deduzcan de ahí cuánto más poderoso es quien lo hizo; *pues por la grandeza y hermosura de las criaturas se descubre, por analogía, a su Creador.* Sin embargo, estos merecen menor reproche, pues tal vez andan extraviados buscando a Dios y queriendo encontrarlo. Dan vueltas a sus obras, las investigan y se dejan seducir por su apariencia, pues es hermoso lo que ven. Pero con todo, ni siquiera éstos son excusables;

porque si fueron capaces de saber tanto, que pudieron escudriñar el universo, ¿cómo no encontraron antes a su Señor?¹⁰⁵.

Al referirnos al texto de *Sabiduría* queremos resaltar dos aspectos. En primer lugar, consideramos que la inspiración del autor del *Itinerarium*, al proponer el primer grado del ascenso, está en íntima conexión con el espíritu de denuncia y crítica manifestado en estos versículos del libro de la *Sabiduría*. Nuestro autor comparte la indignación contra quienes, por la *curiositas* (vana curiosidad), no son capaces de ver en las cosas más que las cosas mismas, sumiéndose en la necesidad. Ahora bien, Buenaventura no se queda en la mera denuncia y reclamo, aunque ciertamente se inspire en ella, sino que se anima a ofrecer un camino de salida de esa necesidad; un inicio del desencorvamiento que permite al hombre empezar a elevar sus ojos al cielo. Por supuesto que este primer intento en el que las criaturas hacen volver los ojos a Dios es apenas el inicio del retorno y se inscribe dentro de la etapa purgativa. No obstante es fundamental, pues sin él no es posible de ninguna manera hacer el resto del camino. Para Buenaventura existe un orden establecido que debe ser respetado y, en el *Itinerarium*, el inicio de tal orden ascensional se da *per mundum* como *primus gradus ascensionis*.

En segundo lugar, queremos señalar una distinción clave para la comprensión del *Itinerarium* en lo que se refiere a la relación entre Dios y sus criaturas y la posibilidad de contemplarlo a Él *por* ellas. Si bien mencionamos hace un momento que el texto de *Sabiduría* 13, 1-9 tiene un carácter inspirador en la elaboración de *Itin.* I, 9-15, también es necesario traer a colación que el versículo central de tal texto, el versículo cinco, es modificado por el Doctor Seráfico. Mientras el texto bíblico dice: *pues por la grandeza y hermosura de las criaturas se descubre, por analogía, a su Creador*, el texto de Buenaventura dice: *A magnitudine namque speciei et creaturae cognoscibiliter poterit Creator horum videre*¹⁰⁶.

Esta reelaboración del versículo del libro de la *Sabiduría* da razón de otra fuente inspiradora, de profundo significado para Buenaventura, consignada en *Romanos* 1, 18-23. En el versículo diecinueve del capítulo en mención Pablo afirma que: “pues lo que de Dios se puede conocer, está en ellos manifiesto: Dios se lo manifestó”. La clave reside en la palabra ‘conocer’, ausente totalmente en el texto de *Sabiduría* en virtud de la imposibilidad absoluta del conocimiento de Dios que atraviesa el Antiguo Testamento; pero introducida intencionalmente por San Pablo, y asumida por Buenaventura, como testimonio de la nueva posibilidad de *conocer* al Padre por medio del Hijo, manifestación absoluta y última del

¹⁰⁵ (La cursiva es mía).

¹⁰⁶ Traducción: Porque de la grandeza y hermosura de las cosas se puede a las claras (sic) venir en conocimiento del Creador.

primero. Con ello, Buenaventura da razón no solo del avance significativo en la comprensión del mundo inspirada por el Verbo encarnado, un mundo por medio del cual podemos *conocer* al Creador, sino que establece, mediante la unidad de los dos testamentos, el fundamento último de la posibilidad del ascenso *per mentem*. En adelante no solo seremos los “verdaderos hebreos que pasan de Egipto a la tierra tantas veces prometida”¹⁰⁷, sino también los “verdaderos cristianos que con Cristo pasan *de este mundo al Padre*”¹⁰⁸.

Como consecuencia de la abstención por parte de Buenaventura de hacer uso del término “analogía” en el *Itinerarium*, nosotros optamos por dejarlo de lado; limitándonos a decir que en el *Comentario a las sentencias* se hallan, en repetidas ocasiones, alusiones a la analogía y particularmente a la analogía por proporción¹⁰⁹. Mas el hecho de no detenernos en ella, por ningún motivo impedirá reconocer, como lo hace el mismo Buenaventura, que los sentidos, al someterse a la dinámica descrita en *Itin.* I, 8, transmiten al hombre el mensaje divino de las creaturas como sombra, sinfonía, vestigio, efigie, espectáculo y resonancia que necesariamente remiten al *ejemplar*, es decir, a Dios uno y trino representado en los atributos correspondientes a cada Persona: “Y en verdad reluce en las cosas creadas la suma potencia (Padre), la suma sabiduría (Hijo) y la suma benevolencia del Creador (Espíritu Santo), conforme lo anuncia el sentido de la carne al sentido interior por tres modos...”¹¹⁰.

Ya hemos mencionado el lugar central y determinante del reconocimiento de la simultánea unidad y trinidad de Dios, no solo dentro de la cosmovisión medieval sino también, y muy particularmente, en el pensamiento bonaventuriano. No obstante las anteriores menciones, el numeral diez del capítulo uno y el numeral once del capítulo segundo nos hacen conscientes de una notable *dobles* incidencia del misterio trinitario en el *Itinerarium*. La más general de ellas nos hace prever que, en adelante, la imprescindible realidad ternaria se constituirá, junto con la distribución narrativa septenaria del primer relato de la creación del mundo (*Gen.* 1, 1-2, 4a), en el esquema básico, recurrente y ante todo ordenador de todo esfuerzo especulativo orientado a la búsqueda de Dios por parte del alma en cualquiera de sus *tres* direcciones (*extra-intra-supra se*). Cada *gradus ascensionis* estará colmado, en lo sucesivo, de ordenaciones ternarias y algunas septenarias.

¹⁰⁷ *Itin.* I, 9.

¹⁰⁸ *Itin.* I, 9.

¹⁰⁹ Cfr. *I Sent.* 3, 1; *II Sent.* 16, 1, 1. Para ampliar el uso y significado del término “analogía” en Buenaventura, cfr. GILSON, Étienne, *La filosofía de San Buenaventura*, trad. FR. E. de Zudaire, OFM, Desclée de Brouwer, Buenos Aires, 1948, pp. 198-228; COPLESTON, Frederick, *Historia de la filosofía*, tomo II, trad. J.C. García, Ediciones Ariel, Barcelona, 1969, pp. 265-268.

¹¹⁰ Cfr. *Itin.* I, 10.

Pero además, y como primera concreción del esquema general ternario mencionado, si nos preguntamos por aquello que del Creador es cognoscible en este primer nivel del ascenso, aquello que al hallarse *por* las cosas creadas las hace ser *vestigium*, como respuesta diremos que aquello que reluce en las cosas creadas, al ser anunciadas por el sentido de la carne al sentido interno en cualquiera de sus tres modos, no es otra cosa que la misma Trinidad representada por tres atributos asociados a cada Persona: la suma potencia (Padre), la suma sabiduría (Hijo) y la suma benevolencia del Creador (Espíritu Santo)¹¹¹; o también: el primer Principio poderosísimo (Padre), sapientísimo (Hijo) y óptimo (Espíritu Santo)¹¹². Para Buenaventura, la creación en sí misma se refiere al Padre, como fruto de su potencia; la distinción de los seres a la sabiduría del Hijo; y la dotación de propiedades, dando un fin y complementación a cada uno, es obra del Espíritu Santo. Así, en general, todo lo que tenga idea de fontalidad, eficiencia, causalidad y origen es un vestigio del Padre. Toda procedencia, generación, conocimiento, ejemplaridad, lo es del Hijo. Toda finalidad, complementación, amor, bondad, plenitud, nexos, corresponde al Espíritu Santo.

Según el *primus gradus ascensionis* el testimonio del mundo sensible es triple y depende de la manera como nos refiramos a él limitándonos, o bien a investigarlo racionalmente, a verlo desde la fe, o a contemplarlo intelectualmente. A la hora de profundizar en cada uno de estos modos, Buenaventura afirma que el primero de ellos es el del *entendimiento que contempla*¹¹³. Ver así el mundo implica detenerse a considerar la existencia actual de las cosas, es decir, examinarlas bajo el ángulo de la ciencia física¹¹⁴. Para tal efecto, Buenaventura vuelve a hacer uso de esquemas ternarios, y no puede ser de otro modo, pues aquello de lo que pretende dar razón, desde la consideración de las cosas *en sí mismas*, es del testimonio que éstas dan de cada Persona de la Trinidad, convirtiéndose así en *vestigium Trinitatis*.

El modo, la especie y el orden, o según otros esquemas, el número, por el que las cosas se distinguen, el peso, respecto al sitio hacia donde se inclinan, y la medida, por la

¹¹¹ Cfr. *Itin.* I, 10.

¹¹² Cfr. *Itin.* II, 11.

¹¹³ *Contemplatio*: este término tiene dos sentidos diversos. El primero se refiere a la contemplación imperfecta o intelectual, y el segundo a la contemplación perfecta o afectiva. La contemplación imperfecta, que en este caso es la de nuestro interés, resulta del don del entendimiento y de la bienaventuranza de los limpios de corazón, y se caracteriza por la admiración. Se gradúa por la intensidad de la luz iluminadora o por la jerarquía de los objetos contemplados: contemplación de Dios por los vestigios y en los vestigios, por la imagen y en la imagen, por la luz y en la luz. Viene a coincidir con la especulación y la consideración, tomadas estas palabras según la terminología del santo Doctor. La contemplación imperfecta es la suspensión del discurso, no de la actividad intelectual. (Cfr. “Lexicón bonaaventuriano” en *Obras de San Buenaventura*, tomo II, BAC, Madrid, 1946, pp. 823-824).

¹¹⁴ La física propia del tiempo, es decir, de las cosas tal cual aparecen ante los ojos y no como un conjunto de fuerzas de carácter teleológico.

que las cosas se limitan, dan razón de los atributos propios de cada Persona y en virtud de ello se constituyen en *vestigia Dei*. Si nos fijamos en cada criatura existente, aquello que de ella podemos afirmar como propiedad más general es que *es*. Esa afirmación primigenia y general en el ser, llamada *modo*, es vestigio de la *potencia* del Padre, gracias a la cual las cosas *son*. Toda criatura tiene, además, una *forma* por la que se ordena a constituir una especie. Tal forma da razón de la sabiduría del Hijo, en virtud de la cual los seres se pueden distinguir los unos de los otros, al trazar entre ellos límites que permiten determinar la especie a la que pertenecen. Finalmente, toda criatura está inclinada naturalmente hacia la realización de algún *fin*, hay un sitio hacia el que se mueve y ello constituye su *peso*; tal peso da razón del orden otorgado por el Espíritu Santo el cual, al dotar de propiedades a cada ser de manera diferente y dinamizarlo, hace que se establezca entre los distintos seres el principio de complementariedad. De este modo, por cualquiera de las disposiciones ternarias consideradas por Buenaventura en *Itin.* I, 11, *puede el alma levantarse a entender la potencia, la sabiduría y la inmensa bondad del Creador.*

En el segundo modo (*Itin.* I, 12), es decir, el aspecto del entendimiento que cree y que atiende al *decurso habitual de las cosas*, Buenaventura presenta una muy breve reflexión de lo que con sumo cuidado y prodigalidad va a tratar en el *Hexaemeron* (1273) algunos años después. Y aunque no es nuestro cometido ahondar en el tema de la teología de la historia¹¹⁵, consideramos pertinente detenernos en algunas consideraciones que ponen de manifiesto, si no la entera originalidad, si la ruptura con la tradición en la consideración de la historia por parte del Doctor Seráfico.

Uno de los autores de la época, que influye notablemente en la comprensión que de la historia tiene Buenaventura, es el abad Ruperto de Deutz (1070-1135). Este pensador trata de indagar en el espíritu de la Escritura siguiendo la vía de la meditación y no la de la escolástica. En esto se muestra como antecesor de otro abad que lleva a cabo la decisiva renovación de la teología de la historia en medio de no pocas controversias, Joaquín de Fiore.

En su extensa obra *De sancta Trinitate et operibus eius*, Ruperto retoma, con mayor vigor en cuanto al pensamiento histórico, el intento que San Agustín ya había ensayado en su *De Civitate Dei*, tratando de dar a la historia, que considera en toda su extensión desde el inicio hasta el juicio final, una interpretación teológica basada en la Escritura. Al hacer esto, también formula (como ya lo habían hecho los Padres) su tipología de la historia basada en el *Hexaemeron*, al que ahora atribuye un *triple sentido* referido a la historia y no

¹¹⁵ Para profundizar en el tema de la teología de la historia, cfr. RATZINGER, Joseph, *La teología de la historia de San Buenaventura*, trad. J. D. Alcorn y R. Sanz, OFM, Ediciones Encuentro, Madrid, 2002.

ya simplemente doble como sucedía en el caso de los Padres: el *Hexaemeron* significa, ante todo, la creación misma que es la obra del Padre; pero también significa la historia de la redención, conducida por el Hijo, que se consume en las seis épocas conocidas; finalmente significa –aquí aparece el nuevo rasgo– la historia de la salvación determinada por el Espíritu Santo en el tiempo de la salvación del mundo inaugurado por Cristo. De esto resulta, evidentemente, una reformulación trinitaria del esquema patrístico septenario del tiempo.

Y es precisamente esta comprensión trinitaria de la historia, heredada y desarrollada por el Doctor Seráfico, lo que deseamos subrayar como ruptura con la tradición Escolástica. Buenaventura considera que atendiendo desde el aspecto del entendimiento que cree al *origen, decurso y término* de la historia, puede vislumbrarse en ellos a la *Trinidad* por sus vestigios. En primer lugar, por el entendimiento que desde la fe contempla el *origen*, lo que creemos es que Dios ha creado el mundo por su Palabra o, como diría Buenaventura, es la *Palabra de Vida la que formó los siglos*. En una clara alusión a *Gen. 1, 1* y a *Juan 1, 1*, Buenaventura reconoce en el *principio* la acción creadora del Padre, es decir, reconoce en el origen al primer Principio poderosísimo o suma potencia.

En segundo lugar, por el entendimiento que desde la fe considera el *decurso* de las cosas, lo que creemos es que los tiempos de las tres leyes (la naturaleza, la Escritura y la gracia) se suceden unos a otros y transcurren ordenadísimamente. Para la recta comprensión de este orden ternario debemos referirnos brevemente a la transformación de la doctrina de las seis edades que realizó Buenaventura por medio del concepto de *medietas*. Para el Santo Doctor la figura del Hijo, que es la Persona que está en medio de la Trinidad, se constituye como medio y mediador entre Dios y el hombre. Tal *posición* privilegiada constituye al Hijo como el punto de encuentro de todo lo que, según Buenaventura, se expresa con el concepto de medio, es más, se convierte en el *medio* en sentido absoluto. Al trasladar esta función *mediadora* de la Segunda Persona a la comprensión de la historia, el Hijo termina convirtiéndose en el *centro* de los tiempos. Por ello el tiempo de la Escritura se convierte en el tiempo del Hijo; el de la naturaleza, que lo antecede, en el del Padre; y el de la gracia, que lo sucede, en el del Espíritu Santo. Con ello el tiempo transcurre ordenadísimamente convirtiéndose en vestigio de la providencia de Dios.

Finalmente, por el entendimiento que desde la fe contempla el *término* de las cosas, lo que creemos es que el tiempo ha de terminar por el juicio final. En repetidas ocasiones hemos mencionado la relación entre el *fin* o *peso* de las criaturas, como el lugar al que ellas tienden, y la Persona del Espíritu Santo. En el caso de la historia, el tiempo del Espíritu

Santo no es verdaderamente tiempo sino cumplimiento y perfeccionamiento de lo aguardado y esperado en todos los tiempos, es decir, la consumación del tiempo en el juicio final. Por ello el fin de los tiempos es vestigio del Espíritu Santo. Puesto en esquema el contenido de *Itin.* I, 12 queda así:

Entendimiento que desde la fe

contempla el *origen: potencia* del sumo Principio: Padre

Entendimiento que desde la fe

contempla el *decurso: providencia:*

tiempo de la naturaleza: Padre

tiempo de la Escritura: Hijo

tiempo de la gracia: Espíritu Santo

Entendimiento que desde la fe

contempla el *término: justicia (fin):* Espíritu Santo

En el tercer modo (*Itin.* I, 13), Buenaventura aborda el entendimiento que investiga racionalmente, es decir, aquel que valora la excelencia *potencial* de las cosas. En este apartado el Santo Doctor considera tres tríadas, la primera de las cuales está completa, mientras que las otras dos se completan en su último término obedeciendo al razonamiento: existen seres que son negros; existen seres que son a la vez negros y blancos; consecuentemente existen seres puramente blancos. Las tríadas son las siguientes:

- a. Algunas cosas *existen*, otras *existen y viven*, otras *existen, viven y disciernen*¹¹⁶.
- b. Unas cosas son *corporales*, otras parte corporales y parte *espirituales*; de donde se infiere que hay otras meramente espirituales.
- c. Algunas cosas son *mudables y corruptibles*, como las terrestres; otras son mudables e *incorruptibles*, como las celestes; por donde se colige que hay otras *inmutables e incorruptibles*, como las sobrecelestes.

En la segunda y tercera tríada¹¹⁷ Dios se presenta como el término exigido para satisfacer simétrica y racionalmente unas jerarquías en primer plano truncadas. Este planteamiento no es todavía un argumento ontológico, pero proviene de un espíritu vecino, lleno de confianza en la estructura racional y teleológica del universo. Al completar el orden triádico, Buenaventura hace notar que el último término de cada tríada representa una realidad mejor y más digna y si tales términos se consideran en conjunto se puede llegar a formar la noción de un *ens vivens et intellegens*, puramente espiritual, incorruptible e

¹¹⁶ En virtud de su importancia dentro de la tradición hemos decidido ampliar brevemente esta triada, para ello pedimos cfr. el anexo 4.

¹¹⁷ *Tríada*: conjunto de seres o cosas estrechamente vinculados entre sí. (Cfr. *Nuevo espasa ilustrado*, Espasa Calpe, España, 2003).

inmutable. De esta manera, por medio de un análisis racional del contenido del universo creado, hemos llegado a una entrada, todavía aproximada, de la esencia divina.

Al llegar a *Itin.* I. 14, Buenaventura hace una primera consideración de tipo septenario trayendo a colación siete condiciones *visibles* de las creaturas que, como vestigios, se convierten en siete testimonios de la potencia, la sabiduría y la bondad divina. El primero de tales testimonios es el *origen* de las cosas referido a la creación, distinción y ornamentación de la obra de los seis días. En estos tres rasgos asociados al origen, Buenaventura descubre, en primer lugar, la divina potencia o poder del Padre que saca las cosas de la nada mediante el acto creador; luego, la divina sabiduría del Hijo que, mediante su acción ordenadora, distingue las cosas claramente; finalmente, la divina bondad del Espíritu Santo que, mediante su acción ornamental, adorna las cosas con generosidad.

El segundo testimonio es el de la *grandeza* de las cosas consideradas, de manera ternaria, en su mole o masa, en la excelencia de su virtud y en la eficiencia de la operación. Para comprender el sentido de vestigio de esta terna debemos ocuparnos en primer lugar de la virtud. En sentido general ‘virtud’ designa uno de los principios metafísicos de toda creatura examinada desde el punto de vista de la acción. Virtud es sinónimo de propiedad y tiende a ocupar el medio entre la substancia y la operación. Si nos fijamos en el puesto que Buenaventura le da dentro del testimonio de la *grandeza*, constatamos efectivamente que está en el medio y como sabemos de la importancia que tiene para Buenaventura el concepto de *medietas* en directa asociación con la segunda Persona de la Trinidad, podemos concluir que la excelencia de la virtud en su largura, anchura y profundidad, de la cual la difusión de la luz da testimonio, se convierte en vestigio del Hijo, del cual proviene toda actividad difusiva ordenada. Restaría decir que, en segundo lugar, la longitud, latitud y profundidad de las cosas, es decir, su disposición espacial, sería vestigio del Padre en cuanto que, por su Potencia creadora, ha hecho que las cosas se sitúen en el mundo al comenzar a ser. Finalmente, en la eficacia de la operación íntima, continua y difusiva, de la cual el fuego es manifestación patente, se descubre el vestigio del Espíritu Santo, pues, Él es el principio de toda acción y en ello se manifiesta su bondad.

El tercer testimonio es el de la *multitud* de las cosas y en él Buenaventura expone dos ternas. La primera es la consideración de la diversidad de géneros, de especies y de individuos. Esta primera consideración sobre la multiplicidad de las cosas es vestigio del Padre en cuanto que, gracias a su potencia creadora, ellas son; vestigio del Hijo en cuanto que, por su sabiduría ordenadora, las cosas se distinguen unas de otras; vestigio del Espíritu en cuanto que, por su acción ornamental, Él las adorna distintamente y con ello engendra entre ellas su mutua relaciones mutuas. La segunda terna es la multiplicidad en cuanto

substancia, forma o figura y la eficacia superior a todo cálculo o apreciación humana. La substancia da razón de la potencia del Padre que, con el acto creador, hace que las cosas sean; la forma o figura da razón del Hijo ya que, por su acción ordenadora, hace que las cosas sean como son y la eficacia superior da razón del Espíritu Santo el cual, con su bondad, hace que las cosas tiendan y lleguen a su perfección.

El cuarto testimonio es el de la *hermosura* de las cosas. Para hablar de la hermosura del mundo es necesario hablar de la hermosura de Dios. Para Buenaventura, igual que para Dionisio Areopagita¹¹⁸ y San Agustín¹¹⁹, solo Dios es supremamente bueno y hermoso¹²⁰. Y la razón de su suprema hermosura tiene como causa la *unidad interna* (completa armonía) derivada de la perfecta semejanza que se da en la Trinidad. Pero al considerar la hermosura del mundo, aquella hermosura perfecta, que consiste en la igualdad perfecta, no puede existir en las criaturas a causa de sus límites. Pero Dios ha puesto en las criaturas un orden y una hermosura, no a partir de la unidad, sino a partir de la diversidad y pluralidad de las cosas. Por ello Buenaventura habla de *variedad* de luces, figuras y colores que se hallan en los diversos cuerpos, gracias a la cual, como por vestigios, puede aquel que los contempla descubrir la potencia, la sabiduría y la bondad del Creador.

El quinto testimonio es el de la *plenitud* de las cosas. A la hora de considerar este testimonio debemos atender a la inspiración agustiniana que le subyace. Es conocido que la noción de *rationes seminales*, insertas en la materia, es una doctrina que Agustín toma de los estoicos y la transporta a sus comentarios del *Hexaemeron*. Según Agustín, los desarrollos temporales propios de cada categoría de criaturas provienen de las *rationes* que Dios lanzó *seminaliter* dentro del mundo al instante de su creación¹²¹. Esta hipótesis permite al teólogo africano conciliar, por una parte, la aparición sucesiva de los seres y, por otra, su aparición *tota simul*. Ahora bien, para el Doctor Seráfico la materia está llena de *formas*, según las razones seminales, desde el mismo momento creador propiciado por la potencia del Padre; la forma, a su vez, está llena de virtud según la *potencia activa* que da razón del Hijo y, finalmente, la virtud está llena de *efectos* según la eficacia propia del Espíritu Santo.

El sexto testimonio es el de la *operación* múltiple según sea natural, artificial o moral. Esta triple consideración de la operación da un triple testimonio de Dios en tanto que se lo considera como *causa essendi* (Padre), *ratio intellegendi* (Hijo) *et ordo vivendi* (Espíritu Santo). Los orígenes interpretativos de esta tríada los podemos rastrear en la

¹¹⁸ Cfr. *DN. IV, 7*.

¹¹⁹ Cfr. *De vera religione XXX, 56*.

¹²⁰ Cfr. *I Sent.*, d.1, a. 3, q. 2, concl.

¹²¹ Cfr. *De Gen. ad litt. IV, 33*.

tripartición estoica de la filosofía en física, lógica y ética. Pero es sobre todo de Agustín de quien Buenaventura toma esta enseñanza y así lo testimonia la citación casi textual que el Seráfico Doctor hace de la *Ciudad de Dios*, en donde se lee que los discípulos de Platón tienen sobre Dios esta concepción, que encuentra en sí la causa del ser, la base de la inteligencia, la regla de la vida (*causa subsistendi, ratio intellegendi et ordo vivendi*). De estos tres elementos, el primero se refiere a la parte física de la filosofía, el segundo a la parte racional y el tercero a la parte moral¹²².

El séptimo y último de los testimonios en el libro de las criaturas es el *orden*. Buenaventura hace una triple consideración respecto del orden. La primera de ellas se refiere a la duración (anterior-posterior), situación (superior-inferior) e influencia (lo más noble-lo menos noble). Tomando de las binas la mejor parte, termina por afirmar que ellas son vestigios de la primacía (suma anterioridad), la sublimidad (suma superioridad) y dignidad (suma nobleza) del primer Principio (del Padre) en cuanto a la infinitud de su Poder. La segunda consideración, respecto al orden como vestigio, está referida al libro de la Escritura en cuanto ésta nos da a entender las leyes, los preceptos y los juicios divinos revelando la inmensidad de la Sabiduría, es decir, al Hijo. La última consideración respecto al orden está asociada al cuerpo de la Iglesia y a los sacramentos, beneficios y retribuciones de los cuales ella es dispensadora según *el recto orden dado por Dios*. Tal labor eclesial da razón de la inmensa bondad del Creador y por ello del Espíritu Santo.

Al considerar en su conjunto las siete condiciones de las criaturas y disponerlas esquemáticamente podemos ver cómo, en su misma disposición u orden de exposición, guardan correspondencia con los atributos propios de cada Persona de la Trinidad:

- a. Origen y grandeza: suma potencia o primer Principio poderosísimo: Padre: Creador.
- b. Multitud y hermosura: suma sabiduría o primer Principio sapientísimo: Hijo: Ordenador.
- c. Plenitud, operación múltiple y orden: suma benevolencia o primer Principio óptimo: Espíritu Santo: Ornamentador.

Al llegar al cierre del *primus gradus ascensionis* (*Itin.* I, 15), Buenaventura hace aparecer como absurda la actitud de aquel que obstinadamente insiste en no reconocer el primer Principio cuando le son brindados tantos indicios, e invita a quien todavía persevera en su necedad a abrir los ojos, acercar los oídos espirituales, desplegar los labios y aplicar el corazón para que así pueda ver, oír, alabar, amar, reverenciar, ensalzar y honrar a Dios.

¹²² Cfr. *De civ. Dei* VIII, 4.

Esta labor de reconocer, reverenciar y alabar a Dios por sus creaturas se convierte en una doble labor de *recreación*. Por una parte se recrea el universo, es decir, el universo vuelve a su estado original según el cual su misión era ser escalera de la cual el hombre se servía para subir a Dios. Por otra parte, el hombre mismo empieza su labor de recreación en cuanto que, *por* el universo creado, inicia su *Itinerarium* de retorno a Dios en quien halla su plenitud. Por ello Buenaventura dice con el Profeta: “*Me has recreado, oh Señor, con tus obras; y al contemplar las obras de tus manos salto de alegría, oh Señor. Cuan grandes son tus obras, Señor; todo lo has hecho sabiamente, llena está la tierra de tus riquezas*”¹²³.

2.1.2. Segundo grado del *Itinerarium: de speculatione Dei in vestigiis suis in hoc sensibili mundo*

Mas, como, 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, como esta manera de considerar sea más elevada que la precedente; de ahí es que la tal consideración ocupa el segundo lugar como segundo grado de la contemplación, que nos ha de llevar de la mano a contemplar a Dios en todas las criaturas, las cuales entran en nuestra alma por los sentidos corporales¹²⁴.

El *secundus gradus contemplationis* busca a Dios no solo por medio del mundo, sino *en* el mundo mismo. Para tal efecto, Buenaventura aclara que este mundo, llamado macrocosmos, entra en el microcosmos, que es el hombre, por las puertas de los cinco sentidos. Esta entrada se efectúa por medio de tres operaciones estrechamente ligadas que se denominan *apprehensio*, *oblectatio* y *diudicatio*. Hemos considerado conveniente adelantar nuestro análisis conservando el doble orden triádico que Buenaventura establece. El primero de ellos está representado por el mundo mayor, el mundo menor y los sentidos. El segundo, en estrecha relación con el primero, lo constituye la aprehensión, la delectación y el juicio. Dediquemos algunas líneas al primero de estos órdenes.

A. La tríada *macrocosmos-microcosmos-sensus*

Para un pensador medieval existe un modo determinado de ver la realidad (tanto celeste como terrestre) y tal modo no es otro que el de un *orden jerárquico*. El mundo, como parte de la realidad, es visto también desde esta perspectiva –jerárquica– y así es presentado por el Seráfico Doctor en la breve consideración que hace sobre él en *Itin.* II, 2. La particularidad de nuestro autor va a residir en que, en atención a la estructura ternaria

¹²³ *Itin.* I, 15. Cfr. *Salmo* 104 (103), 24.

¹²⁴ *Itin.* II, 1.

recurrente, el *orden* del mundo va a ser triple. De manera ascendente, Buenaventura considera que en el mundo hay seres generadores, seres generados y seres que gobiernan a entrambos. Los seres *generadores* (*generantia*), base y principio de este orden establecido, son los cuerpos simples e insensibles entre los que se cuentan los cuerpos celestes y los cuatro elementos. Tales elementos, en virtud de la luz que concilia su oposición, dan origen a los cuerpos *mixtos*.

Para Buenaventura existen dos principios constitutivos del universo sensible: la materia corporal y la *luz* que es como el principio general de distinción de todas las restantes formas corporales. Sin detenernos demasiado en el extenso y complejo problema de la luz¹²⁵, baste decir que ésta (la luz), en la teoría bonaventuriana, es la más noble de todas las formas corporales, sin que esto signifique que ella misma sea un cuerpo, pues no puede admitirse que exista un cuerpo cuya substancia sea íntegramente luz. Pero, al mismo tiempo, la luz es una forma substancial de la que todos los seres participan. Ahora bien, al decir substancial no hay que entender que la forma de la luz se agrega a la forma del cuerpo para conferirle a éste algo que su forma ya es capaz de darle. Lo que Buenaventura manifiesta es que la *forma*¹²⁶ de la luz es igualmente substancial en el sentido de que su acción penetra el cuerpo hasta el punto de que sin ella tal cuerpo resulta ininteligible. En última instancia lo que la forma de la luz hace respecto del cuerpo es más bien completarlo, acabar de constituirlo por la influencia tonificante que sobre él ejerce, conservándolo una vez constituido y, finalmente, fecundando en cierta manera su forma para estimular su actividad, pudiendo así realizar cada una de sus operaciones.

El segundo grado en el orden jerárquico del mundo lo constituyen los cuerpos *generados* (*generata*) o cuerpos mixtos. Como ya lo dijimos, su afirmación en el ser es posible gracias a la operación de la *virtud natural* mediante la cual la oposición de los elementos se concilia. Para ilustrar acerca de este tipo de cuerpos, Buenaventura hace mención de los minerales, los vegetales, los animales y los cuerpos humanos.

Finalmente, y como tercer grado en el orden jerárquico, Buenaventura sitúa los seres que gobiernan tanto a los seres generadores como a los generados y los denomina *gubernantia* o *regentia*. Pese a que Buenaventura asigna a estos seres una característica común, la de ser *substancias espirituales*, traza entre ellos una nueva jerarquización

¹²⁵ Para profundizar en el tema de la *luz*, cfr. GILSON, Étienne, *La filosofía de San Buenaventura*, trad. FR. E. de Zudaire, OFM, Desclée de Brouwer, Buenos Aires, 1948, pp. 258-279.

¹²⁶ La noción de “forma” tiene para Buenaventura un sentido muy diverso a la aristotélica. Si bien es cierto que la forma bonaventuriana tiene por función principal conferir una perfección, y en esto está de acuerdo con Aristóteles, esta perfección no es última ni definitiva; por el contrario, la forma termina habilitando a la substancia que informa para recibir las otras perfecciones substanciales que ella no puede conferirle. Por lo tanto, no solamente no cierra la substancia para las otras formas, sino que la dispone para ellas y las requiere.

ternaria. Entre las substancias espirituales están, en primer orden, aquellas totalmente unidas a la materia, como las almas de los brutos. En segundo lugar aquellas que están unidas a la materia, pero, de modo separable, como los espíritus racionales. Finalmente, en la cúspide de este orden jerárquico, están las substancias espirituales absolutamente separada de la materia. Estas substancias son los espíritus celestiales, a quienes los filósofos llaman inteligencias y los cristianos denominan ángeles:

A ellos (los ángeles) es a quienes compete, según los filósofos, mover los cuerpos celestes y se les atribuye, por lo mismo, la administración del universo, dado que reciben de la primera causa, que es Dios, la virtud influyente que transmiten, en conformidad con la obra del gobierno que se relaciona con la consistencia natural de las cosas. Mas a ellos se atribuye, según los teólogos, el gobierno del universo, a las órdenes del Dios sumo, en cuanto a las obras de la reparación, por cuya razón se llaman *espíritus servidores, enviados a favor de aquellos que deben ser los herederos de la salud*¹²⁷.

Según la teoría de las iluminaciones divinas, Dios es semejante a un sol resplandeciente de cuya luz tiene el Padre el poder (esencia), el Hijo el esplendor (potencia) y el Espíritu Santo el calor (presencia), de ahí la triple iluminación de la creatura. Pero, así como la potencia de la luz resplandece y calienta, su esplendor posee poder y calor y su calor poder y esplendor. En virtud de ello podemos nosotros considerar a cada Persona en sí misma, de donde resultan tres iluminaciones correspondientes a las tres Personas en cuanto tales, o en sus relaciones mutuas, de donde resultan otras seis iluminaciones. En total obtenemos nueve iluminaciones, número que inmediatamente nos refiere al orden o jerarquía angélica.

Para descubrir la naturaleza de tal jerarquía basta considerar los atributos apropiados de cada Persona de la Trinidad divina y hacer corresponder un orden angélico a cada uno de tales atributos. Para tal efecto hay que decir que Dios no es solo poder, esplendor y calor sino que, además, es principio que da al mundo su *origen*, lo *gobierna* y le dará su *felicidad*. En cuanto origen, la Trinidad posee tres atributos: poder, sabiduría y voluntad. Como gobierno de las cosas posee otros tres: santidad, verdad y piedad o bondad. En cuanto felicidad o beatitud final posee en sí otros tres atributos: eternidad, belleza y gozo. Estas son las principales iluminaciones divinas que van a penetrar las naturalezas angélicas, ordenándolas en nueve órdenes jerárquicos según los cuales Dios produce, gobierna y lleva a su fin el universo entero.

El aspecto más elevado de la Trinidad es aquel en que la consideramos como dadora de la suma felicidad y a este aspecto corresponde la primera jerarquía. La eternidad

¹²⁷ Cfr. *Itin.* II, 2.

pertenece al Padre, a quien corresponden los *tronos*, así llamados porque Dios reside en ellos y porque gozan de la suprema ciencia que discierne y juzga. La belleza pertenece al Hijo, a quien corresponden los *querubines* y la ciencia recibida que todo lo dispone ordenadamente. El gozo o alegría pertenece al Espíritu Santo, al que corresponden los *serafines*, amor encendido y ciencia elevadora que atrae a las creaturas hacia su origen. El segundo aspecto de la Trinidad es aquel en que la consideramos como creadora, porque si bien es mejor dar la felicidad que el ser, crear es superior a gobernar. A los tres atributos de este aspecto corresponde la segunda jerarquía. El poder pertenece al Padre, a quien corresponden las *dominaciones* y su función es mandar; la sabiduría pertenece al Hijo, al que corresponden las *virtudes* y su fuerza; la voluntad pertenece al Espíritu Santo, al que corresponden las *potestades* y su aptitud para destruir todos los poderes enemigos. Bajo el tercer aspecto la Trinidad se considera como gobernadora del mundo, y sus tres atributos son la piedad, la virtud y la santidad. La santidad es del Padre, y le corresponden los *principados* y su autoridad sobre los príncipes; la verdad es del Hijo y le corresponden los *arcángeles* y su dominación sobre los pueblos; la virtud es del Espíritu Santo, al que corresponden los *ángeles* con su función de guardias de los individuos.

En lo que se refiere al *microcosmos*, segundo aspecto de la tríada en cuestión, Buenaventura considera muchas veces al hombre como un modelo reducido del mundo mayor o *macrocosmos*: el hombre es un ‘pequeño mundo’, *minor mundus*, que es conducido a la contemplación por seis grados, de la misma manera que el ‘gran mundo’, *universus mundos*, ha sido creado en seis días (*Itin.* I, 5). Esta concepción del hombre como constituido a ‘pequeña escala’, como una réplica exacta del universo, ha sido reconocida desde la Antigüedad y es necesario que digamos una palabra al respecto. El concepto puede remontarse a un término de origen indo-pérsico que fue puesto de moda por los pitagóricos¹²⁸ y en adelante se le encuentra de diversas maneras a lo largo de la filosofía griega. Filón lo recoge cuando llama al hombre *brachus ouranos*¹²⁹ o *brachus kosmos* y, simétricamente, hace del universo un *mégas anthrôpos*. Para Filón esta comprensión del hombre y del universo se convierte en un concepto central de la teología cristiana. Asimismo, Agustín considera al hombre en su triple naturaleza *corporalis-animalis-spiritualis*, como el resumen del universo:

No hay ningún abuso al suponer que toda la creación está en el hombre mismo (*omnem creaturam in ipso homine*). Porque toda creatura puede ser o bien espiritual como es, en grado eminente, en el caso de los ángeles; o bien animal, que se manifiesta en la vida de

¹²⁸ Según una teoría de Richard August Reitzenstein, filólogo y teólogo protestante alemán, perteneciente a la Escuela de la historia de las religiones (*Religionsgeschichtliche Schule*).

¹²⁹ Cfr. *De opif. mundi*, XXVII, 82.

las bestias; o, en fin, corporal, y por tanto visible y tangible. Ahora bien todas estas características están también en el hombre, porque él se compone de espíritu, de alma y de cuerpo¹³⁰.

El hombre resume de esta manera el mundo material, animal y angélico:

Es claro que nosotros poseemos un cuerpo y una vida por la cual este cuerpo es animado y vivificado –dos cosas que nosotros observamos también en los animales–, y una tercera que de alguna manera es el ojo o la cabeza de nuestra alma, o cualquier otro nombre más apropiado a la razón y a la inteligencia, que no pertenece a la naturaleza animal¹³¹.

Es comprensible entonces la incidencia de esta representación microcósmica en la dinámica ascendente tal como aparece en el *Itinerarium*: desde ella el hombre debe recorrer los diversos grados del universo creado y no es de extrañar que encuentre en él mismo una réplica de estos grados. Esto ofrece al hombre una doble facilidad o garantía. Por una parte, él reconoce tales grados conforme al principio del conocimiento como asimilación. Esta primera facilidad sienta sus raíces en una larga tradición según la cual existe una *homología* entre las facultades del hombre y las partes del universo: el hombre posee condensadas en él todas las potencias del mundo (teoría pitagórica); el *nous* es la *psukhé* en el hombre, es la homología del cielo en el universo y del *logos* de Dios¹³².

En segundo lugar, si el hombre encuentra en sí un resumen del universo, existe entonces una semejanza y, por tanto, una solidaridad entre su orden interior y el orden cósmico. Cada uno de ellos podría ser modelado sobre el otro, sobre todo los cambios y reestablecimientos del primero (orden interior) repercutirían idénticamente en el segundo (orden cósmico). En este aspecto es muy posible que Buenaventura haya sido influenciado por Dionisio Areopagita que, en la carta VIII, muestra cómo Demófilo, al violar el orden eclesiástico que es una porción del orden cósmico, insultando a un sacerdote, incurre automáticamente en una violación contra su orden interior; siendo que, al procurar restaurar este último, inmediatamente restituiría el otro.

El último aspecto de la tríada en cuestión es el *sensus*. Buenaventura afirma que “el hombre, que se dice mundo menor, tiene cinco sentidos como cinco puertas, por las cuales entra en nuestra alma el conocimiento de todas las cosas que existen en el mundo sensible”¹³³. Según el Seráfico Doctor, el número de sentidos poseídos se justifica por la correspondencia necesaria entre el *microcosmos* y el *macrocosmos*, en cuyo centro se halla colocado el hombre. Por esos cinco sentidos, como por cinco puertas abiertas al campo de lo sensible, penetran en el alma del hombre el conocimiento de los cinco principales

¹³⁰ *Expos. quor. propos. ex epist. ad Rom.* LIII.

¹³¹ *De lib. arb.* II, 6, 13.

¹³² Cfr. *De opif. mundi*, XXIII, 69.

¹³³ *Itin.* II, 3.

cuerpos del mundo: por la *vista* los cuerpos celestes, todos los que son luminosos y por fin todos los que son coloreados; este sentido es el más perfecto en cuanto está en contacto con los cuerpos más sublimes. Por el *tacto* el alma entra en contacto con los cuerpos sólidos y terrestres que, en contraste con los cuerpos percibidos por la vista, son los menos nobles de todos. Tres sentidos intermedios dan paso a los tres cuerpos de naturaleza intermedia: el *gusto* a los líquidos, el *oído* a las impresiones aéreas, el *olfato* a los vapores resultantes de la mezcla de aire, calor y humedad. Hay por consiguiente cinco sentidos y no puede haber más porque este número es necesario y suficiente para que todas las clases de los sensibles sean percibidas.

Al considerar los cinco sentidos, según la manera como los distintos cuerpos obran sobre ellos, Buenaventura los divide en dos grupos. Por una parte están los que entran en relación directa e inmediata con los objetos mismos. Constituyen el primer grupo el tacto, en el que es evidente su cualidad de inmediato; y la vista, a la que San Buenaventura considera como inmediata en razón de que la especie luminosa obra instantáneamente sobre el órgano sin necesidad de atravesar el medio, viniendo a ser como una especie de tacto a distancia en que nada separa al órgano de su objeto. Estos dos tipos de sensaciones nos permiten el conocimiento de propiedades absolutas de los cuerpos: el color y la resistencia que un cuerpo ofrece a la vista y al tacto, su peso o superficie. El segundo grupo abarca los sentidos que hemos llamado intermedios, esto es, oído, olfato y gusto. Tales sentidos solo sufren la acción mediata de los objetos y ello porque entre la especie producida por el objeto y el sentido que la percibe se halla el medio por el cual la especie obligatoriamente debe transitar. Este tipo de sensaciones nos permite conocer propiedades que los cuerpos pueden producir, pero que no poseen necesariamente.

Pero los sentidos, además de permitirnos el conocimiento de los *sensibilia particularia* como son la luz, el sonido, el olor, el sabor y las cuatro cualidades primarias que aprehende el tacto, nos hacen posible el conocimiento de los *sensibilia communia*: número, grandeza, figura, reposo y movimiento. Esta distinción la asume Buenaventura de la psicología aristotélica que distingue el ‘sensible propio’, que no puede ser percibido más que por un solo sentido, excluyendo a los otros, de los cinco ‘sensibles comunes’, comunes precisamente a todos los sentidos¹³⁴.

Es también de inspiración aristotélica el tratamiento que Buenaventura da de manera particular al movimiento. El axioma *omne quod movetur, ab alio movetur*¹³⁵ tiene su inspiración en los libros VII y VIII de la *Física* donde se lee: “todo lo que está en

¹³⁴ Cfr. *De anima* II, 6, 418a.

¹³⁵ Traducción: todo lo que se mueve se mueve por otro.

movimiento tiene que ser movido por algo. Porque, si no tiene en sí mismo el principio de su movimiento, es evidente que es movido por otra cosa (pues lo que lo mueve tendrá que ser otra cosa)”¹³⁶. Sobre este axioma Aristóteles sienta el fundamento para remontarse paso a paso hasta el Primer motor¹³⁷. Buenaventura considera, inspirado en Aristóteles, que la percepción sensible del movimiento de los cuerpos nos conduce, por un razonamiento de causalidad, al conocimiento del movimiento de las sustancias espirituales, es decir, de los *gubernantia* o *regentia*: *dum per hos quinque sensus motus corporum apprehendimus, manuducimur ad cognitionem motorum spiritualium tamquam per effectum in cognitionem causarum*¹³⁸.

B. La tríada *apprehensio-oblectatio-diudicatio*

La manera como el *macrocosmos* entra en el *microcosmos*, por las puertas de los cinco sentidos, se efectúa por medio de tres operaciones estrechamente relacionadas e interdependientes: la aprehensión, la delectación y el juicio. Hemos de aclarar que el abordaje que Buenaventura hace de estas operaciones dista mucho de una mera exposición de carácter epistemológico; antes bien, la intencionalidad del pensador franciscano se mantiene fiel al propósito general del *Itinerarium* en sus dos primeros capítulos, es decir, a la búsqueda que de Dios realiza el alma *extra se*.

Según Buenaventura, por la *aprehensión* entra en el alma todo el mundo sensible en cuanto a los tres géneros de cosas. Y las cosas sensibles y exteriores son las que primero entran en el alma por las puertas de los cinco sentidos, no por sus substancias sino por sus semejanzas¹³⁹. Según la teoría de las iluminaciones divinas, hace poco mencionada, todos los cuerpos participan de la forma de la luz que les da a la vez perfección y actividad. Por tal razón todo objeto, considerado en su forma perfecta y en su ser completo, contiene necesariamente luz al estar dotado de esa irradiación que permite a los cuerpos imponer su forma a distancia. Lo veamos o no, cada cuerpo, considerado en su estado de perfección, engendra continuamente en torno suyo una irradiación que permite, por medio del órgano sensible, descubrir su presencia o reconocer su naturaleza:

¹³⁶ *Fis.* VII, 1, 241b.

¹³⁷ “Y puesto que todo lo que está en movimiento tiene que ser movido por algo, si una cosa es movida con movimiento local por otra que está en movimiento, y ésta que mueve es a su vez movida por otra que está en movimiento, ésta última por otra, y así sucesivamente, tendrá que haber entonces un primer moviente, ya que no se puede proceder hasta el infinito” (*Fis.* VII, 1, 242a).

¹³⁸ Traducción: cuando por estos cinco sentidos aprehendemos los movimientos de los cuerpos, somos llevados como de la mano al conocimiento de los motores espirituales, como por el efecto al conocimiento de la causa.

¹³⁹ Cfr. *Itin.* II, 4.

Dios ha dotado a todos los seres de una capacidad de emitir una semejanza de sí mismo, una radiación luminosa del orden óptico diríamos, una manera de fecundidad natural por la cual pueden proyectarse a sí y entregarse a un órgano receptor que al recibir esa imagen recibe al objeto en sí mismo¹⁴⁰.

La irradiación luminosa que los seres emiten no es una forma, puesto que emana del objeto total y lo expresa todo entero, incluso materia y forma; tampoco es materia pues de ser material no estaría en ella representado el elemento formal que emite. La irradiación es precisamente uno de esos seres que no puede explicarse sino *per reductionem* y por eso Buenaventura lo llama una *similitudo* o *species*. Como semejanza se nos presenta al principio sin otro derecho a la existencia que el que le viene de su origen; no existe en sí, sino que, en cuanto al ser, se reduce a su principio; sin embargo, precisamente porque emana de todo el objeto y se le asemeja, ella lo expresa, lo representa y hace posible su conocimiento. Son pues las semejanzas, también llamadas especies, las que, al ser formadas primeramente en el medio y del medio en el órgano exterior y del órgano exterior en el órgano interior y de éste en la potencia aprehensiva, determinan el conocimiento sensible que nosotros podemos adquirir de un objeto o como dice Buenaventura, de “todo cuanto el alma aprehende exteriormente”¹⁴¹.

Ahora bien, el que la especie o semejanza esté estrechamente ligada a su principio u origen y nos lo haga conocer en virtud de que ella no es más que una irradiación de tal objeto, nos da a entender de modo manifiesto, en primer lugar, que la Luz eterna, Dios Padre, al conocerse íntegramente, comprendiendo a la vez y en un solo acto todo cuanto es, logra de sí un conocimiento tal que puede recibir legítimamente el nombre de semejanza en sí misma; una semejanza que respecto de Dios es Dios y tomando de Dios su origen, expresa todo lo que Él es, sabe y puede. Aquella semejanza adecuada, por cuanto es la totalidad de lo que representa, pero solo semejanza, pues nace de Dios, es el Verbo a quien Buenaventura denomina “esplendor coigual, consubstancial y coeterno”¹⁴².

En segundo lugar, que el objeto engendre su semejanza en todo medio, nos da a entender que aquel que es “imagen de Dios invisible” (*Colosenses* 1, 15), esplendor de su gloria y “figura de su substancia” (*Hebreos* 1, 3) existe en todas partes por su generación primera. Recordemos que el Verbo, como semejanza adecuada y expresión del Padre, contiene necesariamente los arquetipos de todos los posibles que en Él se encuentran; consecuentemente, al ser las cosas efectivamente producidas, lo son en virtud del modelo de todas las cosas, es decir, del Verbo. No es que Dios exista en todas partes y por ello se

¹⁴⁰ GONZALEZ DE CARDEDAL, Olegario, *Misterio trinitario y existencia humana*, Ediciones Rialp, Madrid, 1965, p. 571.

¹⁴¹ *Itin.* II, 4.

¹⁴² *Itin.* II, 7.

sostenga un panteísmo, sino que todas las cosas están hechas según el modelo que de ellas está presente en el Verbo como Imagen del Padre¹⁴³. Finalmente afirma el Seráfico Doctor que el que la especie se una al órgano sensorial para conducirlo hacia su objeto, nos hace entender que el Hijo se une a la naturaleza razonable del hombre para conducirlo hasta el Padre. Buenaventura termina este numeral afirmando que 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 e Hijo que del Dios Padre emana eternalmente¹⁴⁴.

Si la aprehensión es de alguna cosa conveniente se sigue inmediatamente la *delectación*. Buenaventura sostiene que hay tres razones para que el sentido se deleite en el objeto percibido mediante su semejanza abstracta o especie. Tales razones son, o bien por su hermosura, por su suavidad o, finalmente, en razón de su salubridad. Una vez más el Doctor franciscano recurre a una estructura ternaria con miras a encontrar en ella vestigios de la Trinidad. Tal estructura ternaria la determina la especie misma ya que al tener ella razón de forma, virtud y operación se hacen posibles tres tipos de conveniencia o proporcionalidad. Si se considera en la especie su forma o principio de que emana, la proporción obedece a la relación de semejanza entre el objeto que la produce y aquello producido, es decir, la especie misma. Tal relación, si es proporcional, se llama hermosura, entendiendo por esta o bien igualdad armoniosa, o cierta disposición de partes con suavidad de color. Si se considera la potencia o la virtud de la especie, en ella la proporcionalidad tiene el nombre de suavidad y su explicación reside en que “la potencia activa no excede improporcionalmente la potencia receptiva, sufriendo el sentido en lo extremado y deleitándose en lo moderado”¹⁴⁵. Si lo que de la especie se considera es la operación, es decir, su razón de eficacia e impresión, la proporcionalidad tiene el nombre de salubridad. Este tipo de delectación tiene cabida “cuando el agente, al causar la impresión, colma la indigencia del paciente y esto es sanarlo o nutrirlo”¹⁴⁶.

Siguiendo el mismo orden ternario, Buenaventura afirma en *Itin.* II, 8 que la delectación que la especie proporciona al sentido, en virtud de su hermosura, suavidad y salubridad, da a conocer que existe en la primera especie la hermosura, suavidad y salubridad primigenia, es decir, que el Hijo tiene en sí la belleza misma, la suavidad misma

¹⁴³ Para ampliar el tema sobre Dios como causa ejemplar de las cosas, cfr. “Dio, causa esemplare del creato” y “L’ esemplarismo nella creazione” en BETTONI, Efrem, *S. Bonaventura*, Editrice la Scuola, Brescia, 1945, pp. 49-69 y 72-89.

¹⁴⁴ Cfr. *Itin.* II, 7.

¹⁴⁵ *Itin.* II, 5.

¹⁴⁶ *Itin.* II, 5.

y la salubridad misma. La *primera hermosura* se da en cuanto que hay suma proporción e igualdad, en virtud de la perfecta y suma semejanza, entre el engendrado (Hijo) y el engendrador (Padre). La *suavidad primera* surge en tanto que el Padre, al pensarse, expresa al Hijo enteramente y el Hijo, tomando de Él su origen, expresa todo lo que el Padre es, sabe y puede. En este doble movimiento se da plena proporcionalidad entre comunicante y comunicado, entre engendrador y engendrado, no por fantasmas, como en el caso de la proporción de la potencia o virtud de la especie, sino por la verdad de la aprehensión¹⁴⁷. En lo que se refiere a la *primera salubridad*, el Hijo recibe todo del Padre y por Él solo es colmado de manera definitiva. Ahora bien, al ser el Padre la suma potencia y comunicarse por completo, quien lo expresa, es decir el Hijo, se ve sanado, satisfecho y expelido de toda indigencia de una vez y para siempre.

Por lo tanto, si la delectación “es unión de un conveniente con su conveniente”, si la semejanza que se engendra de solo 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 en solo Dios está la delectación fontal y verdadera y que todas las delectaciones nos llevan de la mano a buscar aquella¹⁴⁸.

Luego de la aprehensión y la delectación se forma el *juicio* por el cual no solo se juzga, al percibir la especie sensible, si tal objeto es negro o blanco, lo cual pertenece al sentido particular; o si el objeto en cuestión es saludable o nocivo, lo cual pertenece al sentido interior, sino, y sobre todo, se juzga y da razón de por qué tal objeto deleita. El juicio se constituye como el acto por el cual se inquiere la *razón* de la delectación que la especie sensible causa al ser percibida por el sentido, en otras palabras, el acto por el cual se indaga la razón de lo hermoso, de lo suave y de lo saludable. La respuesta que se obtiene a esta pregunta es que la razón de la triple manera de delectación no es otra que una proporción de igualdad, proporción de igualdad que se conserva tanto en las cosas grandes como en las pequeñas, haciéndose indiferente frente a las dimensiones de los objetos; por esto, el juicio no fenece con las cosas transitorias, ni se altera con las mudanzas constituyéndose como inmutable, incircunscrito, interminable y enteramente espiritual. De esta indiferencia frente a lo dimensional, espacial, situacional y temporal se sigue que “el juicio es una operación que, depurando y abstrayendo la especie sensible, sensiblemente recibida por los sentidos, la hace entrar en la potencia intelectual”¹⁴⁹.

¹⁴⁷ Cfr. *Itin.* II, 8.

¹⁴⁸ *Itin.* II, 8.

¹⁴⁹ *Itin.* II, 6.

En *Itin.* II, 9, Buenaventura afirma que el juicio nos lleva a especular de un modo más excelente y más inmediato la eterna verdad¹⁵⁰. Para ello el Doctor Seráfico se vale de una reflexión que, en primer lugar, parte del carácter abstracto de todo juicio al prescindir de razones mutables, circunscribibles y terminables; en segundo lugar, reconoce que nada hay del todo inmutable, incircunscrito e interminable sino lo que es eterno, y todo cuanto es eterno o es Dios o *está* en Dios; en tercer lugar, añade que si al juzgar las cosas lo hacemos por razones inmutables, incircunscribibles e interminables, tales razones no pueden *estar* sino en Dios; de lo anterior, y de manera necesaria, se sigue 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”¹⁵¹.

La facultad intelectual, volviéndose hacia la *species*, pregunta por qué el objeto representado es bello, y juzga que es bello porque posee ciertas características. Pero ese juicio implica una referencia a una idea de belleza que es estable e inmutable, no limitada por el espacio y el tiempo. Es aquí donde aparece la iluminación divina para explicar el juicio en su aspecto inmutable y supratemporal, por referencia a la *ratio aeterna* directriz y reguladora, no para sustituir ni anular la obra de los sentidos o la actividad de la abstracción¹⁵².

Buenaventura reconoce que existen en nosotros unas leyes por las cuales juzgamos con toda certeza las cosas sensibles que se nos presentan. Tales leyes tienen unas características y es que son “infalibles e indubitables para el entendimiento del que las aprehende, indelebles de la memoria del que las recuerda, irrefragables e inapelables para el entendimiento del que las juzga”¹⁵³ o, como dice Buenaventura citando a Agustín, “no se les juzga, se juzga por ellas”¹⁵⁴. Estas características que dan razón de la *eternidad* de las leyes por las cuales juzgamos, en virtud de que lo eterno o es Dios o *está* en Dios, muestran que ellas existen eternamente en la esencia divina y por consiguiente son vestigios del arte

¹⁵⁰ La teoría epistemológica que subyace a esta consideración del *juicio* como iluminado por *razones eternas* es la de la *iluminación*. Ni Buenaventura, por razones de intencionalidad –la consideración de la aprehensión, la delectación y el juicio en el *Itinerarium* dista mucho de una exposición de los principales conceptos epistemológicos bonaventurianos–, ni nosotros, en atención a la brevedad y sobre todo a nuestro propósito, nos detendremos en exponer tal teoría. No obstante, referenciamos dos fuentes que consideran con algún detenimiento el tema de la teoría de la iluminación, cfr. GILSON, Étienne, *La filosofía de San Buenaventura*, trad. FR. E. de Zudaire, OFM, Desclée de Brouwer, Buenos Aires, 1948, pp. 360-385; COPLESTON, Frederick, *Historia de la filosofía*, tomo II, trad. J.C. García, Ediciones Ariel, Barcelona, 1969, pp. 284-286.

¹⁵¹ *Itin.* II, 9.

¹⁵² PÉPIN, Jean, “L’*Itinéraire de l’ame vers Dieu* selon Saint Bonaventure, en *Les deux approches du Chistianisme*, Les Editions de Minuit, París, 1961, p. 239 (La traducción es nuestra).

¹⁵³ *Itin.* II, 9.

¹⁵⁴ *De lib. arb.* II, 14, 38.

eterna¹⁵⁵ “por la cual, mediante la cual y según la cual reciben la forma todas las cosas; plenamente informadas”¹⁵⁶.

Al llegar a *Itin.* II, 10 el Santo Doctor hace una nueva consideración de carácter septenario, a saber, que de la dialéctica de la percepción, que partiendo de las cosas sensibles se eleva hasta las leyes eternas que permanecen en la esencia divina y permiten juzgar en última instancia el aporte de los sentidos, existe un ejemplo privilegiado y tal ejemplo no es otro que el de las “siete diferencias de números por los cuales, como por siete grados, se sube a Dios”¹⁵⁷. Buenaventura revela las fuentes de inspiración de este nuevo orden septenario y las refiere tanto al *De vera religione* como al *De musica*. En realidad la referencia a la primera fuente es bastante lejana. Más bien, y aunque no lo diga, el Doctor franciscano se inspira de manera verosímil en el *De libero arbitrio* II, 16, 41-42. En dicho apartado Agustín reflexiona en torno a algunas cuestiones tales como la consideración de los números como *vestigia*, el hecho de que toda *delectatio* es *numerosa*, la presencia de los números en el pensamiento del *artífice*, etc. Pero es sobre todo *De musica* VI el texto en el que el Doctor Seráfico se fundamenta para efectuar la ordenación septenaria de los números en sonantes, ocurrentes, progresivos, sensuales, memoriales, judiciales y progresivos. Este último género de números es ‘añadido’ por Buenaventura al orden agustiniano, pues en la obra del teólogo y filósofo africano aparece conexo con los números judiciales.

El mencionado *orden numérico septenario* es posible gracias a la unión de dos órdenes numéricos distintos, caracterizados por fijar su punto de partida el uno *abajo* y el otro *arriba*. El orden que fija su punto de partida *abajo* nos hace ver cómo los números físicos (sonantes), una vez percibidos, devienen sentidos (ocurrentes), luego agradables (sensuales) y finalmente son conservados en la memoria (memoriales). El orden que fija su punto de partida *arriba* nos hace ver cómo los números inteligibles (judiciales) que tienen existencia en sí, son aprehendidos por nuestra inteligencia en la cual se imprimen (artificiales) y desde la cual nosotros los hacemos pasar a las formas numéricas corporales que creamos con nuestro arte (progresivos). El lugar de la unión de las dos series numéricas es la memoria, pues ella guarda a la vez el recuerdo de los números progresivamente sacados de lo sensible y de los números progresivamente bajados de lo inteligible. Gracias a la conexión mediadora de la memoria puede entonces llevarse a cabo el doble

¹⁵⁵ *Ars* (arte) es el conocimiento de Dios en el Verbo en orden a la producción de las cosas, o sea la razón perfecta representativa en el Hijo de todo lo que el Padre puede producir y, de una manera especial, de todo lo que se ha propuesto realizar en su acción *ad extra*. (Cfr. “Lexicón bonaventuriano” en *Obras de San Buenaventura*, tomo II, BAC, Madrid, 1946, p. 822).

¹⁵⁶ *Itin.* II, 9.

¹⁵⁷ *Itin.* II, 10.

movimiento dialéctico que desciende desde los números inteligibles hasta los números físicos, y desde éstos se remonta hasta los inteligibles siguiendo el orden inverso.

En el *Itinerarium*, la dialéctica de los números no constituye solamente una preciosa ilustración de la ascensión de la creación hasta el Creador, sino que la resume completamente. La razón de ello está en que si bien todas las cosas son bellas y en cierta manera deleitables, y la hermosura y la delectación existen a causa de la proporción¹⁵⁸, y la proporción es de esencia numérica, luego necesariamente todas las cosas son de esencia numérica. Si en repetidas ocasiones hemos mencionado que las causas ejemplares de las cosas están en el Verbo, necesariamente en Él debe estar el número como ejemplar príncipe, y de ello, como vestigio, da testimonio la evidente numerosidad de las cosas manifiesta en su hermosura y en toda otra proporción (suavidad-salubridad).

Llevada a cabo esta segunda consideración septenaria, Buenaventura se da a la tarea de concluir la doble jornada por medio de la cual el alma busca a Dios *extra se*. Recordando la figura del Serafín alado de *Isaías* VI, 2, figura que sirve como imagen del ascenso propuesto en el *Itinerarium* (*Itin.* pról. II), y sobre todo mencionando las dos alas del Serafín que cubrían los pies y que significan la especulación de Dios por sus vestigios, el Santo Doctor considera que “todas las criaturas de este mundo sensible llevan al Dios Eterno el espíritu del que contempla y degusta, por cuanto son sombras, resonancias, pinturas, de aquel primer Principio...”¹⁵⁹.

Si la tiniebla se puede definir como la ausencia de la luz, la *sombra* diremos que es la tiniebla u oscuridad causada por la presencia de la luz misma. La luz al caer sobre un objeto ilumina uno de sus lados únicamente. Esa parte de oscuridad nos denota correlativamente la presencia de una luz que la causa. Buenaventura define la sombra como *privatio lucis in una parte cum positione illuminationis in alia*¹⁶⁰. Ella en cuanto tal nos hace solo sospechar la existencia de una causalidad, pero de un modo confuso y como a distancia. Solo podemos concluir una causa eficiente creadora y sustentadora. Un conocimiento más preciso, del orden de la ejemplaridad, *verbi gratia*, cómo es la luz que causa la sombra, eso no nos es dado. Si todos los seres son sombra de aquella Luz viviente (*creaturas sive mundum, qui est umbra summae lucis*), sin embargo en cuanto tales, solo nos dejan concluir que Dios-causa existe, sin que podamos sospechar nada de su vida y existencia trinitaria.

¹⁵⁸ Cfr. *Itin.* II, 5.

¹⁵⁹ *Itin.* II, 11.

¹⁶⁰ Traducción: privación de luz en una parte, con iluminación en la otra (*II Sent.* d. 12, dub. 2).

El *vestigio*, siguiente grado de la semejanza divina, es algo que no es accidental a las criaturas, sino que les es esencial. Como una intensificación del grado anterior, las constituye en efigies y semejanzas divinas. El vestigio conlleva una referencia a Dios no solo en cuanto es principio radical único, sino también en cuanto es causa trina; la razón de ello es que las personas no son ajenas al acto creador por ser éste la prolongación del acto generativo expirativo intradivino. La criatura, efecto de la Trinidad creante, bajo el triple género de eficiencia, ejemplaridad y finalidad, lleva en sí una serie de notas que la configuran bien al Padre o a una de las otras dos Personas¹⁶¹:

Porque, en verdad, las criaturas 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 conducen¹⁶².

Pero, si bien es cierto que “toda criatura, por su naturaleza, es como una efigie o similitud de la divina Sabiduría”¹⁶³, es decir, un vestigio por representación propia; en *Itinerarium* II, 12 se realiza una jerarquización de estas representaciones *per vestigia et in vestigiis*. Buenaventura reconoce que, en grado *especial*, son efigie o semejanza de la Sabiduría aquellas criaturas que en la Sagrada Escritura son tomadas, por espíritu de profecía, para *prefigurar* las cosas espirituales. En grado *más especial* son tomadas aquellas criaturas en cuya figura quiso Dios aparecer por ministerio de los ángeles. Finalmente, y como grado *especialísimo*, es considerada aquella que quiso Dios fuera instituída para significar, la cual no solo tiene razón de signo común, sino también de signo sacramental¹⁶⁴. Este sumo grado del vestigio es la Eucaristía en la cual, bajo las especies sensibles del pan y del vino consagrado, se descubre la presencia del Verbo en los misterios de la Encarnación y la Redención.

Con una cita casi textual de *Romanos* 1, 20 en la que “colige que las perfecciones *invisibles de Dios, desde la creación del mundo, se han hecho intelectualmente visibles por*

¹⁶¹ S. Bonaventura distingue tre gradi diversi di somiglianza: l' «umbra», il «vestigium», l' «imago», disposti in ordini progressivo di efficacia. L' «umbra» è una rassomiglianza molto lontana e confusa di Dio; nel «vestigium» la rassomiglianza é ancora lontana, ma distinta; l' «imago» invece é una rassomiglianza vicina e distinta. Le cose sono ombra di Dio in quanto ci rimandano a Dio come a loro causa in generale e ci fanno conoscere gli attributi di Dio comuni alle tre persone della SS. Trinità; sono orma «vestigium», di Dio in quanto rimandano a Dio come a loro causa efficiente, esemplare, finale e quindi manifestano gli attributi appopriati a ognuna delle tre persone; l' onnipotenza al Padre, la sapienza al Figlio, la bontà allo Spirito Santo; diventano immagine di Dio quelle creature che hanno Dio come loro oggetto e ci conducono alla conoscenza degli attributi, che sono propri a ciascuna delle tre persone divine (cfr. BETTONI, Efrem, S. Bonaventura, Editrice la Scuola, Brescia, 1945, p. 85).

¹⁶² *Itin.* II, 12.

¹⁶³ *Itin.* II, 12.

¹⁶⁴ Cfr. *Itin.* II, 12.

*las criaturas de este mundo*¹⁶⁵, Buenaventura, al igual que Pablo, declara como *inexcusables* a todos los que se niegan a hacer el tránsito de las tinieblas a la luz, negándose a considerar, conocer, bendecir y amar a Dios en todas sus criaturas. Finalmente, en una acción de gracias a Dios, teniendo como *mediador* a Jesucristo, Buenaventura reconoce el *tránsito de las tinieblas a su luz admirable*. Si recordamos *Itin. I, 7*¹⁶⁶ vemos cómo, en contraste con lo allí sostenido y gracias a las dos primeras etapas del ascenso, ya podemos hablar de un primer tránsito de las tinieblas, en las cuales el alma se encuentra sumida por la caída, a la *luz* que es Dios mismo. Pero, además, si el hombre comienza a vislumbrar los divinos rayos que vienen de arriba es porque empieza a enderezarse, saliendo de su encorvamiento. Gracias a los dos primeros *gradus ascensionis* el hombre se acerca más a lo que está llamado a ser en obediencia a su vocación primigenia, pero este primer acercamiento es solo el comienzo necesario, pues *la speculatio trinitatis per vestigia et in vestigiis* tiene el cometido de disponernos “para entrar de nuevo en el espejo de nuestra alma, en el que relucen las perfecciones divinas”¹⁶⁷. Este será el siguiente punto a tratar.

2.2. El alma que busca a Dios *intra se*: el hombre como imagen y semejanza de Dios

¿Qué quimera es, pues, el hombre, qué novedad, qué monstruo, qué caos, que sujeto de contradicción, qué prodigio? ¿Quién desentrañará este enigma? [...] Conoced, pues, soberbios, qué paradoja sois para vosotros mismos [...] aprended que el hombre supera infinitamente al hombre y escuchad de vuestro maestro vuestra condición verdadera que ignoráis. Escuchad a Dios...

Blas Pascal

2.2.1. Tercer grado del *Itinerarium: de speculatione Dei per suam imaginem naturalibus potentiis insignitam*

El *juicio* (*Itin. I, 9*), como modo más excelente y más inmediato por medio del cual podemos especular con más certeza la eterna verdad, nos pone a las puertas de nuestra interioridad y abre el camino para la realización del ascenso a Dios *intra se*. La razón para constituirse como *preámbulo* del tercer y cuarto grado del ascenso reside en que aquellas leyes, por las cuales juzgamos todas las cosas sensibles que se presentan a nuestra

¹⁶⁵ *Itin. II, 13*.

¹⁶⁶ “Pero, apartándose de la verdadera luz al bien conmutable, encorvóse él mismo por la propia culpa, y todo el género humano por el pecado original, pecado que inficionó la humana naturaleza de dos modos, a saber: inficionó la mente con la ignorancia y la carne con la concupiscencia, de suerte que el hombre, cegado y encorvado, yace en las tinieblas y no ve la luz del cielo...”.

¹⁶⁷ *Itin. II, 13*.

consideración, están presentes de manera infalible e indubitable en el *entendimiento* del que juzga, indelebles en la *memoria* del que las recuerda y, finalmente, irrefragables e indubitables en virtud de que por ellas el *entendimiento* juzga y no son ellas las juzgadas. Al constatar tales características de las leyes acudiendo al entendimiento y la memoria, facultades ambas del alma, Buenaventura hace ya un primer acercamiento a la interioridad del hombre. Así pues, el culmen de la especulación *in vestigia* representado por el juicio nos conduce “de la mano hasta entrar de nuevo en nosotros, es decir, a nuestra mente, donde reluce la divina imagen”¹⁶⁸, y si bien no nos hace entrar del todo, si nos pone a las puertas de la interioridad.

Al llegar a este tercer grado se anuncia, bajo la figura del Tabernáculo (*Éxodo* 25), que es menester dejar el *atrio* para entrar en el *santo*. Haciendo uso de esta figura el Santo Doctor advierte sobre la necesidad de abandonar totalmente la búsqueda exterior que el alma hace de Dios por medio del mundo y en el mundo, para dar paso a la búsqueda interior, la cual, conservando el orden *per-in* presente en los dos capítulos anteriores, se inicia procurando ver a Dios *per speculum* en nuestro interior. De esta manera se esboza el proyecto o programa que seguirá Buenaventura en lo concerniente al tercer capítulo: descubrir *per mentem* la *imagen* de Dios, pues en ella, a manera de candelabro, reluce la luz de la verdad.

Esa luz de la verdad resplandeciente en nuestra mente no es otra que “la imagen de la beatísima Trinidad”¹⁶⁹. No deja esto de ser llamativo, pues de la consideración de los vestigios que se manifiestan por medio de los atributos comunes a las Personas (a su esencia), determinante en el primer y segundo capítulo del *Itinerarium*, se pasa ahora a la mención explícita de la *imagen* de la *Trinidad*. Parece normal, dentro de una reflexión de carácter cristiano como la de Buenaventura, la relación entre imagen y Trinidad, pero esta relación, aparentemente obvia, no lo es tanto. Existen por lo menos tres maneras o enfoques distintos de comprender u orientar una reflexión sobre la imagen: la primera es la que podemos denominar como monoteísta-esencialista, la segunda la cristológica, y la tercera la trinitaria.

La primera manera se fija primariamente en la naturaleza divina, sus atributos, sus perfecciones infinitas y concibe al hombre-imagen como el ser finito en cuanto participa de esa naturaleza y perfecciones. El aspecto dinámico de la imagen en esta concepción es el acrecentamiento progresivo de tales perfecciones, la progresivamente intensificada configuración con Dios, en quien en grado sumo se realizan.

¹⁶⁸ *Itin.* III, 1.

¹⁶⁹ *Itin.* III, 1.

Ella (la perspectiva monoteísta-esencialista) resume en nueva perspectiva el antiguo tema platónico de la *homoíōsis theô katà tòn dunatón*¹⁷⁰; perspectiva radicalmente otra al ser otro el *theós* a quien configuran, y ser otro el deseo que a ellos nos impulsa, no el *éros* cosmológico como fuerza de retorno, el *amor Dei naturalis*, el deseo de Dios según Plotino, sino el amor de Dios en Cristo. El concepto de Dios como Ser supremo, Inteligencia, Libertad, Dominio absolutos, condicionan una teología propia de la imagen, que encontramos en aquellos Padres donde el influjo de la filosofía griega fue más intenso¹⁷¹.

Para la segunda manera, la cristológica, Dios es invisible, nadie lo ha visto ni lo puede ver, nadie lo imita ni lo puede imitar. Él está en otro horizonte de existencia. Pero por una decisión libre Dios ha salido de Él para revelarse al hombre. Solo hay una imagen de Dios, imagen sustancial y perfecta, imagen agotadora del Padre. Esa imagen es el Hijo, que en la encarnación se constituye para nosotros en revelación personal del Padre. El hombre no es creado a imagen de Dios sino a imagen de la Imagen. El hombre es imagen de Cristo. Toda la deificación, tal como la postula la línea anterior, es una cristificación; porque en torno a Él giramos ópticamente, como todo lo imperfecto y participado gira en torno a su modelo perfecto. Ser imagen de Dios es conformarse a Cristo, revivir su existencia, su vida misma. Ser imágenes de Dios es ser hijos en el Hijo. Saber, por tanto, quién es y cómo es éste, es descifrar el misterio del hombre. La antropología deviene en esta manera ciencia de Cristo.

La tercera manera de considerar la imagen pone de relieve lo radicalmente nuevo en la noción cristiana de Dios, su carácter trinitario: antes que la esencia de Dios o sus perfecciones, lo fundamental es la trinidad de Personas. Para tal efecto la teoría trinitaria de la imagen parte del texto de *Génesis* I, 26: *hagamos al hombre a nuestra imagen*, y, haciendo de él una interpretación trinitaria, se pregunta cómo es el hombre, qué posee que lo asimile a cada una de las Personas, qué rastro han dejado estas en su constitución óptica o en su psicología, cómo en él (el hombre) se revela cada una de ellas (las Personas) y, por último, cómo puede salir el hombre al encuentro propio de cada una. En definitiva, al ser el hombre comprendido de esta manera, es decir, como imagen trinitaria de Dios, se abre la *posibilidad* de buscar *en él* las huellas de las Personas divinas. En esta línea de comprensión trinitaria de la imagen encontramos autores como el Pseudo Gregorio de Nisa, con su homilía sobre *Génesis* 1, 26, Mario Victorino y San Agustín. En esta misma línea hay que situar también a San Buenaventura ya que, desde el punto de vista trinitario, él integra todos los aportes que las dos líneas anteriores han ofrecido para elaborar una comprensión del hombre como imagen de Dios.

¹⁷⁰ Cfr. *Teeteto* 176 b.

¹⁷¹ Cfr. GONZALEZ DE CARDEDAL, Olegario, *Misterio trinitario y existencia humana*, Ediciones Rialp, Madrid, 1965, pp. 578-579.

Aunque en el estudio puntual de los distintos numerales del tercer capítulo haremos mención de los autores que inspiran a Buenaventura en su consideración trinitaria de la imagen, cabe traer a colación algunas fuentes que influyen de manera determinante en él. Ya habíamos mencionado que el punto de partida de la manera trinitaria de considerar el tema de la imagen es la interpretación trinitaria de *Génesis* 1, 26. El primer pensador que con seriedad abre brecha en esta dirección y lleva hasta las últimas consecuencias esta dialéctica entre un Dios trino y un hombre creado a su imagen, es el Pseudo Gregorio de Nisa. Si Dios no es primero uno en esencia y después trino en Personas, sino que ambas son originalmente constituyentes, el hombre en su raíz misma es unidad y trinidad, y esta constitución humana ha sido así providencialmente dispuesta como espejo y símbolo, para que desde sí mismo pueda el hombre conocer a su Dios trino¹⁷².

Si la antigüedad greco-cristiana conoció otras divisiones ternarias del ser humano, por ejemplo la paulina mencionada explícitamente en *I Tesalonicenses*, 5, 23: “Que Él, el Dios de la paz, os santifique plenamente, y que todo vuestro ser, el espíritu, el alma y el cuerpo, se conserve sin mancha hasta la Venida de nuestro Señor Jesucristo”, o la que ofrece la antropología plotiniana de los tres hombres en uno: hílico, psíquico y pneumático¹⁷³; muy poco tiene que ver con ellas la reflexión bonaventuriana, que en este punto desconoce casi por completo todo lo griego y solo reasume lo encontrado en Padres tales como San Hilario¹⁷⁴, San Juan Damasceno¹⁷⁵ (en su traducción al latín), o lo que por medio de Agustín pudo perdurar con aportaciones de Hugo de San Víctor¹⁷⁶ y sobre todo algunos puntos de vista motivados por la presencia de Aristóteles.

La consideración trinitaria del tema de la imagen, al hacer ver al hombre como imagen de la Trinidad y, por ello, abrir la posibilidad de ascender hasta ella por medio de las huellas de cada una de las Personas dejadas *en él*¹⁷⁷, nos pone frente al problema del hombre como *imagen* de Dios: “entrando en nosotros mismos...es donde debemos procurar ver a Dios por espejo: allí donde, a manera de candelabro, reluce la luz de la verdad en la faz de nuestra mente, en la cual resplandece, por cierto, la imagen de la beatísima

¹⁷² Cfr. Sermón 229 V (El sexto día de la creación).

¹⁷³ Cfr. *Enéadas* I, 1, 7; I, 4, 12; VI, 9, 12.

¹⁷⁴ Cfr. *De sínodo* XIII.

¹⁷⁵ *Exposición de la fe*, IV, 16. (Trad. J.P. Torrebiarte Aguilar, ciudad nueva, Madrid, 2003).

¹⁷⁶ Cfr. *De Sacramentis* I, 6, 2.

¹⁷⁷ Si el vestigio de Dios en el mundo podemos compararlo con la huella que el pie deja impresa en la arena: *similitudo a pede in re*; la imagen de Dios es asimismo una huella, pero de carácter personal: *similitudo a persona in persona*. De acuerdo con esto, imagen de Dios solo es el hombre o el ángel, que pueden ser conscientes de su origen y conscientemente tender hacia el Ejemplar-Fin; con ellos Dios puede dialogar por encontrar en ellos algo de sí mismo.

Trinidad”¹⁷⁸. Antes de internarnos en el problema del hombre como imagen cabe preguntarnos, brevemente, qué significa ‘imagen’ para Buenaventura.

La etimología de imagen parece ser *imago-imaginis*, es decir, representación, retrato. El latín *imago* probablemente se debe derivar del verbo preliterario *imari*, cuyo frecuentativo *imitari*, reproducir, representar, imitar, persistió en el idioma literario. De allí se deriva el castellano *imitar*, *imitable*, *imitación*, *imitado*, *imitador*, *imitante*, *imitativo*, *imitatorio*¹⁷⁹. San Buenaventura, de manera intencional, deduce imagen de *imitago*, a la que van unidos los términos *imitatio*, *repraesentatio* y *configuratio*, quedando claro el vínculo referencial entre el o lo imitado (idea ejemplar) y la imagen. Según él, el término *imago* se determina con el término *exemplar* y viceversa, por tal razón, si el término ‘ejemplar’ lleva consigo la idea de fuerza o actividad configurante, ‘imagen’, en cambio, lleva la de receptividad, pasividad configurada, configuración a un modelo preexistente:

designa, pues, la idea de imagen un ser que vive en permanente y esencial relación a un modelo, al que hace referencia siempre y del que recibe su ser propio. En sí misma dice otredad, alteridad subsistente, ordenación a un prototipo, camino hacia, medio de conocimiento. No un hacia sí mismo sino un hacia el otro desde el que es¹⁸⁰.

A. *Mens*, imagen de Dios

De manera semejante a como los vestigios de Dios aparecen en el universo, su imagen brilla en la *mens* (alma) humana. Mucho antes de Buenaventura este tema fue explorado por San Agustín el cual, a su vez, se inspiró en la teoría paulina del conocimiento especulativo de Dios opuesto a su conocimiento directo: “ahora vemos en un espejo, en enigma. Entonces veremos cara a cara. Ahora conozco de un modo parcial, pero entonces conoceré como soy conocido” (*I Corintios* 13, 12). Según Agustín la imagen de Dios reflejada en el espejo somos nosotros mismos y es por medio de ella como nosotros debemos descifrar a Dios.

Con todo, aquel varón tan eminente y tan espiritual (Pablo) dice: *vemos ahora como en un espejo y en enigmas, entonces veremos cara a cara*. Si anhelamos saber qué es este espejo y cómo es, lo primero que se nos ocurre pensar es en la imagen en él reflejada. Este fue el hito de nuestros afanes: hacer ver como en un espejo a nuestro Hacedor sirviéndome de esta imagen que somos nosotros¹⁸¹.

¹⁷⁸ *Iin.* III, 1.

¹⁷⁹ COROMINAS, Joan, “Imagen” en *Diccionario crítico etimológico castellano e hispánico*, vol. III, Gredos, Madrid, 2001, p. 442.

¹⁸⁰ GONZALEZ DE CARDEDAL, Olegario, *Misterio trinitario y existencia humana*, Ediciones Rialp, Madrid, 1965, p. 583.

¹⁸¹ *De Trin.* XV, 8, 14.

La imagen especular debe ser a la vez semejante al objeto del cual ella es imagen y, sin embargo, diferente de él; porque ella tiene por función *representarlo*¹⁸². El alma humana, como *imagen* de Dios, reúne estas dos características: por una parte, entre todas las creaturas, es la más cercana a Dios y está capacitada para acercarse todavía más; pero, por otra parte, como creatura que es, la separa de Dios un gran abismo que la hace ser diferente de Él:

*Et nos quidem in nobis, tametsi non aequalem, imo valde longeque distantem, neque coaeternam, et quo brevius totum dicitur, non eiusdem substantiae, cuius est Deus, tamen qua Deo nihil sit in rebus ab eo factis natura propinquas, imaginem Dei, hoc est summae illius Trinitatis, agnoscimus, adhuc reformatione perficiendam, ut sit etiam similitudine proxima*¹⁸³.

Además de lo señalado, la imagen no puede ser entendida como la meta de la existencia humana, sino como la adecuada y necesaria preparación para la forma nueva de ser que se da en la semejanza. Ello conlleva la relación entre imagen y semejanza y, por consiguiente, la unidad comprensiva de lo expuesto en los capítulos III y IV del *Itinerarium*. Aquello que busca Buenaventura al proponer entrar en nosotros mismos *per mentem* es el *redescubrimiento* de la imagen, condición necesaria de la posterior semejanza. La imagen, que no se pierde por la caída, sí se desvanece y desdibuja y es preciso, dentro de la labor de ascenso del alma a Dios, emprender la tarea de redescubrirla. Una vez más el Santo Doctor recurre a San Agustín para dejarse inspirar por un texto que es uno de los lugares clásicos de la antropología medieval:

Mas antes se ha de estudiar el alma humana en sí misma, cuando aún no es particionera de Dios (*antequam sit particeps Dei*), y en ella encontramos su imagen. Dijimos ya que, aun rota nuestra comunicación con Dios, degradada y deforme, el alma sigue siendo imagen de Dios. Es su imagen en cuanto es capaz de su participación (*quo eius capax est*); y este bien tan excelso no pudiera conseguirlo si no fuera imagen de Dios¹⁸⁴.

¹⁸² Buenaventura define siempre la imagen como *similitudo expresa in quadam configuratione* (*II Sent.* d. 16, a. 2, q. 3.) Esta expresividad imitativa admite diversos grados: puede ser imitación personal omnimoda, como es el caso de la filiación, que representa al prototipo ejemplar en toda perfección, y respecto de Dios solo es tal Imagen el Verbo-Hijo. Puede ser también una imitación parcial, expresión no de todas sino de solo una perfección del modelo, que bien le fue comunicada en la creación misma o posteriormente dada. La noción propia de la imagen se realiza sobre todo cuando esa expresividad, imitación, configuración, son naturales, es decir, se da comunidad de naturaleza contemporánea del existir mismo. Un ser es imagen natural de otro cuando posee desde el momento mismo de comenzar a existir aquello que lo asemeja o configura al ejemplar. Ser imagen de Dios le es al hombre natural y consustancial, pero imagen connatural de Dios solo lo es el Hijo Unigénito, pues solo ellos conviven en la misma naturaleza.

¹⁸³ Traducción: indudablemente en nosotros hallamos una imagen de Dios, de la Trinidad, que, aunque no es igual, sino muy distante de ella, y no coeterna a ella, y, para decirlo en pocas palabras, no de la misma substancia que El; es, con todo, la más cercana a Dios, por naturaleza, de todas las criaturas. Es además perfeccionable por reformation para ser próxima también por naturaleza (*De civ. Dei*, XI, 26).

¹⁸⁴ *De Trin.* XIV, 8, 11.

El concepto de *capacitas* sugiere una carencia de plenitud que va seguida de todo un conjunto de transformaciones. La imagen del alma respecto a Dios consiste en una *capacidad* de conocimiento y fruición de Dios siempre abierta a nuevas formas que completan su ser, de manera que la unidad de esencia y trinidad de potencias que *entrando* en el alma se descubren son predisposición para la imagen de la semejanza alcanzada por los dones gratuitos. Los elementos de apertura y predisposición pertenecen a la definición misma de la imagen.

En la reflexión occidental, de la cual Buenaventura es un egregio representante, la afirmación *hombre imagen de Dios* es equivalente a *mens imago Dei*. Esta equivalencia se hace posible gracias al movimiento de *entrar* en nosotros mismos al que invita el pensador franciscano: *intra igitur ad te et vide, quoniam mens tua amat ferventissime semetipsam; nec se posset amare, nisi nosset; nec se nosset, nisi sui meminisset*¹⁸⁵. Con toda certeza este ejercicio de introspección, que conduce el alma a ver en sí una imagen de Dios, se inspira en Agustín, el cual afirma: “¡Mira! El alma se recuerda, se comprende y se ama; si esto comprendemos, vemos ya una trinidad: aun no vemos a Dios, pero vemos ya una imagen de Dios”¹⁸⁶. Tanto Agustín como Buenaventura consideran que el alma, al entrar en sí misma, descubre tres tipos de operaciones, relacionadas y dependientes, que le son propias, aunque claramente el alma no se reduce a ellas¹⁸⁷.

Entra, pues, en ti 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 potencias¹⁸⁸.

El alma que se ve a sí misma constata que es unidad de esencia y triplicidad de potencias; vida única bajo tres expresiones formalmente distintas: la mente constituida por la memoria, la inteligencia y la voluntad. Y es en esta unidad esencial y trinidad potencial donde reside la imagen de Dios en el hombre; pues si la definición última de Dios es decir de Él que es unidad de esencia y Trinidad de personas, decir del hombre que es imagen de Dios se debe a que su estructura ontológica, entiéndase su unidad esencial y trinidad

¹⁸⁵Traducción: entra, pues, en ti 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 (*Itin.* III, 1).

¹⁸⁶*De Trin.* XIV, 8, 11.

¹⁸⁷ Las potencias son emanaciones naturales de la sustancia del alma en tres direcciones: recordar, entender, amar. Por ser el alma una sustancia espiritual, al hacerse presente a sí misma, le es consustancial la potencia del recuerdo, de la inteligencia y del amor. Las potencias no difieren esencialmente del alma, sino que por reducción son y están en ella. Pero no se identifican del todo con ella –son por así decir efusiones suyas– sin que esta diversidad las constituya en otro género.

¹⁸⁸*Itin.* III, 1.

potencial, no es otra cosa que *semejanza* con el ser uno y trino de Dios. Así pues, el punto fundamental de coincidencia por el que el hombre es imagen de Dios es la *semejante* estructura de ambos: no identidad sino semejanza, paralelismo, proporcionalidad, relación. Solo por esto, o mejor, primariamente por esto, por la proporcionalidad esencia-personas, alma-potencias, es el hombre verdadera imagen de Dios.

Al contemplar la existencia en su *mens* de tres potencias distintas, allí misteriosamente enraizadas, y, sin embargo, no menos innegables, comprende el hombre cómo es posible la subsistencia de las tres personas en la única esencia divina. Es algo que cada vez resulta más impresionante en el pensamiento agustiniano-bonaventuriano: la inevitable implicación de los dos misterios, de cómo esclarecer el uno es esclarecer el otro, y cómo ambos se condicionan: Dios y el hombre¹⁸⁹.

B. La imagen de Dios impresa en las potencias del alma

El esfuerzo especulativo de Buenaventura no se detiene en la contemplación de la ternariedad de las facultades del alma y la unidad de la misma para ver, en tal unidad-trinidad, una imagen de la Trinidad divina. Por el contrario, su esfuerzo se extiende a considerar cada una de tales facultades viendo en ellas imágenes de la Trinidad. La primera facultad de la cual se ocupa el Doctor franciscano es la *memoria*, y la razón de su privilegiado abordaje respecto a las otras dos no se debe al azar, sino que obedece a una razón de ser. No es todavía el momento para hacer explícita esta razón pues consideramos que, para tal efecto, *Itin.* III, 5 nos presenta una mejor puerta de entrada. Basta por ahora dejarlo enunciado y ocuparnos de la memoria en sí misma.

Al abordar la memoria, Buenaventura recurre a una estructura ternaria que le permite dar cuenta, desde ella, de la Trinidad y, valga enunciarlo de una vez, respecto de las otras dos potencias procede de la misma manera. Luego de una breve aclaración donde se afirma que la memoria no solo retiene y representa las cosas presentes, corporales y temporales, sino también las sucesivas, simples y sempiternas, se pasa a hacer explícito el contenido de esta afirmación general sosteniendo que, en cuanto a las cosas *sucesivas*, la memoria retiene las cosas pasadas por la recordación, las presentes por la suscepción, y las futuras por la previsión. Esta consideración de la memoria *temporal* se inspira en San Agustín, el cual hace mención de la memoria del presente en *De Trinitate* XIV, 2, 14 y de la memoria del futuro en *De Trinitate* XV, 7, 13. En lo que se refiere a las cosas *simples*, Buenaventura sostiene que la memoria es el lugar donde se hallan retenidos los principios de cantidad, discreta o continua, como el punto, el instante y la unidad; principios sin los

¹⁸⁹ Cfr. GONZALEZ DE CARDEDAL, Olegario, *Misterio trinitario y existencia humana*, Ediciones Rialp, Madrid, 1965, pp. 586-587.

cuales no es posible recordar o pensar lo que en ellos tiene su origen. Retiene así mismo la memoria los *scientiarum principia et dignitates* no solo como eternos sino de modo eterno.

A causa de la retención *actual* de las cosas temporales, la memoria se constituye como imagen de la *eternidad* de la Trinidad; pues, así como la memoria *retiene actualmente* el pasado, el presente y el futuro en virtud de la recordación, la susceptión y la previsión, de manera semejante el presente indivisible de Dios, su eternidad, se extiende a todos los tiempos. Así mismo, la retención de los principios simples en la memoria da cuenta, como en imagen, de la *simplicidad* de la Trinidad. Buenaventura, igual que Agustín, rechaza la noción de que la unidad pueda venir de la experiencia sensible puesto que ésta lo único que ofrece es lo múltiple. Pero si efectivamente en la memoria se encuentran retenidas ideas simples que no provienen para nada de lo sensible, se constata necesariamente que el alma debe recibirlas de un ser simplísimo o, como dice Buenaventura, de arriba. Finalmente, la presencia de principios sempiternos retenidos en la memoria da razón de la inmutabilidad de Dios; pues así como los principios simples no pueden provenir de la experiencia sensible en razón de su multiplicidad y contingencia, de la misma manera se hace evidente que la memoria adquiere los axiomas con una certeza anterior a toda experiencia. Estos le vienen dados por una luz inmutable en la cual el alma recuerda las verdades invariables.

La operación de la virtud *intelectiva* o de la inteligencia consiste en comprender el sentido de los *términos*, de las *proposiciones* y de los *razonamientos* o *ilaciones*. Buenaventura afirma que el entendimiento conoce el significado de los *términos* cuando comprende por definición cada uno de ellos. No obstante, y atendiendo en esto a Aristóteles¹⁹⁰, el Santo Doctor sostiene que “la definición, empero, ha de darse por términos más generales y éstos han de definirse por otros más generales todavía hasta llegar a los supremos y generalísimos, ignorados los cuales, no pueden entenderse los términos inferiores por vía de definición”¹⁹¹. El más general de los términos es el de *ens per se* (ser en sí) y sin él se hace imposible la definición de una substancia particular cualquiera. Este *ser en sí*, para ser conocido, debe ser abordado en sus propiedades trascendentales que son *unidad, verdad y bondad*.

Aunque Buenaventura conoce bien que la Trinidad, tanto en su ser como en su proceder, es indivisible, en atención a nuestro modo de comprensión sostiene que la inteligencia tiende a ver una mayor afinidad entre *una* de las propiedades trascendentales del ser y *una* de las Personas de la Trinidad. Por ello afirma que el ser, en cuanto que es

¹⁹⁰ Cfr. *Tópicos* VI, c. 3.

¹⁹¹ *Itin.* III, 3.

uno, está referido al *Padre*, en cuanto es *verdadero* al *Hijo*, y en cuanto es *bueno* al *Espíritu Santo*. Además estas propiedades nos revelan el orden de las Personas, ya que la verdad, de igual modo que la generación del Hijo, supone la existencia del objeto idéntico a sí mismo, es decir, de la unidad (Padre). La bondad supone, al igual que la espiración del Espíritu Santo, dos espirantes: la existencia (Padre) y el conocimiento del objeto (Hijo).

Pero este primer testimonio se complementa con el testimonio que ofrece la necesidad de conocer un Ser tal, que, sin esa noción, no sería posible para nosotros el conocimiento de los demás seres. Para tal efecto, Buenaventura, trayendo a colación la doble posibilidad de concebir el ser:

como ser diminuto (creado) y como ser completo (no creado), como ser imperfecto y como ser perfecto, 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 posterior y como ser anterior, como ser mudable y como ser inmutable, como ser simple y como ser compuesto¹⁹²,

y atendiendo el principio averroísta¹⁹³ *privationes et defectus nullatenus possint cognosci nisi per positiones*¹⁹⁴, deduce “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”¹⁹⁵.

En cuanto a las *proposiciones* se dice que el entendimiento las comprende cuando sabe con certeza que son *verdaderas*, siendo que la primera condición para obtener la certeza de la verdad de las proposiciones es la de una verdad inmutable que se conoce. Ahora bien, la verdad inmutable debe buscarse teniendo como referencia los tres modos de existencia distintos de las cosas: en sí mismas (material), en nuestro pensamiento que se las representa (especie) y en Dios que eternamente posee sus ideas (*arte aeterna*). Los seres materiales no siempre han existido y es propio de ellos desaparecer, de ahí que se les catalogue como accidentales y contingentes. Buscar por tanto una verdad inmutable en los seres materiales es condenarse a un fracaso cierto. Por tal razón Buenaventura ni siquiera hace mención de los seres materiales, pues es evidente que la experiencia sensible como tal no puede ofrecer al entendimiento humano materia alguna de verdad.

¹⁹² *Itin.* III, 3 (por imprecisiones en la traducción del texto castellano hemos realizado la traducción directa del texto latino).

¹⁹³ AVERROES, *De anima* III, 25.

¹⁹⁴ Traducción: en manera alguna pueden conocerse las negaciones y los defectos si no es por las afirmaciones.

¹⁹⁵ *Itin.* III, 3.

Buscar una verdad inmutable en las representaciones que nuestra mente se forma de las cosas es también buscar lo imposible. Nuestra facultad de conocer es inestable y tal inestabilidad excluye toda permanencia de certidumbre en nuestro espíritu. Incluso si se llegara a admitir una estabilidad de la inteligencia humana, que en realidad no existe, tampoco se lograría avanzar mucho. La verdad que se busca para afirmar la certeza de las proposiciones no es una verdad relativamente inmutable y por ello no se puede fundar sobre el principio de que para nosotros es inmutable. La inmutabilidad en sí debe ser absoluta y necesaria. Y si nosotros obtenemos por nuestra mente inmutabilidades que no perduran sino cuanto nosotros perduramos, ellas no tienen nada de verdades absolutas. La verdad que nosotros tenemos, considerada precisamente como nuestra, participa inevitablemente de las vicisitudes del sujeto particular que la soporta.

Lo que queda, descartadas las otras dos, es el la verdad del objeto en cuanto existe en la mente de Dios como idea eterna. Esta idea eterna Buenaventura la caracteriza como “luz que brilla de modo inmutable del todo, la cual es imposible sea creatura, sujeta a mudanzas”¹⁹⁶. Gracias a la idea eterna de las cosas, que nos es concedida “en aquella luz que *alumbraba a todo hombre que viene a este mundo*, la cual es *la luz verdadera y el Verbo que en el Principio estaba en Dios*”¹⁹⁷, podemos conocer con certeza la verdad de una proposición:

Si logramos lo cierto, logramos lo inmutable y necesario; pero como nuestro entendimiento es contingente, luego hay algo en nuestra mente de trascendente a nuestra misma mente; y como nada hay por encima de ella sino Dios y su verdad; luego ésta es la que se halla en nuestra mente, y necesariamente conocemos por medio de ella, ya que no por nosotros mismos¹⁹⁸.

Al llegar al *razonamiento* o *ilación*, teniendo en cuenta el grado de complejidad ascendente de los tres componentes de la virtud intelectual, podemos sostener que cada uno de ellos da razón de una de las personas de la Trinidad. El *término*, en tanto que no debe recurrir a algo distinto de sí para determinar su definición, es imagen de la *unidad* del Padre. La *proposición* viene a ser imagen del Hijo en tanto que, al igual que la verdad de una proposición está *referida* a la inmutabilidad de un objeto, así también el Hijo se halla en absoluta referencia al Padre, Principio inmutable de todo lo que es. El *razonamiento* o *ilación*, el más complejo de los tres en tanto que en él se ven *relacionados* tanto los

¹⁹⁶ *Iin.* III, 3.

¹⁹⁷ Cfr. *Juan* 1, 9.

¹⁹⁸ GILSON, Étienne, *La filosofía de San Buenaventura*, trad. FR. E. de Zudaire, OFM, Desclée de Brouwer, Buenos Aires, 1948, p. 374.

términos necesarios como contingentes, se manifiesta como imagen del Espíritu Santo y esto porque la tercera Persona se constituye como Principio de movimiento y relación.

Al examinar el *razonamiento* y pretender determinar, con toda verdad, la razón por la cual la conclusión se sigue necesariamente de las premisas, Buenaventura hace una primera aclaración que busca, ante todo, situarnos. Cuando el Santo Doctor afirma que la conclusión de una ilación se mantiene independientemente de la existencia o inexistencia de las cosas, lo que pretende comunicar es que al ser el razonamiento una operación lógica y por ende conceptual, su funcionamiento es completamente independiente de la condición espacio-temporal de los seres representados. El campo en el que nos estamos moviendo es el de las *ideas* presentes en el entendimiento. Ahora bien, tales ideas (términos) son independientes de la existencia (actual o formal) del ser en la materia, pues los seres materiales son contingentes y, al serlo, no pueden brindar nada de sí que permanezca y pueda constituirse por ello en ideas; de donde se sigue que si no hay ideas mucho menos hay ilaciones entre ellas. Tampoco de la existencia de las cosas únicamente en el alma puede derivarse la necesidad de la ilación. Concederle existencia a algo que es únicamente en el alma y no en la realidad, es concederle existencia a una ficción, y establecer relaciones entre cosas ficticias es un absurdo. Ahora bien, si la necesidad de la ilación no se puede afirmar ni en la mera materialidad de las cosas ni en su existencia únicamente en el alma, es necesario un tercer *lugar* en el cual tales términos se hallen, no solo presentes de manera absolutamente real, sino en el cual se relacionen mutua y necesariamente. Tal lugar para Buenaventura es el arte eterna, lugar donde los ejemplares de las cosas se hallan presentes y se mantienen en mutua relación.

La operación de la voluntad o *virtus electiva* se observa en la *deliberación* o *consejo*, en el *juicio* y en el *deseo*. El *consejo* consiste en buscar qué sea lo mejor entre dos cosas de las cuales se debe elegir una. Y el criterio para elegir lo mejor es la referencia a lo óptimo y, en clara referencia a Aristóteles¹⁹⁹, el acceso a lo óptimo consiste en el grado de semejanza con él; en consecuencia, “nadie sabe si una cosa es mejor que otra sin saber que se asemeja más a lo óptimo”²⁰⁰. Sentados estos presupuestos y en clara referencia a Agustín, que afirma:

Y en todos estos bienes que enumeré y otros mil que se pueden ver o imaginar, no podemos decir, si juzgamos según verdad, que uno es mejor que otro, si no tenemos impresa en nosotros la idea del bien, según el cual declaramos buena una cosa y la preferimos a otra²⁰¹,

¹⁹⁹ *Met.* IV, 2.

²⁰⁰ *Itin.* III, 4.

²⁰¹ *De Trin.* VIII, 3, 4.

Buenaventura hace notar que nadie sabe que una primera cosa es semejante a una segunda sin conocer necesariamente la segunda, “como que no sé si tal es semejante a Pedro sin saber y conocer quién es Pedro”²⁰²; luego en todo aquel que pregunta qué es lo mejor está impresa necesariamente la noción del Sumo Bien. Este indispensable conocimiento del Sumo Bien, desde el cual se va a establecer una jerarquía de bienes, pone en acción un razonamiento análogo a aquel que establece la prioridad de la noción del ser *perfecto* respecto de la cual se halla relativizada la del ser *imperfecto*. Así como es necesaria la afirmación del ser perfecto para poder reconocer al ser imperfecto, de la misma manera es necesario tener primero la noción del Sumo Bien frente al cual se determinan todos los demás bienes, permitiéndonos elegir el mejor entre ellos.

El *juicio* cierto de las cosas es posible gracias a la ley. Y como “nadie, en efecto, juzga con certeza en virtud de la ley si no está cierto no solo de que la ley es recta, sino también de que no debe juzgarla”²⁰³, para tener dicha certeza la mente *vuelve sobre sí misma* para examinarse o, como dice Buenaventura, juzgar de sí misma y lo que descubre es que tales leyes son infalibles e indudables para el entendimiento que las aprehende, indelebles en la memoria que las mantiene siempre como presentes, e irrefutables e incuestionables para el entendimiento que juzga²⁰⁴. Y como todas estas características de la ley, según la cual juzgamos, no son acordes con la falibilidad y contingencia de nuestra mente, es claro que ella es superior a nuestra mente y debe tener su origen en Aquel que la hizo. “Luego nuestra potencia deliberativa, cuando juzga y resuelve hasta el último análisis, viene a tocar en las leyes divinas”²⁰⁵.

El *deseo* consiste, ante todo, en aquello que sumamente mueve. Y sumamente mueve lo que sumamente es amado. Y aquello que se ama sumamente es ser feliz y ser feliz se consigue poseyendo lo óptimo y el fin último. Luego al deseo humano le apetece, en última instancia, el Sumo Bien o aquello que se ordena al Sumo Bien o lo que tiene apariencia de Sumo Bien, Y esa es la razón última de todo deseo humano, pues nada puede amar el ser humano si no es en razón del bien supremo.

Al culminar el examen de las operaciones en sí mismas se puede constatar cuán próxima está el alma a Dios y cómo la memoria es imagen de la eternidad (Padre), la inteligencia de la verdad (Hijo) y la voluntad de la suma bondad (Espíritu Santo)²⁰⁶; en otras palabras, el examen de las operaciones en sí mismas nos permite evidenciar la

²⁰² *Itin.* III, 4.

²⁰³ *Itin.* III, 4.

²⁰⁴ Cfr. *Itin.* II, 9.

²⁰⁵ *Itin.* III, 4.

²⁰⁶ Cfr. *Itin.* III, 4.

existencia de un indudable paralelismo de estructura entre el ser divino y el alma humana: unidad de esencia-mente, trinidad de Personas-potencias, a la vez que la unidad y consustancialidad entre sí. Sin embargo, existe en este nivel de reflexión la posibilidad de otra semejanza todavía más intensa deducida del referirnos, no ya a la conveniencia de estructura, sino, a la semejanza de dinamismo. El hombre es imagen de Dios no solo en virtud de que su estructura ontológica es semejante a la trinitaria; sino también, y sobre todo, en virtud de la *acción* de sus potencias. Este nuevo paso en la especulación es lo que Buenaventura lleva a cabo cuando considera el orden, el origen y la virtud de las potencias.

Al iniciar la reflexión en torno a las potencias del alma hicimos mención del para nada azaroso primer puesto de la memoria en el orden enunciativo y reflexivo de las mismas. Llegados a este punto podemos aducir la razón de tal ubicación. Por lo ya dicho de la memoria es claro para nosotros que ella trasciende el tiempo, pues en ella pasado, presente y futuro son pura actualidad en virtud del recuerdo, de la presencia y de la previsión. Por otra parte, sabemos que la memoria contiene los principios universales, no formados por ella misma, ni recibidos de los sentidos por abstracción, sino por comunicación directa de Dios; es decir, no elaborados ni aprendidos, sino innatos. Finalmente, conocemos que la memoria posee una luz inmutable para conocer las verdades inmutables, como presentes a sí misma. Por todo ello sabemos que la memoria, al ser depósito de ideas innatas venidas de Dios, tanto en su carácter de ideas simples como de principios o leyes, posee una radical capacidad de Dios y se constituye en punto de conexión con Él. En pocas palabras, la memoria se manifiesta de manera especial como *imagen* de la Trinidad:

A esta cumbre de la memoria retorna el hombre cuando quiere presenciar a Dios, ser iluminado, entrar en comunión con él. Toda la fuerza filosófica de Platón con su teoría de la anámnesis, todo el impulso místico de la trascendencia de Plotino y toda la especulación trinitaria de Agustín se acumulan en este término bonaventuriano, más denso de contenido que ningún otro en sus obras²⁰⁷.

Para entender la memoria en sentido bonaventuriano hay que olvidar tanto la comprensión que sobre la misma tienen Aristóteles y Tomás, como las nociones de memoria psicológica o didáctica. La memoria no es algo subsiguiente a la operación del entendimiento o de la voluntad, sino que es algo previo, la fuente y la posibilidad de ambas actividades. Recordemos que Buenaventura se inscribe dentro de la tradición del pensamiento donde no se conoce para recordar después, sino que se recuerda primero para

²⁰⁷ GONZALEZ DE CARDEDAL, Olegario, *Misterio trinitario y existencia humana*, Ediciones Rialp, Madrid, 1965, p. 589.

después conocer²⁰⁸. Gonzalez de Cardedal nos ofrece una bella descripción de la memoria que nos ayuda a comprender la manera como la entiende Buenaventura y, por ende, su lugar privilegiado en el orden de las potencias:

Ella es la facultad más misteriosa del ser humano. Es el suelo conocido donde el hombre comulga ópticamente a Dios, del que brota como de fuente todo el resto de actividades humanas. Es lo divino en el hombre: presencia, recuerdo cerial de Dios. Punto de convergencia entre nuestro ser, que mana de Dios, y nuestras actividades todas, que de ella brotan y a ella retornan...todo pensar nace de ella y a ella vuelve. La memoria es la percepción actual, captación ininterrumpida de Dios. Solar divino en el hombre, base de toda divinización posterior, que de algún modo está ya por ella exigida y en ella entrañada²⁰⁹.

Según Buenaventura de la *actividad* de la memoria nace la inteligencia como prole suya y esto porque la semejanza (idea innata de las cosas) presente en la memoria, al reverberar en el ápice del entendimiento, hace que se profiera el verbo mental o *verbum conceptum* (verbo concebido); y de la memoria y de la inteligencia se exhala el amor como nexo de entrambas. “Estas tres cosas (mente generadora, verbo, inteligencia) guardan correspondencia con la memoria, la inteligencia y la voluntad, potencias que son consustanciales, coiguales y coetáneas”²¹⁰.

Este dinamismo de las potencias del alma, que tiene su inicio en la actividad de la memoria, es para Buenaventura una clara imagen de la Trinidad. En efecto, en primer lugar, que la memoria no sea posterior a ninguna otra operación del alma (entendimiento y voluntad) sino que las antecede y posibilita, da razón, como imagen, de la fontalidad, origen e innascibilidad que el Padre tiene respecto de las otras dos Personas. En segundo lugar, el que la inteligencia nazca de la memoria –y esto porque la semejanza, presente en la memoria, reverbera en el ápice del entendimiento profiriendo el *verbo mental*–, da razón del Verbo engendrado; pues el Padre, al conocerse a sí, pone ante sí algo semejante a sí, aunque, como salido de Él, es diferente a sí: el Verbo. Finalmente la exhalación de amor entre la memoria y la inteligencia da razón del Amor espirado entre el Padre y el Hijo; amor que viene a producir, no por producción esencial ni accidental, sino por producción personal, al Espíritu Santo.

Si nos fijamos con algún detenimiento en el *dinamismo* de ambas trinitades (Padre-Hijo-Espíritu Santo; memoria-entendimiento-voluntad) podemos constatar que un rasgo

²⁰⁸ “Por la segunda retención se ve que la memoria está posibilitada para ser informada no solo del exterior por los fantasmas, sino también de arriba, recibiendo las formas simples que no pueden entrar por las puertas de los sentidos ni por las representaciones de objetos sensibles” (*Itin.* III, 2).

²⁰⁹ GONZALEZ DE CARDEDAL, Olegario, *Misterio trinitario y existencia humana*, Ediciones Rialp, Madrid, 1965, p.588.

²¹⁰ *Itin.* III, 5.

común a las dos es que su actividad no versa sobre objetos exteriores a sí mismas, sino que, en círculo cerrado, brota de ellas mismas y a ellas retorna en ininterrumpido proceso. Lo mismo que el Padre es ya seminalmente toda la Trinidad, así la memoria contiene las otras potencias y toda su actividad. La memoria no debe buscar su objeto fuera de sí, sino en sí misma y lo que en su interior reluce es la imagen de la beatísima Trinidad. Consecuentemente el alma *es imagen* cuando tiene a Dios por objeto de su conocimiento y de su amor, es decir, como fin propio; incluso cuando se tiene por fin a sí misma, pues si con rectitud entra en sí misma, termina descubriendo que es *imagen* de Dios. Como afirma Buenaventura, “con que por ti mismo puedes ver la verdad que te enseña, con que las concupiscencias e imaginaciones no te lo impidan interponiéndose como niebla entre ti y el rayo de la verdad”²¹¹.

Habíamos mencionado que este tercer grado del ascenso tiene como propósito permitirle *redescubrir*, a aquel que ya ha empezado el camino, su ser imagen de Dios, imagen que halla impresa en sus potencias naturales. Este redescubrir manifiesta que la imagen se ha desvanecido, pero no desaparecido, ha *dejado de ser* evidente, pero no por ello se ha perdido por completo. Para Buenaventura la imagen que somos radicalmente en la memoria, y que tenemos que llegar a ser en todo nuestro ser, es la tarea a realizar por las otras dos facultades; primero como un ejercicio del entendimiento mediante la mera especulación, y luego por la voluntad, particularmente en el ápice de la mente, lugar donde se prescinde por completo de la actividad del entendimiento y nos unimos a la Trinidad por un ejercicio puro del afecto. Para Buenaventura *se es imagen*, aunque desvanecida, para *llegar a ser imagen*, es decir, para configurarnos con Dios y vivir de Él por conocimiento y amor. Ser *imagen como imagen* es algo que debe seguirse con natural necesidad, como a la memoria se sigue, con natural necesidad, el entendimiento y la voluntad, y al Padre siguen el Hijo y el Espíritu Santo. Respecto a este punto afirma Agustín:

Y cuando escribe (San Pablo): *Somos transformados en la imagen*, es decir, en la imagen de Dios, que él llama la misma, esto es, la que nosotros vemos como en un espejo, pues esta imagen, según afirma en otro lugar, es imagen de Dios... *Somos transformados*, dice; es decir, cambiados de una forma en otra, pasando de una forma incolora a otra resplandeciente; pues, aunque borrosa, es imagen de Dios, y por esto mismo su gloria; forma según la cual hemos sido creados los hombres, en todo superiores a los demás animales²¹².

²¹¹ *Itin.* III, 4.

²¹² *De Trin.* XV, 8, 14.

Esta cita del *De Trinitate*, inspirada en Pablo²¹³ e inspiradora a su vez de la reflexión bonaventuriana, nos permite comprender que la imagen en la que nos trasformamos no es distinta de aquella que, por las potencias de nuestra alma como por espejos, descubrimos de la Trinidad. Esto nos hace ver, en primer lugar, que no hay necesidad de intermediario alguno ajeno a la propia alma, ni camino distinto al de la introspección y, en segundo lugar, que más que ser imágenes lo importante es *ser imagen como imagen*, es decir, conformarnos *voluntaria y conscientemente* a aquella *imagen* de Dios que las potencias del alma, como espejos, nos reflejan; transformarnos en aquello que nuestras potencias ‘espejean’, y aunque aún no lo reconocemos, lo hemos sido en nuestra condición original y lo podemos llegar a reconocer. Para Buenaventura es claro que el único ser capacitado para ello es el hombre, pues, a diferencia de los animales, solo él puede, de manera consciente y voluntaria, volver sobre sí (reflexionar). El *como* da razón de la tarea que le corresponde al hombre, tarea que hemos denominado *redescubrir* en sí (por sus potencias) la imagen que es de Dios por medio del ejercicio de la especulación. Si el hombre cumple su tarea, aquello que le corresponde, se encuentra preparado para recibir los dones gratuitos que le vienen de Dios y lo constituyen en semejanza suya, en palabras de Agustín, se hace *capax Dei*.

En el ejercicio especulativo que el alma realiza para descubrirse como imagen de la Trinidad son de gran utilidad las luces de la ciencia, “luces que la perfeccionan e informan y representan la beatísima Trinidad de tres maneras”²¹⁴. Ya hemos encontrado en el *Itinerarium* (I, 13) la concepción de un Dios que asegura a sus creaturas el ser, el vivir y el inteligir y por ello se constituye, respecto de ellas, como *causa essendi, ratio intellegendi y ordo vivendi*. Hicimos también mención de que esta triple comprensión causal es heredada por Buenaventura de Agustín²¹⁵. Ahora bien, al considerar la ciencia Buenaventura relaciona estos tres aspectos de la causalidad divina con las tres partes de la filosofía que, como ciencia, ayuda al alma a descubrirse como imagen de Dios. La división de la filosofía en tres partes²¹⁶, clásica desde Platón y el Estoicismo, fue recibida por Buenaventura de Agustín: “Platón divide la filosofía en tres partes: la moral, que tiene sobre todo relación

²¹³ *Nos autem revelata facie gloriam Domini speculantes, in eandem imaginem transformamur de gloria in gloriam, tamquam a Domini Spiritu* (II Cor. 3, 18). Traducción (1): nosotros a cara descubierta contemplamos la gloria del Señor como en un espejo, y nos transformamos en la misma imagen de gloria en gloria, como por el Espíritu del Señor. Traducción (2): mas todos nosotros, que con el rostro descubierto reflejamos como en un espejo la gloria del Señor, nos vamos transformando en esa misma imagen cada vez más gloriosa, así es como actúa el Señor, que es Espíritu (Biblia de Jerusalén).

²¹⁴ *Itin.* III, 6.

²¹⁵ Cfr. *De lib. arb.* II, 3, 7.

²¹⁶ Para ampliar el tema sobre la filosofía y sus partes, cfr. OROMI, Miguel, OFM, “filosofía ejemplarista de San Buenaventura”, en *Obras de San Buenaventura*, edición bilingüe, Tomo, BAC, Madrid, 1945, pp. 19-38.

con la acción; la física, que se vincula a la especulación; la filosofía racional, que distingue la verdad de lo falso”²¹⁷.

Así la filosofía natural o física trata de la causa del existir (*causa essendi*) y por ello es imagen de la potencia del Padre. La filosofía racional, que trata de la capacidad de entender (*ratio intellegendi*), es imagen de la sabiduría del Verbo. La filosofía moral, que tiene relación con el modo de vivir (*ordo vivendi*), es imagen de la bondad del Espíritu Santo. Cada una de estas tres partes de la filosofía puede a su vez ser dividida ternariamente, permitiendo contemplar en ellas la imagen de la Trinidad. Por razones de brevedad no nos detendremos en cada una, baste enunciarlas siguiendo el mismo orden contemplado por Buenaventura, que en este punto intercambia la mención del vivir y del entender, en razón de que se está ajustando a la división canónica de la filosofía.

La filosofía natural se divide en metafísica, –la cual versa sobre la esencia de las cosas–, matemática, –que se ocupa de los números y figuras– y la física –cuyo quehacer se centra en las virtudes y operaciones difusivas–. La primera nos conduce al primer Principio, que es el Padre; la segunda a la imagen, que es el Hijo; la tercera al don, que es el Espíritu Santo. La filosofía racional se divide en gramática, lógica y retórica. La primera hace a los hombres capaces de expresarse y tal *expresión* es imagen del Padre; la segunda los hace agudos para argüir y tal agudeza del entendimiento es imagen del Hijo, sabiduría del Padre; la tercera los hace aptos para mover o persuadir y ello es imagen del Espíritu Santo, que es principio de todo movimiento. Finalmente la filosofía moral se divide en monástica, doméstica y política. De ahí que el gobierno de los hombres que buscan la mayor perfección obedeciendo la ley que viene de Dios sea imagen de la innascibilidad del primer Principio; la ley que rige la vida familiar es, por su parte, imagen de la familiaridad del Hijo con el Padre; y la ley que rige la convivencia humana es imagen de la liberalidad del Espíritu Santo el cual busca el bien para todos.

Todas estas ciencias tienen sus reglas ciertas e infalibles que, como ya lo hemos dicho, al no poder constituirse como tales en razón de la cosas mismas –a las cuales rigen– ni por la mente –pues por ellas la mente juzga, mas no las juzga–, es necesario que como luces y rayos descendan desde la ley eterna a nuestra mente. De esta manera nuestra mente, irradiada y bañada en tantos esplendores, puede ser conducida por la consideración de sí misma a la contemplación de aquella luz eterna²¹⁸. Si bien al final de *Itin.* II, 13 Buenaventura eleva una acción de gracias a Dios por Jesucristo, pues ha sido Él quien nos trasladó de las tinieblas a su luz admirable, en tal caso esa luz es representación de *Dios*.

²¹⁷ *De civ. Dei.* VIII, 4.

²¹⁸ Cfr. *Itin.* III, 7.

Los vestigios nos permiten reconocer, dentro del camino ascensional del *Itinerarium*, a Dios y no todavía a la Trinidad. Por los vestigios podemos contemplar las propiedades comunes de las Personas y no las correspondientes a cada cual.

Ahora bien, aquella *luz eterna* que podemos contemplar no es otra que aquella “en la cual resplandece, por cierto, la imagen de la beatísima Trinidad”²¹⁹. Si bien ya habíamos empezado a ser iluminados, saliendo de la tiniebla en la que nos hallábamos sumidos por la caída, este grado de iluminación es todavía mayor, pues nos permite contemplar *por* nuestra alma, como por espejo, no ya a Dios sino a la Trinidad, imagen más conforme al ser mismo de Dios. Este avance comprensivo de Dios es supremamente significativo en la búsqueda que estamos realizando, pues si bien el hombre, como imagen y semejanza de Dios, no logra ser lo que es sino en referencia al ser de Dios, al lograr comprenderlo como Trinidad él mismo se comprende como siendo ternariamente y en tal ternariedad descubre una serie de rasgos que dan noticia más precisa de lo que él mismo es. No es por ello extraño que “la irradiación y consideración de semejante luz”²²⁰, causen en el hombre una inmensa admiración al descubrir, con un poco de mayor claridad, su propio misterio.

2.2.2. Cuarto grado del *Itinerarium*: de *speculatione Dei in sua imagine donis gratuitis reformati*

Porque no solamente es posible contemplar al primer Principio “pasando por nosotros”²²¹ o, como afirma *Itin.* II, 13, al “entrar de nuevo en el espejo de nuestra alma, en el que relucen las perfecciones divinas”, sino que también es posible contemplarlo quedando *en* nosotros, y como este segundo modo viene a ser más excelente que el primero, es por ello que la contemplación de Dios *en* nuestra alma se constituye como el cuarto *gradus ascensionis*. Este nuevo grado, que solo tiene lugar en el hombre y en el ángel, viene a ser el más intenso grado de asimilación posible entre el ser creado y su ejemplar, en cuanto se refiere a Él no ya como causa (así sean vestigios), ni como objeto de conocimiento y fin último (así sean imágenes), sino como *don personal*, es decir, como presencia trinitaria *inhabitante*. Este máximo grado de asimilación posible recibe el nombre de *semejanza* y aunque el término no aparece de manera explícita en el capítulo, consideramos que es el más apropiado para designar el estado alcanzado por el alma tras el proceso de *jerarquización*.

²¹⁹ *Itin.* III, 1.

²²⁰ *Itin.* III, 7.

²²¹ *Itin.* IV, 1.

Buenaventura define la semejanza divina como *surgiendo* de la imagen, como un perfeccionamiento o intensificación de aquella. Frente a este problema hay quienes se inclinan a creer que el hombre ha sido creado por la Trinidad a su *imagen* en el orden natural y que ésta se convierte en el soporte necesario e imprescindible de una condición sobrenatural que, como semejanza, no puede darse sin aquella (la imagen)²²². No es nuestro interés detenernos en la distinción entre naturaleza y sobrenaturaleza y la relación que pueda existir entre ellas; hacerlo nos terminaría alejando de la cuestión que nos interesa. Pero es evidente que, en el *Itinerarium*, Buenaventura parte de la consideración de la imagen para llegar a la semejanza. La manera como lo hace es bastante particular, pues, valiéndose de una nueva estructura ternaria, el Santo Doctor parte de una consideración *intencional* del alma como imagen (primer término), para llegar al alma jerarquizada –alma *semejante* a las jerarquías angélicas– (tercer término), alcanzando tal fin gracias al proceso mismo de jerarquización en el que Cristo es *puerta* (término *medio*).

Al hablar de una consideración *intencional* lo que pretendemos decir es que Buenaventura se ocupa del *alma como imagen* con un propósito bien determinado y no de una forma desprevenida y azarosa: no es posible contemplar el alma ya jerarquizada sin partir del alma encorvada. Es nuestra misma condición caída el necesario punto de partida para llegar al máximo grado de asimilación al ejemplar. De ahí la forma como el Santo Doctor aborda la imagen –que no deja de sorprender al traer de nuevo al escenario los estragos que la caída le ha causado al alma–. Buenaventura manifiesta un sentimiento de extrañamiento al no comprender por qué, luego de haber evidenciado cuán cerca está Dios de nuestra alma, son muy pocos los que se ocupan de especular *en sí* mismos al primer Principio. La razón, según el Doctor franciscano, es obvia y consiste en que nuestra alma con sus potencias, aquella que claramente en *Itin. III, per speculum* nos permitió ver la *imagen* de Dios al entrar en nosotros, por la caída se encuentra encorvada, oscurecida y dispersa.

Es de suma importancia la descripción que Buenaventura hace de la *manera* como cada potencia da razón del encorvamiento del alma, pues en contraste con estas maneras, luego de la jerarquización –muy particularmente de los *excesos mentales*– se puede constatar cómo, por los dones gratuitos, el alma *es purificada, iluminada y perfeccionada*

²²² Cfr. GONZALEZ DE CARDEDAL, Olegario, *Misterio trinitario y existencia humana*, Ediciones Rialp, Madrid, 1965, pp. 598-599; CHAVERO BLANCO, Francisco de Asís, OFM, “Imago creationis, Imago recreationis, para una teología y antropología de la imagen de Dios en San Buenaventura”, en *Carthaginensia*, Revista semestral de Estudios e Investigación publicada por el Instituto Teológico de Murcia, OFM, Vol. IX, Número 15-16, Enero-Diciembre 1993, pp. 79-149.

de cada uno de los males que la aquejan hallándose así del todo *ordenada*. En primer lugar el alma, luego de la caída, se encuentra *distraída y dispersa* y por tal razón no entra en sí misma por la memoria. En segundo lugar, obnubilada (entenebrecida) con los fantasmas de la imaginación, el alma no regresa a sí misma por la inteligencia. Finalmente, al estar el alma *seducida por las concupiscencias*, no vuelve a sí misma por el deseo (voluntad) de la *suavidad interior* ni por el de la *alegría espiritual*.

En este estado de entera postración, mas no de destrucción, en la que la naturaleza humana se halla sumida luego de la caída, no solo se experimenta, por parte del hombre, la impotencia para ofrecer a Dios una satisfacción adecuada, sino que incluso se encuentra totalmente impotente para levantarse²²³. Para levantar el alma y curarla de su obcecación el Verbo, “*lleno de gracia y de Verdad*”²²⁴, tomando la forma humana en Cristo, se constituyó en escala, reparando la primera escala que había sido rota en Adán²²⁵. Aunque el recorrido efectuado en *Itin. III* permitió, en cierta manera, una salida de las tinieblas que obnubilan el entendimiento al permitirnos descubrir, mediante un intenso ejercicio especulativo, a Dios pasando por nuestro interior, Buenaventura advierte que, “por muy iluminado que uno esté por la luz de la razón natural y de la ciencia adquirida”²²⁶ (filosofía), no puede *entrar en sí* para *gozarse* en el Señor si no es por medio de Cristo. Este nuevo término (‘gozo’) da razón del *paso* del ejercicio especulativo propio de la inteligencia, al ejercicio del afecto relacionado con la voluntad. En lo que sigue del ascenso será esta potencia del alma la que prevalecerá en virtud de que la suavidad y alegría espiritual, en otras palabras, la *fruición* generadora del *gozo*, más que ser fruto de la especulación es un *don* que al ser deseado se recibe:

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 intelectual²²⁷.

Es de gran importancia determinar el *lugar* asignado a Cristo dentro de la estructura ternaria antes enunciada, pues al hallarse justo en el medio se convierte en lugar de paso obligatorio e imprescindible. No olvidemos además que nos hallamos en el cuarto capítulo del *Itinerarium* y que, al estar esta obra constituida por siete capítulos, el capítulo cuarto viene a ser el medio, el lugar de tránsito entre la contemplación de Dios por el mundo y en

²²³ Cfr. *Salmo* 40, 9; *Isaías* 24, 20.

²²⁴ *Itin. I*, 7.

²²⁵ Cfr. *Itin. IV*, 2.

²²⁶ *Itin. IV*, 2.

²²⁷ *Itin. IV*, 3.

el mundo y por nosotros mismos, hacia la contemplación de Dios en sí mismo. No nos es entonces extraño que justo en el centro del recorrido la figura de Cristo adquiriera un papel preponderante y que en tal función pueda ser denominado *mediador*. No obstante la profunda significación que tiene para Buenaventura el término *mediator* aplicado a la segunda Persona de la Trinidad, no lo llama inmediatamente así en este lugar del *Itinerarium*. A Cristo, en clara alusión al texto de *Juan 10, 9*, lo llama *puerta* de paso para *entrar en sí*²²⁸. Ahora bien, es claro que *puerta* viene a ser sinónimo de *mediator*:

Mas a esta puerta no nos acercamos sino creyéndole, esperándole y amándole. Por lo tanto, si queremos entrar de nuevo en la fruición de la Verdad, como en otro paraíso, es necesario que ingresemos mediante la fe, la esperanza y la caridad del mediador entre Dios y los hombres, Cristo Jesús, quien viene a ser el árbol de la vida plantado en medio del paraíso²²⁹.

El numeral tres del capítulo cuarto, uno de los más bellos del *Itinerarium*, describe el proceso de jerarquización del alma, proceso que de nuevo es ternario. En primer lugar nuestra alma, que según la primera institución de la naturaleza fue creada hábil para la quietud de la contemplación y puesta por Dios en el jardín de las delicias, pero que por apartarse de la verdadera luz al bien conmutable se halla cegada y encorvada²³⁰, “ha de revestirse de las tres virtudes teologales que la purifican, iluminan y perfeccionan”²³¹. Como ya habíamos dicho, el punto de partida para la jerarquización del alma es precisamente aquel en que el alma se encuentra tendida. El alma infectada²³², tanto en su mente con la ignorancia como en la carne con la concupiscencia, al creer, esperar y amar a Jesucristo “que es el Verbo encarnado, increado e inspirado, esto es, camino, verdad y vida”²³³, recupera los sentidos espirituales, viniéndose a constituir esta recuperación en la segunda condición dentro del proceso de jerarquización.

Al afirmar que por las virtudes teologales el alma recupera los sentidos espirituales que el pecado había borrado, no deseamos afirmar que, por esta recuperación, el alma vaya a verse dotada de órganos nuevos y suplementarios, ni de dones agregados a aquellos que ya conocemos. Los sentidos espirituales son “frutos”, esto es, como su nombre mismo lo indica, el complemento, el estado de perfección de los *habitus* anteriores de la gracia que el alma ya posee. Al comprobar que la gracia nos ha devuelto nuestros sentidos espirituales,

²²⁸ Cfr. *Itin.* IV, 2.

²²⁹ *Itin.* IV, 2.

²³⁰ Cfr. *Itin.* I, 7.

²³¹ *Itin.* IV, 3.

²³² *Infectio*: generalmente, tratándose de los efectos del pecado original, *infección* es una palabra sinónima de corrupción (Cfr. “Lexicón bonaventuriano” en *Obras de San Buenaventura*, tomo II, BAC, Madrid, 1946, p. 828.).

²³³ *Itin.* IV, 3.

comprobamos simplemente la presencia en nosotros de conocimientos superiores y de goces espirituales trascendentes, en una palabra, de todas las perfecciones que se derivan naturalmente de la infusión de la gracia en un alma dócil a su acción.

Así, el alma al creer por la fe que Cristo es Verbo *increado*, palabra y esplendor del Padre, recupera el *oído* y la *vista* espiritual. El oído para recibir las Palabras de Cristo y la vista para mirar con atención los esplendores de su luz. Tanto el ejercicio de la escucha como el del mirar están relacionados con la potencia del entendimiento que busca la verdad. El alma, al suspirar por recibir al Verbo *inspirado*, recupera, mediante el deseo y el afecto el olfato espiritual. Este deseo y este afecto dan razón de la potencia volitiva la cual anhela hallar el *camino* que la conduzca hasta la fruición de la Verdad. Cuando por la caridad el alma abraza al Verbo *encarnado*, recibiendo directamente de Dios la razón de su más profundo gozo (delectación) y pasándose a Él por el amor extático, recupera entonces el gusto y el tacto, hallando en tal sentir y gustar la plenitud de su *vida*. De esta manera el alma *purificada* por la fe reorienta hacia la verdadera luz los sentidos, apegados hasta entonces al mundo material; *iluminada* por la esperanza endereza su afecto, el cual no anhela ya las cosas de este mundo sino al Sumo Bien en el cual intuye que se halla su entera complacencia; *perfeccionada* por la caridad, prescinde de todo ejercicio intelectual y, sumida en entera pasividad, solo de Él recibe la delectación y a Él se *pasa* por un ejercicio puro de amor unitivo que le viene de arriba como don:

En este grado, reparados ya los sentidos interiores para ver al sumamente hermoso, oír al sumamente armonioso, oler al sumamente odorífero, gustar al sumamente suave y asir al sumamente deleitoso, queda el alma dispuesta para los *excesos mentales*, y esto por la devoción, por la admiración y por la exultación, las cuales corresponden a las tres exclamaciones que se hacen en el *Cantar de los cantares*²³⁴.

Estos *excesos mentales* vienen a constituirse como la tercera condición en el proceso de jerarquización del alma y, además, como el culmen de la misma. El sentido de tales excesos no puede comprenderse si no es en relación con la *imagen*, como primer término con el cual Buenaventura empezó su reflexión sobre la semejanza. Recordemos, en primer lugar, que el alma que se encuentra *dispersa* no es capaz de entrar en sí misma por la memoria. Ahora bien, el primer exceso, aquel que nace de la *abundancia de la devoción*, transforma el alma en “*una columnita de humo, formada de perfumes de mirra e incienso*”²³⁵. Frente a la dispersión del alma encorvada hacia las cosas de la tierra, distraída

²³⁴ *Iin.* IV, 3.

²³⁵ ¿Qué es eso que sube del desierto, parecido a columna de humo, sahumado de mirra y de incienso, de polvo de aromas exóticos? (*Cantar de los cantares*, 3, 6).

en la multiplicidad que no la deja ver en razón de su *curiositas* la contingencia de aquellos bienes conmutables²³⁶, aparece la derechura y unidad de la columnita de humo que no se arrastra por tierra sino que asciende hasta el *Creador* de todos los bienes.

En segundo lugar, el alma, sumida en las tinieblas por los fantasmas de la imaginación, no puede regresar a sí por la inteligencia. El segundo exceso, aquel que consiste en la *excelencia de la admiración*, por la cual se hace el alma como la aurora, la luna y el sol²³⁷, según el progresivo crecimiento de las iluminaciones, que lleva al alma a la suspensión de sus actividades, provenientes de la contemplación del esposo²³⁸. Ante un alma entenebrecida e infectada con la ignorancia de la mente²³⁹, aparecen las divinas progresiones de la Sabiduría, posibles gracias a “aquella luz que *alumbra a todo hombre que viene a este mundo*, la cual es *luz verdadera y el Verbo que en el principio estaba en Dios*”²⁴⁰. Finalmente, el alma, seducida por las concupiscencias, no vuelve a sí por el deseo de la suavidad interior ni por el de la alegría espiritual. El tercer exceso, el de la *sobreabundancia de la exultación*, “hace al alma *rebosar de las delicias* de delectación suavísima, *apoyada del todo sobre su amado*”²⁴¹. Del deseo que arrastra tras bienes pasajeros, conmensurables y exteriores se pasa a la sobreabundancia de la suavidad sentida y gustada en el Espíritu que todo lo completa y lo lleva a su perfección, que todo lo colma y sacia.

Una vez lo anterior se ha alcanzado, “nuestro espíritu se hace jerárquico para subir arriba, hallándose como se halla conforme con la Jerusalén celestial”²⁴². Pero nuestro espíritu no se hace conforme a la Jerusalén celeste si ésta no *baja* primero “al corazón por la gracia”²⁴³. Tal descenso está representado por la reforma del alma, es decir, por la labor purgativa, iluminativa y perfeccionadora llevada a cabo por las virtudes teologales, las delectaciones de los sentidos espirituales y las suspensiones extáticas. Este *descenso de la Jerusalén celestial*, sinónimo de *jerarquización del alma*, hace que nuestro espíritu quede

²³⁶ Cfr. *Itin.* I, 7.

²³⁷ ¿Quién es esta que asoma como el alba,
hermosa como la luna,
refulgente como el sol...? (*Cantar de los cantares*, 6, 10).

²³⁸ Cfr. *Itin.* IV, 3. Por imprecisiones en la traducción del texto introducimos algunas modificaciones.

²³⁹ *Itin.* I, 7.

²⁴⁰ *Itin.* III, 3.

²⁴¹ *Itin.* IV, 3. ¿Quién es esta que sube del desierto,
apoyada en su amado? (*Cantar de los cantares*, 8, 5).

²⁴² *Itin.* IV, 4.

²⁴³ *Itin.* IV, 4.

“adornado con los grados de los nueve órdenes”²⁴⁴. Dionisio Areopagita en *La jerarquía celeste* sostiene que

cada inteligencia, celeste o humana, tiene su propio conjunto de primeros, medios e ínfimos órdenes y poderes, que manifiestan, en proporción a sus capacidades, la facultad de elevarse, como queda dicho, en la medida de las elevaciones jerárquicas de cada cual²⁴⁵.

Inspirado en esta afirmación, Buenaventura agrupa los nueve actos del alma humana en el siguiente orden jerárquico triádico: según la naturaleza –anunciar, dictar y conducir–; según la industria –ordenar, corroborar, imperar– y según la gracia –recibir, revelar y ungir–. Pero, además, Buenaventura sostiene que este orden contemplado en el alma humana *corresponde* a los nueve órdenes angélicos o, mejor, existe una semejanza entre el alma humana jerarquizada y la jerarquía angélica.

Una vez se ha realizado el movimiento de descenso de la Jerusalén celestial y, por tal descenso, se ha llevado a cabo la jerarquización con la consecuente gradación (ordenación) del alma, ésta, “entrando en sí misma, entra en la Jerusalén de arriba, donde, al considerar los órdenes de ángeles, ve en ellos a Dios, que, habitando en ellos mismos, obra todas sus operaciones”²⁴⁶. De nuevo Buenaventura se inspira en Dionisio Areopagita el cual afirma:

Cada uno de los órdenes es portador de revelaciones y noticias de los órdenes que preceden. El primero lo transmite de Dios directamente, mientras que los otros, conforme a su posición, lo comunican según lo reciben de sus anteriores a quienes Dios se lo inspiró. Porque la armonía supraesencial del universo ha mirado providencialmente sobre todos los seres dotados de razón e inteligencia a fin de que sean rectamente dirigidos y santamente elevados²⁴⁷.

Si el alma al entrar en sí misma se descubre como semejante al orden angélico y el orden angélico nos permite *ver* a Dios el cual habita y opera en él, se sigue que, al contemplar en nuestra alma, reformada por los dones gratuitos, el orden angélico, aquel a quien contemplamos, de una manera semejante a como lo hacen los ángeles, es a Dios mismo en su habitación y operación:

“Dios, como caridad, ama en los serafines; como verdad, conoce en los querubines; como equidad, se sienta en los tronos; señorea en las dominaciones como majestad, rige en los principados como principio, defiende en las potestades como salvación, en las virtudes obra como fortaleza, en los arcángeles revela como luz y en los ángeles asiste como piedad”. Ordenes de ángeles donde Dios *es visto todo en todos* por la

²⁴⁴ *Itin.* IV, 4.

²⁴⁵ *CH*, X, 3.

²⁴⁶ *Itin.* IV, 4.

²⁴⁷ *CH*, X, 2.

contemplación del mismo Dios en las almas, en las que habita mediante los dones de su afluentísima caridad²⁴⁸.

De manera semejante a como en la labor especulativa del alma que busca a Dios pasando por sí misma la filosofía es de gran utilidad, en el caso del alma que especula a Dios *en sí misma* viene a ser de gran ayuda la consideración de la Sagrada Escritura. Y esto porque la Sagrada Escritura trata principalmente de lo concerniente a las *obras de la reparación*, y como tales obras se llevan a cabo por medio de la fe, la esperanza y la caridad, de ellas trata la Escritura con un énfasis especial en la caridad. La caridad para Buenaventura, y en esto es deudor de Pablo²⁴⁹ y del Evangelio, se constituye como *el fin de los preceptos* y la *plenitud de la ley y los profetas*, pues en los preceptos del amor a Dios y del amor al prójimo ambas –la ley y los profetas– son llevadas a la perfección. Estos dos preceptos, culmen de la ley y de los anuncios proféticos, se hacen visibles en la Persona de Jesucristo, Esposo de la Iglesia, “quien es a un tiempo Dios y prójimo, Señor y hermano, Rey y amigo, Verbo increado y encarnado, nuestro formador y reformador siendo como es el *alfa* y la *omega*”²⁵⁰. Esta labor de mediador que le confiere su doble condición amorosa constituye a Jesucristo como “supremo jerarca que purifica, ilumina y perfecciona a su esposa, que es toda la Iglesia y cada una de las almas santas”²⁵¹.

Y si Cristo, en su doble condición de divinidad y humanidad, encarna los dos preceptos que condensan la totalidad de la ley y los profetas, es de Cristo, supremo jerarca, en su triple labor purificadora, iluminadora y perfeccionadora, de quien la Sagrada Escritura da cuenta,

y esto, según las tres leyes que en ellas se nos comunican, a saber: la ley de la naturaleza, la de la Escritura y la de la gracia, o mejor, según sus tres leyes principales, como son la ley mosaica, que purifica; la revelación profética, que ilustra y la doctrina evangélica, que perfecciona; o mucho mejor aún: según sus sentidos espirituales, que son tres: el tropológico, que purifica para vivir honestamente; el alegórico, que ilumina para entender claramente y el anagógico, que perfecciona mediante los excesos mentales y perfecciones suavísimas de la sabiduría, según las tres virtudes teologales mencionadas, y los sentidos espirituales ya reformados, y los tres excesos predichos, y los actos jerárquicos del alma, por los cuales regresa nuestra alma a su interior para allí especular a Dios *entre los esplendores de sus santos*; y en ellos, como en lechos, *dormir en paz y reposar*, mientras conjura el esposo que no la despierten hasta que por su voluntad lo quiera²⁵².

²⁴⁸ *Iin.* IV, 4.

²⁴⁹ Cfr. *I Cor.* 15, 28; *I Tim.* 1, 5.

²⁵⁰ *Iin.* IV, 5.

²⁵¹ *Iin.* IV, 5.

²⁵² *Iin.* IV, 6 (por imprecisiones en la traducción a texto castellano introducimos algunas modificaciones).

Y así como en el Serafín alado, contemplado por Isaías²⁵³, las *dos* alas del *medio* estaban extendidas para volar, de manera semejante los *dos* grados representados en los capítulos tres y cuatro del *Itinerarium*, como grados *intermedios*, nos permiten contemplar a Dios dentro de nosotros como en espejos. El primero de estos grados, sirviéndose de las potencias naturales del alma racional, de sus operaciones, hábitos y hábitos científicos, nos lleva como de la mano a las perfecciones divinas. El segundo, por medio de estas mismas potencias del alma, reformadas por los hábitos gratuitos, por los sentidos espirituales y por los excesos mentales, nos conduce a la contemplación de la Jerusalén celestial.

Llegados a este nivel, Buenaventura hace explícito el grado de iluminación que se ha alcanzado y cuál es la consiguiente transformación del alma, transformación que da cuenta del progresivo *asemejarnos* al divino ejemplar y, por consiguiente, del verdadero *rostro* del hombre hecho a imagen y semejanza de la Trinidad divina:

Repleta nuestra alma de todas estas luces intelectuales, es habitada por la divina sabiduría como casa de Dios, quedándose constituida en hija, esposa y amiga de Dios; en miembro hermana y coheredera de Cristo, que es su cabeza; en templo, sobre todo, del Espíritu Santo, el cual está fundado por la fe, levantado por la esperanza y consagrado a Dios por la santidad del alma y cuerpo²⁵⁴.

Como es su costumbre antes de dar un nuevo paso, Buenaventura señala el camino que ha de seguirse con advertencias y consideraciones útiles para la nueva jornada. Por ello, consciente de que la siguiente doble jornada se internará en el misterio de Dios, advierte que “así como *nadie sabe las cosas del hombre sino solamente su espíritu, que está dentro de él*, así tampoco *las cosas de Dios nadie las ha conocido sino el Espíritu de Dios*”²⁵⁵. Por ello si tenemos alguna oportunidad de adentrarnos en el misterio de Dios no es debido a nuestra propia capacidad y esfuerzo, sino, antes bien, gracias a “la sincerísima caridad de Cristo, *derramada en nuestro corazón por el Espíritu Santo que se nos ha dado*”²⁵⁶. Por tal motivo, Buenaventura hace una invitación a arraigarnos y fundamentarnos en la caridad “para que podamos comprender con todos los santos cuál sea la longitud de la eternidad, la latitud de la liberalidad, la altitud de la majestad y la profundidad de la sabiduría, a la que pertenece el juicio”²⁵⁷.

²⁵³ Cfr. *Isaías* 6, 2.

²⁵⁴ *Itin.* IV, 8.

²⁵⁵ *Itin.* IV, 8.

²⁵⁶ *Itin.* IV, 8.

²⁵⁷ *Itin.* IV, 8.

2.3. El alma que busca a Dios *supra se*: Dios como Ser y Dios como Bien

Ningún razonamiento puede alcanzar aquel Uno inescrutable. No hay palabras con que poder expresar aquel Bien inefable, el Uno, fuente de toda unidad, ser supraesencial, mente sobre toda mente, palabra sobre toda palabra. Trasciende toda razón, toda intuición, todo nombre. El es el Ser y ningún ser es como El. Causa de todo cuanto existe. El mismo está fuera de las categorías del ser. Sólo El, con su sabiduría y señorío, puede dar a conocer de sí mismo lo que es.

Dionisio Areopagita

Una vez el alma se ha elevado hasta esta altura, muy al contrario de lo que puede suponerse, no le está permitida la ociosidad y, aunque está cerca el descanso, no logrará llegar a él sin haber buscado y explorado el objeto divino al que la gracia va a unirla. Esta búsqueda, tramo final del camino, es lo que Buenaventura denomina contemplar a Dios *sobre nosotros*, contemplación que es posible gracias a “la luz impresa en nuestra mente, luz que es la luz de la Verdad eterna”²⁵⁸. Nuestra alma, saturada de expectación y de deseo, tensa y como vibrante bajo la acción de la gracia, se dispone a entrar *cum summo Pontifice in sancta sanctorum*²⁵⁹. En ese lugar, lugar del encuentro, se halla el propiciatorio en cuyos *extremos* se encuentran dos querubines, uno frente al otro de cara al propiciatorio y con las alas extendidas por encima, cubriéndolo²⁶⁰. Tales querubines representan los dos grados o modos de contemplar las perfecciones divinas y eternas.

El primero de tales grados es la contemplación de los atributos esenciales de Dios por parte del alma, la cual, puestas en tensión sus fuerzas, orando sin cesar e implorando la gracia, se eleva a pensar en el Ser puro permitiéndosele “conocer que *el que es* es, el primer nombre de Dios”²⁶¹. Esta comprensión primera del nombre de Dios como *esse* se ajusta o inspira en *Éxodo* 3, 14. En este pasaje Dios se da a conocer a Moisés como “aquel que es” (Yo soy el que soy) poniendo el acento sobre la *unidad* de la esencia divina. Siguiendo esta tradición comprensiva algunos pensadores se han determinado por aceptar que *el que es* es el nombre primario de Dios. Entre tales pensadores se encuentra el Damasceno quien escribe: “parece ser que el más propio (*kuriôtéron*) de todos los nombres aplicados a Dios sea *ho ôn*, aquel que es”²⁶².

El segundo modo o grado de contemplación versa sobre las propiedades personales de Dios y para ello el alma se concentra en la consideración de Dios como *Bonum*. Este *segundo nombre* está inmediatamente referido al Evangelio en el cual se hace la

²⁵⁸ *Itin.* V, 1.

²⁵⁹ Traducción: con el sumo sacerdote en el santo de los santos.

²⁶⁰ Cfr. *Éxodo*, 25, 17-22.

²⁶¹ *Itin.* V, 2.

²⁶² *Exposición de la fe*, I, 9.

consideración explícita de la *pluralidad* de Personas al interior de la divinidad²⁶³. Algunos autores, atendiendo a las palabras de Cristo, han decidido otorgar al *Bien* el carácter de nombre primario de Dios; entre tales autores se encuentra Dionisio Areopagita. Esta opción hecha por el Areopagita –al considerar el *Bonum* como el nombre primario de Dios– es presentada por Juan Damasceno, el cual, dentro del texto antes mencionado, precisa que Dionisio, por su parte, considera que el nombre más propio de Dios es *ho agathos*²⁶⁴. Para efectuar esta afirmación el Damasceno recurre a dos pasajes de *Los nombres de Dios*: “Ante todo, si te parece bien, examinaremos el nombre perfecto ‘Bondad’, por el que se manifiestan las procesiones divinas”²⁶⁵; y poco más adelante: “Pasemos ya al nombre de ‘Bien’. Es el nombre que prefieren los teólogos para designar la Deidad supradivina. Lllaman Bondad a la misma subsistencia divina, que por el mero hecho de ser todas las cosas la contienen”²⁶⁶.

Mas entre los inspiradores de Buenaventura para poner el acento sobre la bondad en sí, como principal característica y nombre de Dios, no se halla solo Dionisio. Agustín expresa una idea cercana cuando presenta la consideración de la bondad de las criaturas como medio para elevarse a la contemplación de Dios, bajo reserva de abstraer esta bondad de sus limitaciones y de sus particularidades para concebirla como existente en sí:

Mira de nuevo, si puedes. Ciertamente no amas sino lo bueno, pues buena es la tierra con la crestería de sus montañas, y el tempero de sus alcores, y las llanuras de sus campiñas; buena la amena y fértil heredad, buena la casa con simetría en sus estancias, amplia y bañada de luz; buenos los animales, seres vivientes; bueno el aire salobre y templado, buena la sana y sabrosa vianda, buena la salud, sin dolores ni fatigas; buena la faz del hombre de líneas regulares, iluminada por suave sonrisa y vivos colores; buena el alma del amigo por la dulzura de su corazón y la fidelidad de su amor; bueno el varón justo, buenas las riquezas, instrumento de vida fácil; bueno el cielo con su sol, su luna y sus estrellas; buenos los ángeles con su santa obediencia; bueno el humano lenguaje, lleno de una dulce enseñanza y sabias advertencias para el que escucha; buena la poesía, armoniosa en sus números y grave en sus sentencias. ¿Qué más puedo decir? *Bueno es esto y bueno aquello; prescindete de los determinativos esto o aquello y contempla el Bien puro, si puedes; entonces verás a Dios, Bien imparticipado, Bien de todo bien*²⁶⁷.

Todas las criaturas participan de la bondad a título de *adjetivo*, de donde se sigue que la bondad en ellas no puede definir las. Por el contrario, la bondad permite dar la mejor

²⁶³ Cfr. *Mateo* 28, 10 (el envío por parte de Jesús a sus Apóstoles); *Lucas* 18, 10 (la respuesta de Jesús al joven rico).

²⁶⁴ *Exposición de la fe*, I, 9.

²⁶⁵ *DN. III*, 1.

²⁶⁶ *DN. IV*, 1.

²⁶⁷ *De Trin.* VIII, 3, 4 (La cursiva es mía).

definición de Dios, porque en Él la bondad se entiende como sustantivo y fuente de la bondad de todas las cosas:

...Digo que todas estas cosas son buenas; pero, sin embargo, las nombré con sus nombres, diciendo: cielo bueno, ángel bueno, hombre bueno; no obstante, cuando hablo de Dios, creo mejor no decir más que es bueno. El mismo Señor Jesucristo dijo: *Hombre bueno*; y así mismo dijo: *Uno solo es bueno, Dios*. ¿Por ventura no nos estimuló a indagar y distinguir qué sea el bien bueno por otro bien, y el bien bueno por sí? Luego ¡Cuán bueno es Aquel por el cual todas las cosas son buenas! No encontrarás en absoluto ningún bien que no sea bien si no es por El. Así como es propio del bien hacer cosas buenas, así también le es propio ser bien²⁶⁸.

Ahora bien, aunque el Doctor franciscano se encuentra profundamente influenciado por las dos formas de comprensión del nombre fundamental de Dios, como *esse* y como *bonum*, y varios de los elementos presentes tanto en Juan Damasceno como en Dionisio y Agustín terminan siendo acogidos en su doctrina, no encontramos en el *Itinerarium* ningún indicio que nos lleve a pensar que Buenaventura privilegia una de estas formas de comprensión sobre la otra; y si bien el Santo Doctor aborda primero el *esse*, llamándolo *nombre primario*, lo hace en virtud de que todo lo demás se sigue necesariamente de él y no porque prevalezca absolutamente sobre el *bonum*. Para Buenaventura *esse* y *bonum* representan el misterio de Dios uno y trino y por ello van unidos inextricablemente. Inclinarsé por el *esse* o por el *bonum* implicaría una comprensión parcial que dejaría por fuera aspectos esenciales del misterio trinitario. Hecha esta aclaración y respetando el orden expositivo de Buenaventura, pasamos a ocuparnos del *esse* como vía privilegiada para contemplar la unidad de Dios.

2.3.1. Quinto grado del *Itinerarium*: de speculatione divinae unitatis per eius nomen primum, quod est esse

Cuando aquello que se busca es “contemplar las perfecciones invisibles que a la unidad de la esencia se refieren”²⁶⁹, el modo de hacerlo es fijando el aspecto del alma en el ser. En nuestra experiencia cotidiana nunca encontramos al ser definitivo y absoluto, sino solo seres en camino de transición que, en cierto sentido, son algo, puesto que pasan de una situación a otra; pero que, al estar siempre abocados a la transformación para lograr lo que les falta, vienen a constituirse en seres contingentes. De esta experiencia cotidiana nosotros, por vía de abstracción, sacamos una especie de forma abstracta e indeterminada, el concepto de ser, residuo que nuestra mente obtiene al eliminar todas las determinaciones concretas de que consta la riqueza de lo real, posándose en una región donde no se

²⁶⁸ *Enarraciones sobre los salmos*, 134, 4.

²⁶⁹ *Itin.* V, 3.

encuentra ni el vacío de ser ni intermedios entre el ser y el no ser. Ninguna participación ha de encontrarse allí; o se concibe la nada, sin sombra alguna de ser, o el ser, sin sombra alguna de la nada. Y como ve el alma que no ha lugar a elección entre la nada y el ser, y no se puede concebir la nada sino como carencia absoluta de ser, esto es, solo en relación al ser, de ahí que la idea de ser se establezca como la más alta de todas las ideas:

El ser *purísimo* no se ofrece al entendimiento sino ahuyentándose plenamente el *no ser*, como tampoco se ofrece *la nada* al mismo entendimiento sino ahuyentándose plenamente el *ser*. Porque, así como la *nada* absolutamente nada tiene del *ser* ni de sus propiedades, así tampoco *el ser* nada tiene del *no ser*, ni en acto ni en potencia, ni en su verdad objetiva ni en la estimación nuestra²⁷⁰.

De esta manera Buenaventura hace explícito que el *no ser* no es comprendido más que en *relación* al ser, y el ser en potencia en *relación* al ser en acto, pero el *ser en sí* no es comprendido por otra cosa que por sí y por ello viene a constituirse como el acto puro de ser: “luego el ser es lo primero que entiende el entendimiento, y ese ser es el acto puro”²⁷¹. Ahora bien, este *ser* no es el ser particular limitado, pues en él no hay mezcla de acto y potencia; tampoco es el ser análogo, pues éste, no siendo acto, no existe realmente. Se sigue entonces que ese *ser* es el Ser divino.

El Doctor Seráfico, sirviéndose de un pasaje de la *Metafísica* en el cual el Estagirita afirma *sicut enim nycticoracum oculi ad lucem diei se habent, sic et animae nostrae intellectus ad ea quae sunt omnium natura manifestissima*²⁷², pone de presente, como cosa extraña, la ceguera del entendimiento el cual no considera el *ser divino* como aquello que ve primero y sin lo cual no le es posible conocer nada de lo que conoce. Y es que de manera semejante a como el ojo, atento a la diferencia de colores que percibe, no se perca de la luz que le hace posible ver la multiplicidad de colores –y así la ‘vea’ no la advierte–, así mismo, el ojo de la mente, al estar entretenido en la multiplicidad de los seres, “no advierte tampoco el ser que está sobre todo género, aunque sea éste lo primero que a la mente se ofrece y las demás cosas no se presentan a ella sino por ese mismo ser”²⁷³. De esta manera la razón última de la ceguera del entendimiento estriba en que

el ojo de nuestra mente...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

²⁷⁰ *Itin.* V, 3.

²⁷¹ *Itin.* V, 3.

²⁷² Traducción (1): pues el estado de los ojos de los murciélagos ante la luz del día es también el del entendimiento de nuestra alma frente a las cosas más claras por naturaleza (*Met.* II, 993b 10, edición de G. Yebra). Traducción (2): en efecto, como los ojos del murciélago respecto de la luz del día, así se comporta el entendimiento de nuestra alma respecto de las cosas que, por naturaleza, son las más evidentes (*Met.* II, 993b 10, edición de T. Calvo Martínez).

²⁷³ *Itin.* V, 4.

que esa misma oscuridad es la iluminación suprema de nuestra mente, no de otra suerte que el ojo que ve la luz pura parece no ver cosa alguna²⁷⁴.

El aspecto del alma al fijarse en el *ser* purísimo descubre que éste no puede concebirse como ser recibido de otro ser, constituyéndose como ser *absolutamente primero per se* y *a se*. Además, al estar enteramente desprovisto de no ser, se entiende que no tiene ni un comienzo ni un final, nunca empieza y nunca termina, y por ello es *eterno*. Así mismo se descubre que el ser purísimo no tiene más que el ser en sí, sin composición alguna, y por ello es *simplicísimo*. Al excluir toda posibilidad –todo lo que es posible tiene en cierto modo algo de no ser–, el ser purísimo se entiende como soberanamente en acto o como *actualísimo en sumo grado*. El ser enteramente puro se ofrece, además, como aquel al que absolutamente nada le falta y como el que excluye toda pluralización en muchos; por ello, en atención a la lo primero, es *perfectísimo* y, en razón de lo segundo, *unicísimo*²⁷⁵. “Luego *el ser* que se dice *ser* puro, ser ‘simpliciter’ y *ser* absoluto, es también el *ser* primario, eterno, simplicísimo, actualísimo, perfectísimo y unicísimo”²⁷⁶.

Buenaventura no solo expone como ciertas las perfecciones que se derivan de la absoluta pureza del ser, entendida esta *pureza* como la comprensión que del ser en sí es posible por él mismo y no por otro ser, sino que hace explícita la manera como la perfección subsiguiente implica necesariamente las anteriores²⁷⁷:

En efecto, porque es absolutamente *ser*, por eso es absolutamente primero; por ser absolutamente primero, por eso no viene de otro ser ni puede venir de sí mismo; luego es eterno. Item, por ser primero y eterno, por eso mismo no está constituido de elementos diversos; luego es simplicísimo. Item, por ser primero, eterno y simplicísimo, por eso mismo nada hay en él de posibilidad en mezcla con el acto; luego es actualísimo. Item, por ser primero, eterno, simplicísimo, y actualísimo, por lo mismo es perfectísimo; nada le falta ni se le puede añadir cosa alguna. Por ser primero, eterno, simplicísimo, actualísimo y perfectísimo, por eso mismo es unicísimo²⁷⁸.

El Santo Doctor, siguiendo la lógica aristotélica que establece que “eso que es atribuido en el más alto grado pertenece exclusivamente a una sola de entre todas las cosas”²⁷⁹ y “eso que apela a lo mejor, lo más grande, debe ser numéricamente uno”²⁸⁰,

²⁷⁴ *Itin.* V, 4.

²⁷⁵ En la edición latina la palabra que utiliza Buenaventura para designar a Dios es *summe unum* que traducida literalmente significa sumamente uno y, por ello, el único. Hemos mantenido la traducción de la edición de la BAC.

²⁷⁶ *Itin.* V, 5.

²⁷⁷ La figura lógica que representa este orden expositivo particular, que por demás da razón del gran poder de la última perfección al recoger necesariamente todas las que la anteceden, es la siguiente: $P1 \rightarrow P2; (P1 \wedge P2) \rightarrow P3; (P1 \wedge P2 \wedge P3) \rightarrow P4; (P1 \wedge P2 \wedge P3 \wedge P4) \rightarrow P5; (P1 \wedge P2 \wedge P3 \wedge P4 \wedge P5) \rightarrow P6; (P1 \wedge P2 \wedge P3 \wedge P4 \wedge P5 \wedge P6) \rightarrow P7$.

²⁷⁸ *Itin.* V, 6.

²⁷⁹ *Tópicos*, V, 5. (134 b).

²⁸⁰ *Tópicos*, VII, 1. (152 a).

afirma que “si Dios designa al ser primario, eterno, simplicísimo, actualísimo y perfectísimo, imposible es no sólo que se conciba como no existente, sino también que no sea uno solo”²⁸¹. Esta conclusión está íntimamente relacionada con la enseñanza decisiva del libro del *Deuteronomio* 6, 4, fundamento del monoteísmo de Israel, que Buenaventura cita como cierre de este numeral: “*Escucha, pues, oh Israel: tu Dios es el solo y único Dios*”²⁸².

Semejante a la manera como en los capítulos uno y dos Buenaventura, valiéndose de consideraciones de tipo septenario, invita a dilatar el juicio para así comprender mucho mejor el testimonio que el mundo *por sí y en sí* mismo nos da de Dios, en el apartado séptimo del capítulo quinto nos invita a dejarnos levantar por la *admiración* al contemplar que “el *mismo ser* es juntamente primero y último, eterno y enteramente presente, simplísimo y máximo, actualísimo y de todo en todo inmutable, perfectísimo e inmenso y, con ser omnímodo, unicísimo”²⁸³.

Si recordamos *Itin.* pról. 4²⁸⁴, Buenaventura nos brinda allí nueve *binas* complementarias de las cuales nos referimos de manera particular a la bina *investigación-admiración*. La palabra “investigación”, de uso propiamente bonaventuriano, significa ir tras el vestigio, tras la huella que aparece. Perseguimos, como dinámica o movimiento ininterrumpible, algo que siempre está más allá. Yendo tras la huella hacemos todo lo posible para poder descubrir aquello tras lo que vamos y ese *hacer* está representado sobre todo por actividades de tipo intelectual y experimental que se realizan de forma metódica y sistemática. Pero pese al ejercicio investigativo serio que nos lleva a sentir, poseer y controlar aquello que se persigue, la *admiración* hace que, ante aquello que *aparece* o que se *busca*, nos sintamos excedidos y sorprendidos, pues lo que aparece no se muestra como lo que se esperaba. Dicha excedencia se muestra o se siente con mayor fuerza cuando quien busca se reconoce limitado. Con la introducción de este término en el quinto capítulo Buenaventura nos hace entender una vez más que, lejos de limitarnos dentro de un exclusivo ejercicio especulativo del entendimiento, este último tramo del *Itinerarium* es sobre todo un ejercicio comprensivo de carácter afectivo.

Según Buenaventura, aquel que *admira*, con la pura mente, la forma como en el ser purísimo y absoluto se concilian los extremos, terminará por *llenarse de mayor luz*:

²⁸¹ *Itin.* V, 6.

²⁸² *Itin.* V, 6.

²⁸³ *Itin.* V, 7.

²⁸⁴ “... no sea que piense que le basta la lección sin la unción, la especulación sin la devoción, la investigación sin la *admiración*, la circunspección sin la exultación, la industria sin la piedad, la ciencia sin la caridad, la inteligencia sin la humildad, el estudio sin la gracia, el espejo sin la sabiduría divinamente inspirada” (la cursiva es mía).

Al entender además que por eso es último, porque es primero. Y la razón es que siendo primero, todo cuanto hace lo hace en atención a sí mismo²⁸⁵; y así el ser primero por necesidad es el fin último, el principio y la consumación, el *alfa* y la *omega*²⁸⁶. Por eso es enteramente presente, porque es eterno. Y es que, por lo mismo que es eterno, no viene de otro, ni deja de existir de suyo, ni pasa tampoco de un estado a otro; luego no tiene ni pasado ni futuro, sino sólo el presente. 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 es²⁸⁷. Por eso es de todo en todo inmutable, porque es actualísimo. Porque, si es actualísimo, es acto puro; y el acto puro nada nuevo adquiere ni nada de cuanto tiene lo pierde; y, por lo mismo, no admite mudanzas. Por eso es inmenso, porque es perfectísimo. Ya que siendo perfectísimo nada puede pensarse mejor, ni más noble, ni más digno, ni, por consiguiente, mayor que él: tal ser es inmenso. Por eso es omnímodo, porque es sumamente uno. Pues se ha de saber que el ser unicísimo es el principio universal de toda la multitud; y, por lo mismo, es la causa universal que todo lo produce, que todo lo ejemplariza y todo lo termina²⁸⁸, siendo como es “su causa de existir, su razón de entender y su orden de vivir”²⁸⁹.

Al afirmar el Santo Doctor que el ser purísimo y absoluto es *omnímodo*, porque es el principio universal eficiente, ejemplar y final de todas las cosas, no está queriendo decir que tal *ser* sea la esencia de todas las cosas, con lo que incurriría en una comprensión panteísta de la realidad; por el contrario, inspirado en Dionisio, que comprende el *ser* como causa de cada cosa y de la suma de todas ellas, como anterior y a la vez trascendente a todas las cosas, como el Uno sobreesencial que define el conjunto de ser y la misma unidad, en definitiva, como trascendente unidad y fecundidad de Dios²⁹⁰, Buenaventura considera que el *ser* 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”²⁹¹. El ser, por lo tanto, está todo completo en el interior y en el exterior de todas las cosas, es el *omnia in omnibus* contemplado en *I Corintios* 15, 28; o el *ex ipso et per ipsum et in ipso sunt omnia* de la *Epístola a los Romanos* 11, 35:

Porque *el ser* purísimo y absoluto –el ser “simpliciter– es primario y último, por eso es el origen de todas las cosas y el fin que todas las consuma. Porque es eterno y enteramente presente, por eso contiene y penetra todas las duraciones, cual si fuera su centro y circunferencia. Porque es simplicísimo y máximo, por eso se halla todo dentro de todas las cosas y todo fuera de todas ellas, “viniendo a resultar, por lo mismo, la

²⁸⁵ “Yahvé ha creado todo con un propósito” (*Proverbios* 16, 4a).

²⁸⁶ “Yo soy el Alfa y la Omega, dice el Señor, aquel que es, que era, y que va a venir el Todopoderoso” (*Apocalipsis* 1, 8).

²⁸⁷ “*Omnis virtus unita plus est infinita quam virtus multiplicata*” (*Libro de las Causas*, proposición 17).

²⁸⁸ Cfr. *DN. XIII*, 3.

²⁸⁹ *Itin. V*, 7.

²⁹⁰ Cfr. *DN. XIII*, 3.

²⁹¹ *Itin. V*, 7.

esfera inteligible, cuyo centro está en todas partes y cuya circunferencia en ninguna”²⁹². Porque es actualísimo y enteramente inmutable, por eso, “permaneciendo estable da movimiento a todas las cosas”. Porque es perfectísimo e inmenso, por eso está dentro de todas las cosas, pero no incluído; fuera de todas las cosas, pero no excluído; sobre todas, pero no levantado; debajo de todas las cosas, pero no postrado. Porque es unicísimo y omnímodo, por eso es todo en todas las cosas, por más que estas sean muchas y El uno solo; y esto porque, a causa de su unidad simplicísima, por su verdad purísima y su bondad sincerísima, encierra en sí toda virtuosidad, toda ejemplaridad y toda comunicabilidad. Y por eso *todas las cosas son de El y son por El y existen en El*, siendo como es omnipotente, omnisciente y omnímodamente bueno; el que ve perfectamente ese ser es feliz²⁹³, conforme se dijo a Moisés: *Yo te mostraré todo bien*²⁹⁴.

2.3.2. Sexto grado del *Itinerarium: de speculatione beatissimae Trinitatis in eius nomine, quod est Bonum*

Antes de adentrarnos en el sexto capítulo del *Itinerarium*, consideramos necesario señalar, en atención a la intencionalidad misma del autor, la estructura ternaria que ordena la exposición del contenido del capítulo. La primera parte de tal orden expositivo, que comprende los numerales uno, dos y tres, se ocupa propiamente de lo que enuncia el título del capítulo, es decir, de la especulación de la Trinidad teniendo como puerta de entrada el nombre de Dios como *bonum*. La segunda parte, contenida en los numerales cuatro, cinco y seis, al mismo tiempo que trae a colación aquello que es causa de admiración, tanto en la especulación sobre el ser (primer querubín) como en la del bien (segundo querubín), se ocupa de contemplar a Cristo, identificado con el propiciatorio al que ambos querubines miran. Como tercera parte del orden expositivo ternario, y culmen del mismo, Buenaventura invita a contemplar, por medio de Cristo, nuestra propia humanidad. Esta última consideración se lleva a cabo en el numeral siete.

²⁹² Aunque esta frase se atribuye a veces a Empédocles y en otras al *Corpus Hermeticum*, tras un rastreo de la misma se ha logrado determinar que aparece por primera vez en una compilación de proposiciones neoplatónicas bajo el título del *Libro de los veinticuatro filósofos*. En todo caso, y aunque se supone que de este libro pasó a la Escolástica, es en la segunda mitad del siglo XII donde es retomada por Alain de Lille, fuente de la que muy seguramente la asume Buenaventura. De Lille afirma *Deus est sphaera intellegibilis, cuius centrum ubique, circumferentia nusquam* (título de la VII Regla Teológica) y comenta: Dios es tomado como “esfera” porque no tiene ni comienzo ni fin, como es lo propio de la forma esférica; el “centro” es figura de la criatura porque, comparada con la inmensidad de Dios, ella es un punto; en cuanto a la “circunferencia”, ella designa a Dios que en su inmensidad abraza todas las cosas. Para ampliar el tema de la *esfera infinita*, cfr. PÉPIN, Jean, “L’Itinéraire de l’ame vers Dieu selon Saint Bonaventure”, en *Les deux approches du Chistianisme*, Les Editions de Minuit, París, 1961, pp. 259-260.

²⁹³ Cfr. *Itin.* III, 4 (sobre el deseo y su relación con la felicidad como posesión de lo óptimo y del fin último).

²⁹⁴ *Itin.* V, 8.

Una vez considerados los atributos esenciales de Dios que dan razón de su *unidad*, se debe pasar necesariamente a levantar el ojo de la inteligencia a la cointuición²⁹⁵ de la beatísima *Trinidad*, poniendo, de este modo, un querubín junto al otro. Esto se lleva a cabo de modo similar a como se procedió anteriormente pues, “así como para la consideración de los atributos esenciales el ser es, no sólo el principio radical, sino el nombre que da a conocer los demás nombres, así también para la contemplación de las emanaciones personales el bien es el principalísimo fundamento”²⁹⁶. Queda así claro, desde el principio, que meditar sobre Dios en tanto que *bonum* conduce a concebirlo como *óptimo*, como *existente* y, ante todo, como *trino*:

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 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 trino²⁹⁷.

Buenaventura parte del presupuesto de que *bonum dicitur diffusivum sui*²⁹⁸, y, si en este caso, la consideración no es sobre el bien sino sobre el *Sumo Bien*, de ello se sigue necesariamente que su difusión debe ser también *suma*. Ahora bien, para que la difusión del Sumo Bien sea efectivamente suma, ésta debe ser “a la vez actual e intrínseca, substancial e hipostática, natural y voluntaria, liberal y necesaria, indeficiente y perfecta”²⁹⁹, pues

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 está 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 sumamente³⁰⁰.

²⁹⁵ *Contuitio*: conocimiento indirecto que el alma obtiene de Dios en los seres en cuanto son signos de Dios, en los efectos de la gracia o en las especies innatas del Ser divino. (Cfr. “Lexicón bonaventuriano” en *Obras de San Buenaventura*, tomo II, BAC, Madrid, 1946, p. 823.); cointuición: visión simultánea de Dios y las creaturas en un solo acto, sin necesidad de ilación lógica. (Cfr. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, Olegario, *Misterio trinitario y existencia humana*, Ediciones Rialp, Madrid, 1965. p. 551).

²⁹⁶ *Itin.* VI, 1.

²⁹⁷ *Itin.* VI, 2.

²⁹⁸ Traducción (1): “el bien, en efecto, es difusivo de suyo”. (Cfr. BUENAVENTURA, San, “Itinerario del alma a Dios”, en *Obras de San Buenaventura*, edición bilingüe, Tomo I, BAC, Madrid, 1945, p. 621; Traducción (2): “el Bien es difusivo por sí mismo” (cfr. BUENAVENTURA, San, “Itinerario del alma a Dios” en *Experiencia y teología del misterio*, clásicos de Espiritualidad, BAC, Madrid, 2000, p. 49). Para profundizar en la historia de esta fórmula, cfr. PÉPIN, Jean, “L’Itinéraire de l’âme vers Dieu selon Saint Bonaventure”, en *Les deux approches du Chistianisme*, Les Editions de Minuit, París, 1961, p. 262.

²⁹⁹ *Itin.* VI, 2.

³⁰⁰ *Itin.* VI, 2.

Buenaventura hace una breve consideración de la *difusión temporal* en las creaturas, la cual “no es sino como centro o punto³⁰¹”, pero que, al ser concebida como una forma menor de comunicación, hace posible, por reducción, la concepción de otra difusión mayor “cual sería aquella en que el bien difusivo comunica a otro toda su substancia y naturaleza”³⁰², es decir, aquella difusión suma que es “a la vez actual e intrínseca, substancial e hipostática, natural y voluntaria, liberal y necesaria, indeficiente y perfecta”³⁰³. En contraste con la difusión limitada, de la cual dan testimonio las creaturas, Buenaventura nos señala la fecundidad infinita, la difusión suma del Sumo Bien.

Teniendo como presupuesto que la condición fundamental para que el bien se constituya como Sumo Bien es su suma comunicabilidad (suma difusión), Buenaventura expone que a quien le es posible la *cointuición* de la suma bondad (Sumo Bien), “la suma comunicabilidad se le revela como el acto puro del principio que caritativamente ama con amor gratuito, con amor debido y con amor compuesto de entrambos”³⁰⁴. Cada uno de estos actos amorosos se identifica con una manera particular de difusión: el acto de amor *gratuito* se identifica con la *difusión plenísima* a modo de la naturaleza y de la voluntad; el acto de amor *debido* se identifica con la *difusión al modo del Verbo*, en quien se dicen todas las cosas; y el acto de amor compuesto de entrambos se identifica con la *difusión a modo de don*, en el que los demás dones se donan. Ahora bien, quien entiende esta triple manera de difusión amorosa como el modo de la suma comunicabilidad del Sumo Bien, entiende consecuentemente la necesaria existencia de la Trinidad del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo,

Personas que por ser sumamente buenas, por necesidad son sumamente comunicables; por ser sumamente comunicables, sumamente consubstanciales; por ser sumamente consubstanciales, sumamente configurables –semejantes–; por ser comunicables, consubstanciales y configurables en sumo grado, sumamente coiguales y, por lo mismo, sumamente coeternas; propiedades de las que resulta la suma cointimidad por la que, no sólo una persona está necesariamente en la otra por razón de la *circumincesión* suma, sino también la una obra con la otra por razón de la omnímoda identidad de la substancia, virtud y operación de la misma beatísima Trinidad³⁰⁵.

Y aunque las consideraciones precedentes nos sumergen en la contemplación de las propiedades personales de las divinas Personas y de la cointimidad que, a partir de tales propiedades, se establece entre ellas, Buenaventura nos pide cuidarnos de pensar que comprendemos al incomprensible. De manera semejante a como lo hizo en el numeral siete

³⁰¹ *Itin.* VI, 2.

³⁰² *Itin.* VI, 2.

³⁰³ *Itin.* VI, 2.

³⁰⁴ *Itin.* VI, 2.

³⁰⁵ *Itin.* VI, 2. La forma lógica de este razonamiento es la siguiente: $P1 \rightarrow P2; P2 \rightarrow P3; P3 \rightarrow P4; (P2 \wedge P3 \wedge P4) \rightarrow P5; (P2 \wedge P3 \wedge P4) \rightarrow P6; (P5 \wedge P6) \rightarrow P7$.

del capítulo anterior, el Doctor franciscano invita a aquel que contempla a dejarse sumir en el pasmo de la admiración al constatar cómo, ya no en Dios como *uno*, sino en la *Trinidad*, los aparentes opuestos se relacionan, permitiendo que el espíritu se eleve a la cumbre de la contemplación:

Porque en ellas (las seis condiciones o propiedades del Sumo Bien) se concierta la suma comunicabilidad con las propiedades de las personas, la suma consubstancialidad con la pluralidad de las 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... Y así, cuando estas cosas, cada una 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 relación³⁰⁶.

Terminada esta consideración, asociada al segundo querubín, Buenaventura retoma una vez más el texto de *Éxodo* 25, 18-20 para interpretar el hecho de que los dos querubines, imágenes ambos de la doble posibilidad de contemplar a Dios *ut esse* y *ut bonum*, se miren, y se miren, “vueltos sus rostros al propiciatorio”³⁰⁷. Este texto veterotestamentario, de suma importancia en los capítulos quinto y sexto del *Itinerarium*, es comprendido por el Santo Doctor a la luz de un versículo del Evangelio de Juan: *Haec est vita aeterna, ut cognoscant te solum verum Deum, et quem misisti Iesum Chistum*³⁰⁸. Según Buenaventura, que considera que las palabras del *Éxodo* se cumplen a plenitud en el Evangelio, no basta solo con admirar *in se* las propiedades de Dios ya sean *esenciales* o *personales*, sino que es necesario compararlas “con la soberanamente admirable unión de Dios y del hombre en la persona única de Cristo”³⁰⁹. Esta nueva contemplación conducirá al alma al *pasmo* de la admiración al hacer evidente cómo la comunión de los contrarios, que hasta el momento solo era posible en Dios, por Cristo, como propiciatorio al que ambos Querubines miran, también se hace posible en el hombre. Jesucristo viene a constituirse como el supremo *mediador* al *unir en sí* lo absolutamente separado y disímil.

Si en *Itinerarium* capítulo cinco, Buenaventura había sostenido que es causa de admiración contemplar, en la pura sencillez de la mente, el *ser* como siendo “juntamente primero y último, eterno y enteramente presente, simplísimo y máximo, actualísimo y de

³⁰⁶ *Iin.* VI, 3.

³⁰⁷ *Iin.* VI, 4.

³⁰⁸ Traducción: En esto consiste la vida eterna, en conocerte a ti, solo Dios verdadero, y a Jesucristo, a quien enviaste (Juan 17, 3).

³⁰⁹ *Iin.* VI, 4.

todo en todo inmutable, perfectísimo e inmenso y, con ser omnímodo, unicísimo”³¹⁰, ahora, cuando de lo que se trata es de contemplar cómo en Cristo se concilian estos extremos, propios de la contemplación de la unidad del Ser –primer querubín–, el Santo Doctor, trayendo una vez más a la memoria tales razones de admiración³¹¹, invita a quien contempla al *colmo* de la admiración (pasma) al reconocer que

en él (Cristo) 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 las demás, es decir, con la naturaleza humana de Jesucristo³¹².

De manera semejante procede Buenaventura cuando, volviendo sobre la suma admiración que causa contemplar en las propiedades de las Personas –segundo querubín– la coexistencia de

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–³¹³,

invita a quien mira al propiciatorio, es decir, a Jesucristo, a asombrarse ante el espectáculo maravilloso

de que en Cristo venga a componerse la unión personal, tanto de la trinidad de substancias (corporal, espiritual y divina) como con la pluralidad de naturalezas (divina y humana), 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 potestades³¹⁴.

Si la trama del *Itinerarium*, en lo recorrido hasta el momento, se puede sintetizar como la intensa búsqueda y progresivo descubrimiento de aquella *condición original*³¹⁵ en la cual fue creado el hombre, condición que se perdió por la caída con el consecuente

³¹⁰ *Itin.* V, 7.

³¹¹ “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 incircunscrito, 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” (*Itin.* VI, 5).

³¹² *Itin.* VI, 5.

³¹³ *Itin.* VI, 5.

³¹⁴ *Itin.* VI, 5.

³¹⁵ “Porque el hombre, según la primera institución de la naturaleza, fue creado hábil para la quietud de la contemplación; y por eso *lo puso Dios en el paraíso de las delicias*” (*Itin.* I, 7).

encorvamiento de nuestra alma, pero de la cual el hombre tiene noticia por la fe, al llegar hasta este punto, aquella condición tan buscada brilla con plena intensidad gracias a la contemplación de Jesucristo como “el hombre formado a la imagen de Dios” y por ello “ semejanza expresiva” del Padre. Ahora bien, si Buenaventura no se contenta con contemplar en Dios aquello que es causa de admiración (tanto por su unidad como por su bondad) sino que, para llevar hasta el pasmo a aquel que contempla, le propone ver cómo en la persona de Cristo los extremos se concilian, en este numeral, culmen de lo hasta ahora contemplado, Buenaventura le propone *a aquel* que ya ha alcanzado la iluminación perfecta, contemplar en Cristo, “Hijo de Dios e imagen de Dios invisible por naturaleza”³¹⁶, como por un *espejo*, su propia humanidad, “tan admirablemente exaltada y tan inefablemente unida”³¹⁷, poniendo en claro que la medida del hombre, su condición original y su ser imagen y semejanza de Dios le son mostrados de manera luminosa y perfecta en Jesucristo que, como nuevo Adán, le indica al hombre aquello que está llamado a ser y le ofrece la manera para llegar a serlo. Así el hombre,

al ver en Cristo reducidos a unidad al primero y al último, al sumo y al ínfimo, a la circunferencia y al centro, al *alfa* y la *omega*, al efecto y a la causa, al creador y a la creatura, *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 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*³¹⁸.

El alma que contempla a Cristo, Hijo de Dios e imagen de Dios invisible, descubre cómo, en virtud de tal contemplación, es *unificada* totalmente y esto gracias a que en ella, por una sola percepción mental, se compenetran, sin dejar de ser discernibles, lo primero y lo último, lo supremo y lo ínfimo, la circunferencia y el centro, los dos libros cuyo desciframiento tanto y con tantos esfuerzos ha perseguido la mente. El libro de la naturaleza y el del alma son abarcados por completo en el campo de una sola de nuestras miradas y esto porque, gracias al Verbo que los explica, su contenido se hace enteramente transparente para nosotros. El alma humana ha vuelto por ello a ser de nuevo aquella *imagen* de Dios como fue al principio en el paraíso terrenal, una especie de ser perfecto que ha alcanzado aquella perfección que ya poseía al atardecer del sexto día de la creación. Ahora lo único que le queda es el descanso del éxtasis.

³¹⁶ *Itin.* VI, 7.

³¹⁷ *Itin.* VI, 7.

³¹⁸ *Itin.* VI, 7.

III. EL CULMEN DEL ASCENSO

3.1. *De excessu mentali et mystico, in quo requies datur intellectui, affectu totaliter in Deum per excessum transeunte*

La universidad lo ha perdido todo. Los edificios están totalmente derruidos. La mayoría del personal ha muerto, y aquellos que han sobrevivido han quedado lisiados e inútiles. Como puedes ver, lo he perdido todo, no tengo nada.

Takashi Nagai (1908-1951)

Antes de pasar adelante en la consideración del exceso mental y místico, Buenaventura cuida de poner en claro que a este estado es posible llegar solo después de recorrer ordenadamente cada uno de los grados anteriores del ascenso. Ya desde el prólogo, el Santo Doctor había advertido “a cuantos quisieren, en fin, ocuparse libremente en ensalzar, admirar y aun gustar a Dios”³¹⁹, que “poco o nada sirve el espejo puesto delante al exterior, si el espejo de nuestra alma no se halla terso y pulido”³²⁰; ahora, cuando por fin la visión del maestro del éxtasis sobre el Alvernia recibe su significación completa y se revela al alma mística, en su cima más alta, que aquello que ansiosamente buscaba está ya alcanzado, Buenaventura advierte que es cosa bien distinta contemplar la divina tiniebla luego de recorrer paciente y ordenadamente cada uno de los *gradus ascensionis*, a verse arrojado a un foso más profundo de tinieblas como consecuencia de elevar los ojos a los rayos de la divina sabiduría por curiosidad y apresuramiento:

Habiendo recorrido, pues, estas seis consideraciones, que son como las seis gradas del trono del *verdadero* Salomón, mediante las cuales se arriba a la paz, donde el *verdadero* pacífico descansa en la mente ya pacificada, como en una Jerusalén interior, o como las seis alas del querubín que el alma del *verdadero* contemplativo, llena de la ilustración de la celestial sabiduría, pueden elevarla a lo alto; o como los seis días primeros, en los que debe el alma ejercitarse para por fin llegar al reposo del sábado; habiendo nuestra alma, vuelvo a repetir, coituido a Dios fuera de sí misma por los vestigios y en los vestigios, dentro de sí misma por la imagen y en la imagen, y sobre sí misma, no sólo por la semejanza de la luz divina que brilla sobre nuestra mente, sino también en la misma luz, según las posibilidades del estado vial y del ejercicio mental; después que

³¹⁹ *Itin.* pról. 4.

³²⁰ *Itin.* pról. 4.

ha llegado, en el sexto grado, hasta especular en el principio primero y sumo y mediador *entre Dios y los hombres*, a saber: en Jesucristo, maravillas que no teniendo en manera alguna semejantes en las cosas creadas, exceden toda perspicacia del humano entendimiento, esto es lo que queda todavía: trascender y traspasar, especulando tales cosas, no sólo este mundo sensible, sino también a sí misma...³²¹.

Buenaventura ha aprendido esta lección de *prudencia* del mismo Francisco, lección que, escrita por el Santo Doctor, puede encontrarse en la *Legenda Maior*:

De pronto se sintió recreado más abundantemente que de ordinario con la dulzura de la divina contemplación; e, inflamado en deseos más ardientes de cielo, comenzó a experimentar en sí un mayor cúmulo de dones y gracias divinas. Se elevó a lo alto no como curioso *escudriñador de la majestad divina para ser oprimido por su gloria* (Prov. 25, 27), sino como siervo fiel y prudente, que investiga el beneplácito divino, al que deseaba vivamente conformarse en todo³²².

Otra ilustración del necesario tránsito por los grados ascensionales previos para poder alcanzar la contemplación extática, que influye notoriamente en Buenaventura, la encontramos en Agustín. Éste afirma, en la conocida contemplación de Ostia, que:

Levantándonos con más ardiente afecto *hacia el que es siempre el mismo*, recorrimos gradualmente todos los seres corpóreos, hasta el mismo cielo, desde donde el sol y la luna envían sus rayos a la tierra. Y subimos todavía más arriba, pensando, hablando y admirando tus obras; y llegamos hasta nuestras almas y las pasamos también, a fin de llegar a la región de la abundancia indeficiente, en donde tú apacientas a Israel eternamente con el pasto de la verdad, y es la vida la Sabiduría, por quien todas las cosas existen, así las ya creadas como las que han de ser, sin que ella lo sea por nadie; siendo ahora como fue *antes* y como será *siempre*, o más bien, sin que haya en ella *fué ni será*, sino sólo *es*, por ser eterna, porque lo que ha sido o será no es eterno³²³.

Ahora bien, después de que se ha llegado en el sexto grado del progresivo ascenso propuesto en el *Itinerarium* “hasta especular en el principio primero y sumo y mediador *entre Dios y los hombres*, a saber: en Jesucristo, maravillas que no teniendo en manera alguna semejanzas en las cosas creadas, exceden toda perspicacia del humano entendimiento”³²⁴, nada le queda ya al alma por recibir. Nada, excepto el descanso del séptimo día. Gracias a la contemplación extática el alma se ve elevada hasta el *orden* de los serafines, penetrando allí para gozar cuanto tiempo pueda permanecer en él. Este nuevo paso, lo mismo que los precedentes y con mayor razón que ellos, se realiza en nosotros gracias a la labor *mediadora* de Jesucristo:

Esto es lo que queda todavía: trascender y traspasar, especulando tales cosas, no sólo este mundo sensible, sino también a sí misma, tránsito en que Cristo *es el camino y la*

³²¹ *Itin.* VII, 1.

³²² *Legenda Maior* XIII, 1.

³²³ *Conf.* IX, 10, 24.

³²⁴ *Itin.* VII, 1.

*puerta, la escala y el vehículo, como propiciatorio colocado sobre el arca y sacramento escondido en Dios desde tantos siglos*³²⁵.

Si bien Cristo ha sido hasta ahora puerta³²⁶ (*Itin.* pról. 3) que nos permite pasar “*de este mundo al Padre*”³²⁷ (*Itin.* I, 9), “*luz que alumbra a todo hombre que viene a este mundo*” (*Itin.* III, 3), “*árbol de vida plantado en medio del paraíso*” (*Itin.* IV, 2), propiciatorio hacia el que miran los serafines (*Itin.* VI, 4); en el capítulo siete del *Itinerarium* su figura de sumo mediador toma una preponderancia exorbitante, pues, al ser contemplado “*suspendido en la cruz con sentimientos de fe, esperanza, caridad, devoción, admiración, honra, alabanza y júbilo*”, se convierte para nosotros en *via et ostium*³²⁸, *scala et vehiculum* hacia el lugar desconocido que, al no poder caracterizarlo de otra manera, Buenaventura lo designa, multiplicando evocaciones bíblicas, como el desierto que acoge a Moisés al salir de Egipto³²⁹, el maná misterioso que le es dado al pueblo como alimento durante su trasegar por el desierto³³⁰, la tumba de Cristo en la cual él permanece muerto a las cosas exteriores³³¹.

Quien contempla al crucificado no ve ya los dos rostros de los querubines que se miran sobre el propiciatorio, contempla al propiciatorio mismo, admirando lo que allí ven sus ojos: un *primer principio* que es a la vez ser supremo y mediador entre Dios y los hombres, una *imagen* visible de un Dios invisible, la prenda del éxtasis y el éxtasis en sí bajo la forma de una naturaleza divina unida a una naturaleza humana que se transfigura, el *medio* de todo por el cual todo ha brotado del principio y a él debe volver. El alma que se vuelve por completo hacia la cruz y la mira con atención, encuentra abierto el paso que le permite el ascenso al Ser divino, y le facilita el objeto de su más íntimo deseo. Gracias a tal contemplación comienza a experimentar la manera como el gozo brota de su más íntima profundidad inundándola de paz y haciéndola escuchar de nuevo, en tanto en cuanto sus oídos humanos puedan percibirlo, la promesa suprema que Jesucristo le hizo al ladrón que a él se encomendó: “*hoy estarás conmigo en el paraíso*”³³².

Si bien en repetidas ocasiones hemos hecho mención de que la filosofía de Buenaventura, y particularmente su antropología, está profundamente inspirada en la experiencia espiritual de Francisco de Asís, esta inspiración se hace mucho más evidente, e incluso explícita, en el transcurso de este último capítulo del *Itinerarium*. Si para

³²⁵ *Itin.* VII, 1.

³²⁶ Cfr. *Juan* 10, 1.

³²⁷ Cfr. *Juan* 13, 1.

³²⁸ Cfr. *Juan* 14, 6 y 10, 7.

³²⁹ Cfr. *Éxodo* 15, 22ss.

³³⁰ Cfr. *Éxodo* 16, 14ss.

³³¹ Cfr. *Juan* 19, 38-42.

³³² Cfr. *Lucas* 23, 43.

Buenaventura aquello a lo que el hombre está llamado es a estar perfectamente *unido*³³³ a Dios como imagen y semejanza que es de Él, y esto se hace posible solo mediante el recorrido del progresivo orden ascendente presentado en el *Itinerarium*³³⁴, recorrido que se efectúa mediante la *acción*, primero, y la *contemplación excesiva*, después, aquel que queda “puesto como ejemplar de la contemplación perfecta, como antes lo había sido de la acción, cual otro *Jacob e Israel*”, es ante todo Francisco.

Para Buenaventura la visión del serafín alado por parte de Francisco sobre el Alvernia³³⁵, visión que cataloga como contemplación excesiva o perfecta, no es más que el culmen de una vida enteramente vivida a *imagen* de Cristo, una *acción* permanente que condujo a Francisco a ser constituido en *semejanza* del crucificado. Para el Seráfico Doctor, Francisco es, por excelencia, el hombre *cristificado*³³⁶:

Por fin, el Señor le dio a entender que aquella visión le había sido presentada así por la divina Providencia para que el amigo de Cristo supiera de antemano que había de ser transformado totalmente en la imagen de Cristo crucificado no por el martirio de la carne, sino por el incendio de su espíritu³³⁷.

Por ello, es la persona de Francisco el modelo al cual está referido continuamente el Santo Doctor para poner ante nuestros ojos aquello que a todos los varones verdaderamente espirituales Dios los invita, es decir, la unión perfecta con Él. Si todo hombre está llamado a configurarse con Cristo, imagen expresiva del Padre, por la acción del Espíritu Santo, el espejo que nos permite *ver* dicha transformación es Francisco. En él vemos reflejado a Cristo mismo, ya que el verdadero amor de Cristo lo transformó en su propia imagen³³⁸. Ahora bien, este último y absoluto tránsito que posibilita la unión perfecta del alma con Dios, para que sea perfecto, exige, por decirlo de alguna manera, dos *movimientos* del alma.

³³³ La tradición mística enseña que la contemplación es un ejercicio de ‘unificación’ (la terminología es de *La nube del no saber*) en donde el contemplativo se hace uno, volviendo al estado de inocencia del Jardín del Edén. De esta manera el contemplativo llega a un estado de paz interior, inocencia e integridad gracias a una unión de amor en la que la persona vive la vida de Cristo, cfr. JOHNSTON, William, *Teología mística, la ciencia del amor*, trad. M. B. Ibarra, Herder, Barcelona, 1995, p. 221.

³³⁴ “Y como es posible a la criatura racional, secreta o ignoradamente, redúcete a la unión de aquel que es sobre toda substancia y conocimiento” (*Itin.* VII, 5).

³³⁵ “Elevándose, pues, a Dios a impulsos del ardor seráfico de sus deseos y transformado por su tierna compasión en Aquel que a causa de su extremada caridad, quiso ser crucificado: cierta mañana de un día próximo a la fiesta de la Exaltación de la Santa Cruz, mientras oraba en uno de los flancos del monte, vio bajar de lo más alto del cielo a un serafín que tenía seis alas tan ígneas como resplandecientes. En vuelo rapidísimo avanzó hacia el lugar donde se encontraba el varón de Dios, deteniéndose en el aire. Apareció entonces entre las alas la efigie de un hombre crucificado, cuyas manos y pies estaban extendidos a modo de cruz y clavados a ella. Dos alas se alzaban sobre la cabeza, dos se extendían para volar y las otras dos restantes cubrían todo su cuerpo” (*Legenda Maior* XIII, 3).

³³⁶ Cfr. *Rom.* 8.

³³⁷ *Legenda Maior* XIII, 3.

³³⁸ Cfr. *Legenda Maior* XIII, 5.

El primero de ellos demanda que se dejen todas las operaciones intelectuales, y, el segundo, que el ápice del afecto se traslade todo a Dios y todo se transforme en Dios.

El primero de estos movimientos, condición del segundo, lo podemos encontrar mucho más explícito en la *Teología mística* del Areopagita cuando, entregado por completo a la contemplación mística, Dionisio le pide a su amigo Timoteo que, si su propósito es entregarse por completo a la misma acción, renuncie a los sentidos, a las operaciones intelectuales, a todo lo sensible y a lo inteligible:

Deja de lado tu entender y esfuérzate por subir lo más que puedas hasta unírte con aquel que está más allá de todo ser y de todo saber. Porque por el libre, absoluto y puro apartamiento de ti mismo y de todas las cosas, arrojándolo todo y del todo, serás elevado espiritualmente hasta el divino Rayo de tinieblas de la divina Supraesencia³³⁹.

Poco más adelante Dionisio advierte que

las cosas más santas y sublimes percibidas por nuestros ojos y razón son apenas medios por los que podemos conocer la presencia de aquel que todo lo trasciende... Entonces, cuando libre el espíritu, y despojado de todo cuanto ve y es visto, penetra (Moisés) en las misteriosas Tinieblas del no-saber. Allí, renunciando a todo lo que pueda la mente concebir, abismado totalmente en lo que no percibe ni comprende, se abandona por completo en aquel que está más allá de todo ser. Allí, sin pertenecerse a sí mismo ni a nadie, renunciando a todo conocimiento, queda unido por lo más noble de su ser con Aquel que es totalmente incognoscible. Por lo mismo que nada conoce, entiende sobre toda inteligencia³⁴⁰.

Para Buenaventura el éxtasis se dice inefable por lo mismo que es totalmente extraño al orden del conocimiento, en virtud de que

si tratas de averiguar 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 unciones y ardentísimos afectos³⁴¹;

de donde tal éxtasis debe necesariamente verse acompañado por una sensación de ignorancia y oscuridad. Según el Seráfico Doctor, entre un entendimiento que todavía no ha comenzado a conocer, y otro que ya no conoce más, hay algo en común: las tinieblas. Esta sensación que experimenta el alma de hallarse en la oscuridad y no ver más, o, quizás con mayor exactitud, la ausencia de toda sensación de visión es, pues, inseparable de un estado en que el alma no se adentra sino a condición de haber previamente superado sus más altas facultades cognoscitivas.

Pero, si el éxtasis es ciego, ¿qué puede haber de valor para el hombre en semejante experiencia? ¿Conserva la palabra *experiencia* suficiente sentido para ser aplicada a un caso

³³⁹ *MT*, I, 1.

³⁴⁰ *MT*, I, 3.

³⁴¹ *Itin.* VII, 6.

de esta naturaleza? La respuesta a esta pregunta la constituye lo que hemos denominado en este apartado el segundo *movimiento* del alma, es decir, el traslado total del ápice del afecto a Dios y su transformación en Él. Según el Doctor Seráfico, aún cuando todas las facultades del conocimiento han sido necesariamente rebasadas, en virtud de que el extremo límite del alma se encuentra más allá del extremo límite del entendimiento, queda todavía una facultad del alma en funciones. Esta facultad, que llega mucho más lejos que la exploración del Ser divino por el entender, es *el amor*. La razón de tal alcance estriba en que, en tanto que nuestra facultad de entender no puede perseguir el *Ser* hasta lograr *verlo*, nuestro *amor* lo puede perseguir, en cuanto *Bien*, siéndole incluso posible tocarlo y gozar de Él.

La experiencia de Dios, tal como el místico la comprueba, es exclusivamente afectiva y esto es posible, volviendo sobre lo anteriormente afirmado, en razón de que solo se puede ver y conocer el objeto plenamente alcanzado por el alma, *pero se puede amar perfecta e inmediatamente al que no se le ha hecho sino tocar*. En palabras de Guillermo de Saint-Thierry, *amor plus se extendit quam visio*³⁴². Quien ama de esta manera se halla ante una cuestión de hecho que puede ser denominada *contacto inmediato y gozoso del alma con Dios*:

Y mientras hablábamos y suspirábamos por ella (la Sabiduría), *llegamos a tocarla un poco con todo el ímpetu de nuestro corazón*; y suspirando y dejando allí prisioneras las primicias de nuestro espíritu, tornamos al estrépito de nuestra boca, donde tiene principio y fin el verbo humano, en nada semejante a tu Verbo, Señor nuestro, que permanece en sí sin envejecerse y renueva todas las cosas³⁴³.

Existen, y el místico no puede menos de admitirlos por haberlos personalmente experimentado³⁴⁴, estados afectivos consistentes en goces puros, absolutamente despojados de todo estado representativo, lo mismo ideas que imágenes, y que por consiguiente no cabe explicar por ninguna de las causas que la experiencia normal asigna a nuestras sensaciones. A estas alegrías intensas hay necesariamente que tratarlas como hechos, y por tanto señalarles una causa, o si no contentarse con comprobar su existencia sin buscar una explicación. Ahora bien, aunque el conocimiento ha cesado, o quizás mejor, por lo mismo que el entendimiento ha cesado, se experimenta este goce inmenso, y como de la nada no proviene, pues de la nada no nace nada, ni puede provenir de una representación, pues allí ya no existen representaciones, luego necesariamente ha de provenir del *objeto mismo*, sin que nada pueda interponerse entre ambos, objeto y goce. Es, pues, el éxtasis, el abrazo dado

³⁴² Traducción: el amor va más allá de la vista.

³⁴³ *Conf. IX, 10, 24* (La cursiva es mía).

³⁴⁴ “Y esta es la 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 aquel a quien el fuego del Espíritu Santo lo inflama hasta la médula” (*Itin. VII, 4*).

en las tinieblas a un bien cuya existencia no ha captado la mente, y éste es el sentido profundo de la fórmula antes citada: *el amor va más allá de la vista*.

El éxtasis, considerado en relación con el conocimiento intelectual, es ignorancia; comparado con la luz que nos hace ver los objetos, es oscuridad. Sin embargo, en medio de estas tinieblas, y a causa precisamente de esta ignorancia, aquel que contempla logra *experimentar* una realidad infinitamente grande; obtiene una ignorancia sabia y las tinieblas por las que atraviesa son tinieblas iluminadas, no en el sentido de que inteligencia o representación alguna desempeñen algún papel, sino porque en nuestro modo de hablar no disponemos sino de *comparaciones cognoscitivas* para significar el logro de un objeto que no conocemos. De forma magistral esta manera de conocimiento es presentada por Dionisio³⁴⁵ y, asumida por Buenaventura, la expone de nuevo en el *Itinerarium*:

Oh Trinidad, esencia sobre toda esencia y deidad sobre toda deidad, inspectora soberanamente óptima de la divina sabiduría, dirígenos hacia el 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, que son sobre todos los bienes³⁴⁶.

Por eso a aquel que, recorridos ya los anteriores grados, se encuentra preparado para los mentales excesos³⁴⁷, Buenaventura, citando una vez más a Dionisio³⁴⁸, le dice:

³⁴⁵ “¡Trinidad supraesencial, más que divina y más que buena! Maestra de la sabiduría divina de los cristianos, guíanos más allá del no saber y de la luz, hacia la cima más alta de las Escrituras místicas. Allí los misterios de la Palabra de Dios son simples, absolutos, inmutables en las tinieblas más que luminosas del silencio que muestra los secretos. En medio de las más negras tinieblas, fulgurantes de luz ellos desbordan. Absolutamente intangibles e invisibles, los misterios de hermosísimos fulgores inundan nuestras mentes deslumbradas” (*MT*, I, 1).

³⁴⁶ *Iitin.* VII, 5.

³⁴⁷ *Excessus*: Término muy corriente en la mística de San Buenaventura. Designa el acto místico, refiriéndose tanto a la potencia intelectual como a la afectiva. En cuanto dice relación al entendimiento indica el estado de tiniebla luminosa que le sobreviene de la clarísima excedencia del objeto infinito, que es Dios, al cual es llevado sobrepasándose a sí mismo. Y en cuanto se relaciona con la voluntad viene a significar el amor extático que, por la conmoción fortísima del Espíritu Santo, traslada totalmente el amante al Amado, y es el punto culminante de la subida del alma a Dios (Cfr. “Lexicón bonaventuriano” en *Obras de San Buenaventura*, tomo II, BAC, Madrid, 1946, pp. 825-826). Para ampliar el significado de la palabra “exceso”, cfr. “Excessus” en BOUGEROL, Jacques Guy, *Lexique Saint Bonaventure*, Editions Franciscaines, París, 1969, pp. 60-61.

³⁴⁸ “Esto te pido, Timoteo, amigo mío, entregado por completo a la contemplación mística. Renuncia a los sentidos, a las operaciones intelectuales, a todo lo sensible y a lo inteligible. Despójate de todas las cosas que son y aún de las que no son. Deja de lado tu entender y esfuérzate por subir lo más que puedas hasta unirse con aquel que está más allá de todo ser y de todo saber. Porque por el libre, absoluto y puro apartamiento de ti mismo y de todas las cosas, arrojándolo todo y del todo, serás elevado espiritualmente hasta el divino Rayo de tinieblas de la divina Supraesencia” (*MT*, I, 1).

Y tú, amigo, pues tratas de las místicas visiones, deja conredoblados tus esfuerzos³⁴⁹, los sentidos y las operaciones intelectuales y todas las cosas sensibles e invisibles, las que tienen el ser y las que no lo 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 tinieblas³⁵⁰.

Solo en un sentido completamente nuevo y especial puede Buenaventura definir el éxtasis como un conocimiento experiencial de Dios, como *Sabiduría*, pues aunque no se trata aquí de un conocimiento propiamente dicho, existe sin embargo en el éxtasis una experiencia, y esta experiencia, privada de ciencia, encierra todos los conocimientos que ulteriormente podrán desarrollarse. De ahí las alusiones del Santo Doctor a la ciencia y a la luz que el éxtasis esconde, del que encontramos un magnífico ejemplo en Francisco:

El incesante ejercicio de la oración, unido con la continua práctica de la virtud, había conducido al varón de Dios a tal limpidez y serenidad de mente, que –a pesar de no haber adquirido por adoctrinamiento humano, conocimiento de las sagradas letras–, iluminado con los resplandores de la luz eterna, llegaba a sondear, con admirable agudeza del entendimiento, las profundidades de las Escrituras. Efectivamente, su ingenio, limpio de toda mancha, penetraba los más ocultos misterios, y allí donde no alcanzaba la ciencia de los maestros, se adentraba el afecto del amante... Nada extraño que el Santo recibiera de Dios la inteligencia de las Escrituras, ya que por la perfecta imitación de Cristo llevaba impresa en sus obras la verdad de las mismas y por la plenitud de la unción del Espíritu Santo poseía dentro de su corazón al Maestro de las sagradas letras³⁵¹.

Ante este tipo de conocimiento afectivo, Buenaventura reconoce que “no pudiendo dar nada a la naturaleza y poco a 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 los escritos, y todo al don de Dios que es el Espíritu Santo”³⁵², en resumidas cuentas, es *el silencio* lo que impera en este tipo de conocimiento. La intencionalidad de este silencio, orientado a conquistar todos los niveles del espíritu hasta alcanzar, en un instante privilegiado, el contacto *inmediato* del alma con Dios, debe ser entendida de manera semejante a como lo hace Agustín:

Si hubiera alguien en quien callase el túbulo de la carne; callasen las imágenes de la tierra, del agua y del aire; callasen los mismos cielos y aun el alma misma callase y se remontara sobre sí; si callasen los sueños y revelaciones imaginarias, y, finalmente, si callase por completo toda lengua, todo signo y todo cuanto se hace pasando –puesto que todas estas cosas dicen a quien les presta oído: *No nos hemos hecho a nosotras*

³⁴⁹ Precisión en la traducción del texto latino: Y tu, amigo, pues tratas de las místicas visiones deja, con redoblados esfuerzos, los sentidos y las operaciones intelectuales...

³⁵⁰ *Itin.* VII, 5.

³⁵¹ *Legenda Maior*, XI, 1-2.

³⁵² *Itin.* VII, 5.

mismas, sino que nos ha hecho el que permanece eternamente—; si, dicho esto, callasen, dirigiendo el oído hacia aquel que las ha hecho, y sólo él hablase, no por ellas, sino por sí mismo, de modo que oyesen su palabra, no por lengua de carne, sino por voz del ángel, ni por sonido de nubes, ni por enigmas de semejanza, sino que le oyéramos a él mismo, a quien amamos en estas cosas, a él mismo sin ellas, como al presente nos elevamos y tocamos rápidamente con el pensamiento la eterna Sabiduría, que permanece sobre todas las cosas³⁵³.

Buenaventura es consciente de que la perfecta unión del alma con Dios no puede realizarse en esta vida, pues aquello que alcanzamos es apenas un *tocar* rápidamente la eterna Sabiduría³⁵⁴. No obstante, es necesario que esta *chispa instantánea* sea alcanzada, so pena de que la obra de Dios quede inacabada. De todos modos esta brevísima aunque potente intuición nos anuncia la perfecta fruición de Dios o beatitud eterna que se alcanzará tras la *muerte*³⁵⁵:

Si, por último, este estado se continuase y fuesen alejadas de él las demás visiones de índole muy inferior, y esta sola arrebatase, absorbiese y abismase en los gozos más íntimos a su contemplador, de modo que fuese la vida sempiterna cual fué este momento de intuición por el cual suspiramos, ¿no sería esto el *Entra en el gozo de tu Señor?* Mas ¿cuándo será esto? ¿Acaso cuando *todos resucitemos, bien que no todos seamos inmutados?*³⁵⁶

Pero mientras llegamos, por nuestra resurrección, a la beatitud eterna, solo nos queda ser incendiados por el fuego “que inflama totalmente y translada a Dios con excesivas unciones y ardentísimos afectos”³⁵⁷,

fuego que, ciertamente, es Dios, y fuego cuyo *horno está en Jerusalén (Isaías, 31, 9)* y que lo incendió Cristo con el fervor de su ardentísima pasión y lo experimenta, 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*³⁵⁸.

Estas palabras, al parecer negativas e incluso destructivas para quienes no aciertan a entender la totalidad de su significado, solo pueden ser comprendidas por aquellos que, tras recorrer el camino previo, se encuentran dispuestos para el encuentro definitivo que los llevará de este mundo al Padre, haciéndolos uno con Él, de manera semejante a como el

³⁵³ *Conf. IX, 10, 25.*

³⁵⁴ Para ampliar el tema de la contemplación del bienaventurado, cfr. GILSON, Étienne, *La filosofía de San Buenaventura*, trad. FR. E. de Zudaire, OFM, Desclée de Brouwer, Buenos Aires, 1948, pp. 446-447.

³⁵⁵ Notemos sin embargo que el éxtasis es literalmente un pregusto de la beatitud, y que precisamente por ser un gusto no es una imagen. Al éxtasis, por tanto, hemos de recurrir para presentir lo que es la felicidad eterna; empero, para representárnosla, hemos de acudir a la inteligencia iluminada por la fe y confortada por el mismo éxtasis.

³⁵⁶ *Conf. IX, 10, 25.*

³⁵⁷ *Itin. VII, 6.*

³⁵⁸ *Itin. VII, 6.*

Padre y el Hijo son uno³⁵⁹. Un ejemplo insigne de esta disposición se halla consignado en la parte final del capítulo décimo del libro noveno de las *Confesiones*:

Tales cosas decía yo, aunque no de este modo ni con estas palabras. Pero tú sabes, Señor, que en aquel día, mientras hablábamos de estas cosas –y a medida que hablábamos nos parecía más vil este mundo con todos sus deleites–, díjome ella (Mónica): «Hijo, por lo que a mí toca, nada me deleita ya en esta vida. No sé ya qué hago en ella ni por qué estoy aquí, muerta a toda esperanza del siglo. Una sola cosa había por la que deseaba detenerme un poco en esta vida, y era verte cristiano católico antes de morir. Superabundantemente me ha concedido esto mi Dios, puesto que, despreciada la felicidad terrena, te veo siervo suyo. ¿Qué hago, pues aquí?»³⁶⁰

Ahora bien, solo aquellos que, inflamados hasta la médula por el fuego del Espíritu Santo³⁶¹ han recibido esta experiencia mística y secretísima, comprenden que la unión extática, como pasiva que es, requiere, no la muerte definitiva que nos propiciará la visión beatífica, fin último de nuestra existencia, sino la muerte de la mente. Pero es necesario precisar que esta *muerte* no se puede interpretar como si el alma fuera extinguiendo sucesivamente las luces del entendimiento, para solo dejar prendida la llama del amor. Esta alma, que nos hemos negado de distinguir de sus facultades, posibilitando su ascenso a Dios, a medida que va adormeciendo sus facultades cognoscitivas, se entrega del todo a las operaciones, cada vez más nobles, que aún le quedan por realizar, y, cuando finalmente llega a la experiencia divina, no es un alma empequeñecida en sus facultades cognoscitivas la que a ella se entrega, sino un alma dotada de todas las energías que anteriormente desplegaba en el orden del conocer, por más que en este supremo instante no conozca ya. Se callan las facultades cognoscitivas, pero lo hacen porque el amor les impone silencio, y este amor no puede imponerles silencio, sino porque ha llevado a toda el alma hacia sí, acaparando todas sus energías. El alma no se empequeñece en el éxtasis, sino que se *concentra*, y, al concentrarse, se eleva para así alcanzar lo que hay en ella de más íntimo y superior:

En otras palabras, la tarea de purificación es un proceso. Al principio la persona debe razonar y pensar y hacer uso de sus facultades hasta que llegue la hora de olvidar toda actividad natural para *que se dé lugar a que sean infundidas e ilustradas de lo sobrenatural*. Es muy importante (y todos los escritores místicos subrayan este punto) que la razón y el pensamiento sigan actuando hasta que llegue el momento de abrir el corazón a la influencia silenciosa del Espíritu. Aquel que abandona el uso de las

³⁵⁹ “Padre santo, cuida en tu nombre a los que me has dado, para que sean uno como nosotros” (*Juan 17*, 11b); “no ruego sólo por estos, sino también por aquellos que, por medio de su palabra, creerán en mí, para que todos sean uno. Como tú, Padre, en mí y yo en ti, que ellos también sean uno en nosotros, para que el mundo crea que tú me has enviado. Yo les he dado la gloria que tu me diste, para que sean uno como nosotros somos uno; yo en ellos y tú en mí, para que sean perfectamente uno, y el mundo conozca que tú me has enviado y que los has amado a ellos como me has amado a mí” (*Juan 17*, 20-23).

³⁶⁰ *Conf.* IX, 10, 26.

³⁶¹ *Cfr. Itin.* VII, 4.

facultades antes de que haya llegado el don del amor es como quien lo vende todo antes de haber visto el tesoro en el campo, esta persona es digna de lástima³⁶².

De esta manera, y para concluir nuestra reflexión en torno al *Itinerarium mentis in Deum*, podemos afirmar con Buenaventura:

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.*

³⁶² JOHNSTON, William, *Teología mística, la ciencia del amor*, trad. M. B. Ibarra, Herder, Barcelona, 1995, p. 219.

CONCLUSIÓN

"Y dijo Dios: «Hagamos al ser humano a nuestra imagen, como semejanza nuestra»... Creó, pues, Dios al ser humano a imagen suya, a imagen de Dios lo creó, macho y hembra los creó"³⁶³. La antropología cristiana, inspirada por completo en los anteriores versículos del *Génesis*, se condensa en la fórmula *el hombre es imagen y semejanza de Dios*. La idea de *imagen* designa un ser que vive en permanente y esencial relación a un modelo o ejemplar al que está siempre referido y del que recibe su propio ser. Tal comprensión, en sí misma, dice otredad, alteridad subsistente, ordenación a un prototipo, camino hacia, medio de conocimiento. La *imagen* no es un hacia sí mismo, sino un hacia el Otro desde el que se es. Lo decisivo que de ella se puede afirmar es su radical referencia ontológico-estructural al modelo, que, para Buenaventura, se identifica plenamente con Dios uno y trino. Por ello, cuando Buenaventura afirma que el hombre es imagen de Dios, lo que está erigiendo es la suprema afirmación que del hombre podemos hacer, porque, con ello, el misterio del hombre se entronca en el misterio mismo de la vida trinitaria, conectándose inseparablemente el ser y el conocimiento de ambos.

En la filosofía de San Buenaventura, no por confusión sino por clara distinción, Dios y el hombre van unidos en el ser y en la inteligibilidad. Quien ignora a uno de los dos no puede comprender al otro. La pregunta '¿qué es el hombre?' se convierte inesperada y necesariamente en aquella otra: ¿quién es Dios a cuya semejanza fue creado y existe el hombre? Y viceversa, pues la pregunta '¿quién es Dios?' se convierte en la siguiente: ¿quién es el ser que se descubre a sí mismo *deseando* de forma natural a un Ser, de quien intuye está hecho a su imagen y semejanza? Estas son, a nuestro juicio, las preguntas fundamentales a las que responde el *Itinerarium mentis in Deum* de San Buenaventura y con ellas siempre presentes nos aventuramos a considerar cada uno de los siete capítulos que componen esta breve pero densa obra.

Es por tanto evidente que, para San Buenaventura, Dios pertenece a la cuestión fundamental del hombre de ser o no ser él mismo y, en esta medida, Dios se constituye para el hombre como la dimensión más profundamente antropológica. Pero el Santo Doctor también reconoce que el hombre tiende a identificar su existencia, toda su existencia, con la vida que lo rodea, y solo con lo que lo rodea, en el plano vital, histórico y social (*Itin.* I, 7).

³⁶³ Gen. 1, 26-27.

Continuamente el alma del hombre se ve agitada por diversos deseos que funcionan como resortes ocultos de sus actividades y cuya satisfacción determina las consecuencias de sus diversas operaciones. Muchos de estos deseos no van más allá de la satisfacción inmediata de las necesidades primarias y fundamentales.

Pero el Santo Doctor también descubre que, por deseo natural, el hombre aspira al conocimiento, a la felicidad y a la paz (*Itin.* pról. II). Al conocimiento, pues vemos de continuo a su pensamiento escrutar curiosamente la esencia de las cosas (Cap. I y II); a la felicidad, pues el hombre, si obra, lo hace precisamente por procurarse la suma felicidad, y ser feliz no se consigue sino poseyendo lo óptimo y el fin último, el cual se identifica con el sumo Bien (*Itin.* III, 4); a la paz, por cuanto el hombre, al buscar el conocimiento o la felicidad, no es ni el conocimiento ni la felicidad lo que persigue, sino calmar su anhelo de conocer y de gozar, anhelo que se colma plenamente por el descanso que se sigue al llegar venturosamente al fin (Cap. VII). Este amor de la paz viene a ser como el complemento, la perfección y el culmen de los otros dos, y es tan innato en nosotros que, aún en tiempo de guerra, lo que buscamos es la paz y aún los demonios y los condenados, en medio de su desesperación, aspiran a ella (*Itin.* pról. 1-2).

Es imposible observar atentamente este triple anhelo sin percatarse de que el hombre no encuentra en sí mismo nada que lo satisfaga, más aún, que no ha de encontrarlo en bien finito alguno. Ya Aristóteles nota, y Buenaventura lo acepta, que el alma humana está por naturaleza desprovista de límites: no poseemos facultad cognoscitiva determinada a tal o cual objeto, sino que podemos y queremos conocer todo cuanto es cognoscible, anhelando vanamente hallar entre las cosas finitas aquello cuyo conocimiento nos haga conocer todo lo demás (*curiositas*). Capaces de conocerlo todo, nunca nos satisfacemos con el conocimiento de un objeto determinado; quizá sin precisión, pero sí con intensidad, aspiramos a la posesión de todo lo cognoscible.

Lo mismo ocurre en lo que se refiere al bien. Amamos todo lo que es bueno, como deseamos conocer todo cuanto es inteligible, por eso ningún bien particular nos satisface plenamente. No bien hemos fijado nuestro amor en una cosa, cuando lo infinito de nuestro deseo nos arrastra hacia otra, como si por medio de una serie infinita de bienes particulares buscáramos un bien absoluto que sea el fin de todos los demás. De donde se sigue que en vano tratamos de buscar en algún objeto finito la paz que sigue a la satisfacción completa de todos los deseos:

No encontraremos en nada que sea finito nuestro complemento, nuestra perfección, nuestra paz, por lo mismo que nuestro entendimiento busca siempre un objeto más allá

de todo objeto finito, y nuestro deseo apetece incesantemente un bien que excede lo finito³⁶⁴.

¿Qué papel juega entonces el universo como el conjunto *ordenado* de los bienes finitos? Para responder esta pregunta debemos recordar que el centro de perspectiva en que se coloca San Buenaventura para ver el universo es el hecho concreto, real e histórico de la *creación*, tal como nos lo da a conocer la única luz que puede poner de manifiesto, en su sentido más profundo, la existencia de este hecho: la fe. El mundo ha sido creado por Dios. El hombre, fin inmediato de las cosas, fue puesto por Dios en el mundo por el hecho simultáneo de la creación y elevación a un estado que trasciende el orden puramente natural de las cosas. No cabe duda, nos dice el Santo Doctor (*Itin.* I, 7), que el hombre, en la revelación primitiva, tenía un cabal conocimiento de las cosas y, por las trazas divinas manifestadas en ellas, se elevaba a Dios alabándolo, reverenciándolo y amándolo, ordenándose, junto con las demás criaturas y por medio de estos actos nobilísimos, a Él.

Perdida esta revelación por la *caída* y con ella el conocimiento verdadero de las cosas, quedó rota la ordenación natural de las criaturas hacia Dios por medio del hombre. De ahí que ese gran libro del universo quedó indescifrable para el hombre convirtiéndose en libro muerto y borrado. Después de este hecho se imponía la necesidad de otro libro cuyas páginas hicieran revivir los caracteres borrosos del primero. Este libro providencial es la Escritura, cuyos fulgores divinos, derramándose sobre cada una de las páginas del libro de la naturaleza, ponen en viva luz las semejanzas, propiedades y metáforas que el dedo divino ha escrito en las entrañas de las cosas contenidas en el libro de la creación. La Escritura es el libro reparador del universo entero, al cual guía en el conocimiento, en la alabanza y en el amor de Dios.

Para llegar al conocimiento integral de la estructura íntima del universo, tanto en el orden estático como en el dinámico, es también indispensable conocer a Jesucristo. Pasando por medio de Él, como Puerta (*Itin.* pról. 3), el conocimiento de las cosas nos conduce al sumo de los conocimientos: la contemplación, cuya llave es el conocimiento del Verbo increado, por el cual todas las cosas son producidas; del Verbo encarnado, por el cual son reparadas; y del Verbo inspirado, por el cual todas las cosas son reveladas. Desconociendo a Jesucristo desde este triple punto de vista, nunca podrá nuestro entendimiento descubrir en el libro de la creación el origen de las cosas, el fin al que están ordenadas y le será vedado percibir los vivos resplandores con que las cosas reflejan la majestad infinita de Dios.

³⁶⁴ GILSON, Etienne, *La filosofía de San Buenaventura*, trad. FR. E. de Zudaire, OFM, Desclée de Brouwer, Buenos Aires, 1948, p. 95.

Respecto del conjunto de las cosas creadas que constituyen el universo, San Buenaventura sienta estos principios fundamentales:

1. La Sabiduría, o sea Dios mismo, a la cual debe tender nuestra mente, está entrañada en las cosas, en las criaturas, en toda ciencia y en la filosofía natural (*Itin.* III, 6). En virtud de esta presencia divina son constituidas en su ser la cosas, se distribuyen en jerarquías y aparecen como vestigios o imágenes de Dios o de la Trinidad divina (*Itin.* I, 10-14).
2. La especulación filosófica, que debe apoyarse en la universalidad de las cosas como escalera para subir a Dios *secundum statum conditionis nostrae*, es decir, partiendo del hecho histórico y concreto del mundo (*Itin.* I, 9), no podrá explicar nunca las cosas si no las percibe según Dios y a Él las refiere, es decir, si no ve *por* ellas y *en* ellas al Verbo divino, mediante el cual, así como fueron creadas, son igualmente cognoscibles (Cap. II).
3. No es posible al entendimiento humano penetrar en las cosas, según el modo dicho, sin que por ellas y en ellas vea a Dios; igualmente no puede ser Dios conocido por las cosas y en las cosas sin que se tenga por causa de esto un verdadero conocimiento filosófico de las mismas. Las cosas arrastran nuestra mente para que las conozca, o sea, son cognoscibles e inteligibles porque, siendo vestigios e imágenes de Dios, en su propia naturaleza y actividad revelan al mismo Dios, y la luz divina y ejemplar, por la cual somos iluminados en el conocimiento de las cosas, nos revela y manifiesta a Dios mismo y las cosas, o sea, al ejemplar y la copia o el ejemplado.
4. El orden jerárquico existente en las cosas debe también ordenar nuestros conocimientos en tal forma que, a modo de grados sucesivos, lleguen finalmente al conocimiento suyo, *i. e.*, que todas las cosas, tomadas en su universalidad, son el camino de la mente a Dios, *Itinerarium mentis in Deum*. El camino, pues, de la verdad integral quedaría cerrado tanto para el que quisiera estacionarse en uno u otro peldaño de esta escalera como para el que, prescindiendo de las cosas, quisiera llegar a Dios.

Es evidente entonces que para el hombre fue escrito el libro de las criaturas corporales, para que leyera en él los signos de Dios y por medio de ellos llegará a Él. Profundizar en esta *misión* del mundo nos ocuparía por completo y constituiría un tema de reflexión lo bastante amplio como para escribir otras tantas páginas al respecto. No obstante, según Buenaventura, el hombre debe leer principalmente en sí mismo, en su alma, el retrato de su autor, y, conociéndose a sí mismo como imagen, elevarse hasta Él.

Ahora bien, cuando el hombre interioriza en sí mismo se da cuenta que en su alma anida un profundo dinamismo el cual, al seguir su trayectoria natural y cumplir sus exigencias de simplificación y reducción, necesariamente lo hace llegar a Dios. Con otras palabras, Dios es la respuesta última y satisfaciente del dinamismo deseante del alma humana. Para el doctor Seráfico es evidente que en la mismidad de la *mens* anida un íntimo y renovado anhelo que la urge a trascenderse a sí misma y por ello considera que “el amor y la inteligencia del alma racional tienden al bien infinito y al verdadero infinito, en cuanto infinito” (*De scientia Christi*, VI, concl.), en el cual el hombre puede hallar el consuelo de la paz. Sólo Dios, por consiguiente, colma totalmente las exigencias constitutivas del espíritu humano, que jamás se aquieta con simples categorías o esquemas subjetivos y mucho menos, como ya lo vimos, con bienes pasajeros:

El dinamismo intrínseco del espíritu humano no puede concluir su última reducción sino en una realidad trascendente y concreta que responda adecuadamente a la intencionalidad última del sujeto y colme sus exigencias vitales. «Solamente Dios, al que está ordenado el afán de nuestra alma, podrá saciar nuestro anhelo»³⁶⁵.

El hombre, único ser capaz de buscar su fin último más allá de las cosas y de sí mismo, debe ocupar un rango más elevado que el de ser sombra y vestigio: no solamente debe llevar impresa en su ser la imagen del ser divino, sino que, además, debe *saber* que, por sus raíces ópticas más profundas, *es* una semejanza de Dios. Debe conocer el orden y las leyes de su propio ser para seguirlas y, de esa manera, hacerse cada vez más semejante al modelo según el cual fue creado, en una palabra, debe ser la imagen de su autor.

Ahora bien, el hombre bonaventuriano, al redescubrirse como ser-imagen-de-Dios (*Itin.* VI, 7), reconoce que, como imagen, es “semejanza expresiva” de Dios uno y trino (*Itin.* VI, 7), y, en cuanto tal, su existencia se halla en “esencial dependencia y relación” al modelo (*Hexaém.*, col. 10, n. 7). Tal redescubrimiento hace que el alma reconozca que entre el modelo y la imagen existe, no solo parentesco, sino un afán entrañable, bajo la forma del deseo, por unirse e identificarse vitalmente. Ahora, la comprensión de lo que significa ser imagen dentro del *Itinerarium*, y, por consiguiente, la subsiguiente identificación entre modelo y ejemplar, es de carácter progresivo y se va vislumbrando con mayor claridad en la medida en que se avanza en los sucesivos *gradus ascensionis*.

En primer lugar, el alma es imagen de Dios por razón del *orden* particular de la creación que la une a Él (Cap. I y II). Dios, en cuanto es la potencia y la majestad soberana, hizo todas las cosas para su gloria; en cuanto es luz suprema, hizo todas las cosas para manifestarse; en cuanto es la suprema bondad, lo hizo todo para comunicarse. Pues bien,

³⁶⁵ Cfr. MERINO, José Antonio, *Humanismo franciscano, franciscanismo y mundo actual*, Ediciones Cristiandad, Madrid, 1982, pp. 128-129.

no puede haber gloria perfecta si no hay un testigo que la admire; ni existe manifestación digna de este nombre si no hay un espectador que la conozca; como tampoco se da comunicación de bienes sin haber quién pueda servirse de ellos. Todo esto, es decir, celebrar la gloria, conocer la verdad y gozarse del don del mundo, presupone la existencia de un ser racional como el hombre, el cual está ordenado inmediatamente a Dios, esto es, Dios es la razón suficiente de su existencia; mientras que las creaturas, desprovistas de conocimiento, no están ordenadas a Dios sino mediatamente, a saber, por medio del hombre.

En segundo lugar, cuando el alma mira hacia sí misma (Cap. III), descubre que entre ella y Dios existen semejanzas mucho más íntimas que las que existen entre Dios y las demás creaturas. Tales semejanzas son las que se refieren al origen, orden y distribución de las facultades, en las cuales se asemeja al origen, orden y distribución de las tres Personas en su naturaleza divina: en Dios, unidad de esencia y distinción de Personas; en el hombre, unidad de esencia y distinción de facultades. Así como el Padre engendra el conocimiento eterno del Verbo, que lo expresa, y el Verbo a su vez se une al Padre por el Espíritu Santo, de la misma manera la memoria o el pensamiento engendra el conocimiento de la inteligencia o el verbo mental, y de la memoria y de la inteligencia se exhala el amor como nexo de entre ambos. La mente generadora, el verbo y el amor están en correspondencia con la memoria, inteligencia y voluntad, potencias que son consubstanciales, coiguales y coeternas, compenetrándose en mutua inexistencia (*Itin.* III, 5). No se trata, pues, de una correspondencia accidental, sino que la misma estructura de la Trinidad creadora condiciona y explica la estructura del alma humana. Por esta razón el hombre es la imagen *expresa* de Dios.

En tercer lugar, al ser el alma reformada por los dones de la gracia (Cap. IV), el hombre se halla en un grado de semejanza más elevado respecto de Dios, grado que se traduce en un lazo de unión más estrecho con Él. En este nuevo grado, el hombre no solo es imagen de Dios, sino que puede ser una *similitudo*, una semejanza en sentido estricto. ¿En qué consiste esta semejanza tan estrecha? Semejanza no es identidad, al contrario, la excluye positivamente, en cuanto supone dos seres distintos que poseen en común una misma cualidad. ¿Qué cualidad común puede haber entre Dios y el hombre? Para que el hombre pueda ser partícipe de una cualidad divina, debe ser necesariamente una cualidad creada asimilable por la creatura. Debe ser, además, una cualidad sobrenatural, ya que nada hay en la creatura que sea común a su creador. Esta cualidad creada, asimilable por la creatura, sobrenatural y deiforme, es la *gracia*, que es la que hace al hombre agradable a Dios y digno de la gloria eterna. La semejanza es, pues, la que conduce inmediatamente al

hombre a su último fin. Además, debemos señalar que la similitud radica principalmente en la parte afectiva. Es el afecto, y no ya la razón, el que nos *une* estrechamente a Dios.

Abierto, por la gracia, el camino hacia la vida sobrenatural y excitado el afecto, que *une* más estrechamente con el Creador, el alma, dejando las cosas y fijando los ojos espirituales en la luz en la cual se ven todas ellas, *por* esa luz y *en* ella contempla al mismo Dios en cuanto cabe al estado de viadores y al ejercicio de la mente (Cap. V y VI). El alma, luego de un intenso proceso de purificación, y alcanzada la iluminación perfecta, busca en Dios, como *Ser* y como *Bien*, el pleno reconocimiento de sí misma. Para ello contempla en Cristo, “Hijo de Dios e imagen de Dios invisible por naturaleza” (*Itin.* VI, 7), como por un espejo, su propia humanidad, “tan admirablemente exaltada y tan inefablemente unida” (*Itin.* VI, 7), poniendo en claro que su propia medida, su condición original y su ser imagen y semejanza de Dios le son mostrados de manera luminosa y perfecta en Jesucristo que, como nuevo Adán, le indica al hombre aquello que está llamado a ser y le ofrece el modo para llegar a serlo (*Itinerarium*). Esta contemplación representa el culmen de las iluminaciones ya que, gracias a ella, el hombre, recreado nuevamente en Cristo (*Itin.* VI, 7), disfruta de nuevo de su condición original tal como la disfrutó el sexto día. Al alma, en cuanto imagen y semejanza de Dios, no le queda otra cosa más que, por el exceso de la mente, le *sea dado* el perfecto descanso místico, adelanto sabroso y extasiante, aunque no pleno, de la condición futura de la cual, tras la muerte, ella podrá disfrutar.

En síntesis, es evidente que para san Buenaventura una existencia solo está plenamente realizada en la medida en que descubre sus profundas formas de dependencia y sabe dar una respuesta adecuada a cada una de ellas. Para nuestro autor, Dios no solo es una, sino la mayor de esas grandes vinculaciones ontológicas del hombre, y su realidad –la de Dios– incide de lleno en el alma humana, condicionando esencialmente la noción que de ella podemos tener en cuenta que de Él procede, por la creación; según Él fue creada, en cuanto imagen de un Ejemplar; y á Él debe retornar, mediante el intenso ejercicio unitivo del afecto, llegando a constituirse en semejanza expresiva del eterno Creador.

Somos conscientes de que este estudio no constituye más que un pequeño aporte dentro de las tantas posibilidades de reflexión en torno a la propuesta antropológica que San Buenaventura lleva a cabo en el *Itinerarium mentis in Deum*. No obstante, esforzarnos por plantear el problema y presentar una alternativa de solución, sin agotarla por completo, consideramos que constituye nuestro mayor logro y aporte. De todos modos el camino de la reflexión en torno a esta valiosa cuestión sigue abierto y en espera de que otros continúen la labor por nosotros emprendida.

ANEXO 1

EL SIGLO XIII

El siglo XIII, aunque representa el período cumbre de la especulación filosófica y teológica de la Escolástica, no deja de ser por ello una época muy compleja y de no fácil interpretación. Son numerosos los elementos religiosos, sociales y culturales que configuran y caracterizan esta centuria, como también muchas y muy diversas las mediaciones que han forjado su paisaje mental y espiritual: el movimiento urbano, que se materializa en la formación de gremios y corporaciones; la creación de las universidades, con su impulso intelectual en el campo de la cultura; la aparición de órdenes mendicantes (franciscanos y dominicos), con su incidencia en el campo religioso, social y doctrinal; el conocimiento y la aceptación de obras filosóficas desconocidas hasta entonces; etc.

El siglo XIII es el siglo de las corporaciones, de los gremios, de los municipios y de los grupos que tienen los mismos intereses económicos. Las ciudades demuestran un gran dinamismo en la vida económica, cultural y religiosa y un fuerte deseo de autonomía y de emancipación tanto del poder del Emperador como del Papa. Es la época del fracaso de Federico II en su tentativa por la restauración imperial. Época de la teocracia papal que Inocencio III trató de imponer con su proyecto de la plenitud del poder (*plenitudo potestatis*). Es también la época en la que Occidente profesa la fe católica, que impera en la mayoría de los países occidentales y penetra en todas las clases sociales. Este primado del catolicismo explica el puesto central y determinante del papado y de la Iglesia como guía, madre y maestra. No podemos olvidar que este es el tiempo de la crisis engendrada por la rápida expansión del mundo islámico; del conflicto de las Cruzadas y del intercambio cultural con Oriente. Finalmente y entre otras tantas características, es la época que trata de conocer mejor actividad asimilar a Aristóteles no sólo en su *Lógica* sino también en su *Física* y en su *Metafísica*.

Las universidades son la creación más original y fecunda de la civilización occidental medieval y asimismo la expresión y el resultado del nuevo espíritu corporativo de este tiempo; que en el caso de la *universitas* contaba con un sentido específico de agrupación profesional, donde maestros y alumnos se reúnen y se organizan en forma de gremio, de corporación o de "sindicato" que buscan la propia autonomía y la propia autorregulación. La palabra "universidad" no significaba originalmente un centro de

estudios, sino más bien una asociación corporativa que tutelaba y defendía los propios intereses. La denominación de *universitas* se encuentra por primera vez en un documento de Inocencio III, que escribió en 1208 al *Studium Generale parisiense*, empleando la expresión *Universitas magistrorum et scholarium*, es decir, se trataba de una cierta corporación compuesta por maestros o profesores y estudiantes.

Entre las principales universidades fundadas durante este período podemos contar la de Bolonia, que se caracterizaba por el Derecho y donde predominó la *universitas scholarum*, o corporación de estudiantes. Fue también importante la universidad de Oxford, que dio gran espacio a las ciencias naturales experimentales. Pero fue París, gracias a su universidad, la que tuvo el honor de ser llamada *omnium studiorum nobilíssima civitas, civitas philosophorum* por excelencia, convirtiéndose en el centro principal de la vida intelectual del medioevo en el que enseñaron los más destacados maestros internacionales de su tiempo y a donde iban los estudiantes más interesados en el saber, entre los que se cuenta Buenaventura.

Con la creación de las universidades la figura del hombre de cultura adquiere una nueva consideración y relevancia sociales singulares. Si la antigua división de la sociedad estaba hecha según la tríada: *oratores, bellatores y laboratores*, a partir de ahora el nuevo orden social lo constituyen los *sapientes*, los *nobiles* y los *divites sive potentes*. Los intelectuales, los nuevos *maestros*, son expresión y emblema de ese nuevo organismo o nueva institución, la universidad de una determinada ciudad, que, a su vez, es un organismo universal y fundamental de la *christianitas* medieval. Junto al *sacerdotium* y al *regnum*, los dos poderes más representativos de este periodo, se constituye ahora un tercer poder, el *studium*, mediante el cual la clase intelectual universitaria influirá de manera significativa y determinante en la cultura, en la política, en la economía y en la religión.

En lo que se refiere a Aristóteles; para los pensadores del siglo XIII, la cuestión no es solamente servirse de Aristóteles en la metodología sino también en su contenido. Se trata del replanteamiento doctrinal de los teólogos y de los filósofos cristianos frente al aristotelismo: ¿cómo interpretar la fe cristiana o el contenido del cristianismo en clave aristotélica?, es decir, se vive el proceso cultural de una "cristianización" de Aristóteles. Con otras palabras, se agudiza ahora más directamente el problema de la relación entre fe y razón, entre teología y filosofía, que tendrá una gran incidencia en todo el pensamiento filosófico-teológico del siglo XIII, y que servirá de criterio de demarcación entre las diversas escuelas posteriores.

El conocimiento en Occidente de las obras de Aristóteles se ha dado de un modo gradual, progresivo y lento. Hacia inicios del siglo XII el mundo latino solo conocía del

Estagirita las *Categorías* y *De interpretatione*, en la forma que lo había transmitido Boecio. A partir de 1130 se añadió la *Logica nova* a la *Logica vetus*, con la traducción de Jacobo de Venecia de los escritos *Analytica priora*, *Analytica posteriora*, *Topica* y *De sophisticis elenchis*, logrando así la totalidad del *Organum* aristotélico. Si a estas obras se añaden los tratados sobre física, metafísica, psicología y ética, encontramos que hacia el 1250 se conocía casi la totalidad de la obra filosófica de Aristóteles. La recepción de la obra de este filósofo entra en la universidad de París hacia el 1200.

Los textos del Estagirita y los comentarios e interpretaciones que de ellos habían hecho los árabes y judíos, contenían tesis y afirmaciones que, a juicio de algunos teólogos, entraban en conflicto con la doctrina cristiana. Los cuatro problemas más graves eran: el creacionismo, la divina providencia, el principio de la doble verdad y la inmortalidad del alma³⁶⁶. En París el conflicto entre las Facultades de Teología de Artes estalló no solo por motivos metodológicos sino, principalmente, por problemas de fondo y de contenido. La *mundana sapientia*, en cuanto *scientia naturae*, tenía como guía y maestro a Aristóteles, en tanto que la *divina sapientia*, en cuanto *scientia Dei*, se basaba y apoyaba en la revelación y en la Biblia.

El aristotelismo, por tanto, tuvo dos focalizaciones diversas. Una, fue aquella de los filósofos y teólogos, como Alberto Magno, Tomás de Aquino, Buenaventura, R. Grosseteste, R. Bacon, Duns Escoto, etc., que, de muy diversas maneras³⁶⁷, trataron de integrarlo y compaginarlo con el cristianismo. La otra, fue la de aquellos que radicalizaron la autonomía de la filosofía hasta hacerla totalmente independiente de la fe cristiana. De este hecho surgió en la Facultad de Artes el aristotelismo heterodoxo o radical que buscaba la prevalencia de la filosofía como ciencia específica de la razón autónoma y que fue objeto de duras disputas y condenas por parte de las autoridades eclesiásticas.

En medio de la ya mencionada eclosión cultura e intelectual, hacen su aparición movimientos espirituales institucionalizados como las órdenes mendicantes. El nacimiento de estas órdenes responde, entre otros factores, a la evolución de la sensibilidad religiosa en la lectura del Evangelio y a las nuevas situaciones sociales que llevan consigo el nacimiento de las ciudades. Una de estas órdenes es la de los Hermanos Menores. Su predicación, de forma contraria a la de la Orden de los Predicadores, no está orientada contra la herejía;

³⁶⁶ Para abordar el modo como estos problemas son tratados por San Buenaventura cfr. GILSON, Étienne, *La filosofía de San Buenaventura*, trad. FR. E. de Zudaire, OFM, Desclée de Brouwer, Buenos Aires, 1948, pp. 94-123.

³⁶⁷ No se puede perder de vista la variedad de las filosofías medievales y la originalidad de los diversos filósofos. Aunque todos ellos parten de un mismo fondo común teológico, sin embargo, sus filosofías no son simples variaciones de un mismo tema.

sino que busca impulsar la transformación del mundo a partir de la oración, la atención hacia los pobres y el amor a la pobreza en sí misma. Estos temas son un reflejo y una respuesta afirmativa a las exigencias de la época, pero realizada desde la simplicidad y un profundo amor a la iglesia.

Ahora bien, más allá de estas características culturales, que constituyen el ambiente inmediato en que San Buenaventura lleva a cabo su profunda labor especulativa y que nos sirven para situar su producción filosófica dentro de un contexto particularmente enriquecido y complejo; nuestro interés se concentra, sobre todo, en bosquejar una *cosmovisión medieval del mundo*; dentro de la que se configuran, como partes integrantes y a la vez profundamente influenciadas por ella, la *visión* franciscana del mundo y, particularmente, la *visión* bonaventuriana del mismo.

ANEXO 2

LA COSMOVISIÓN FRANCISCANA Y EL SIMBOLISMO EN FRANCISCO DE ASÍS

En el siglo XIII se produce el nacimiento de las universidades y de las órdenes mendicantes las cuales se constituyeron como dos factores de gran repercusión social e intelectual. Francisco es el fundador de una *estas* órdenes, la de los *Frailles Menores*. ¿Para qué quiso Francisco fundar una nueva orden religiosa? Francisco vivía consumido por un triple anhelo: el de su adhesión total a Dios, saboreando su contemplación; el de la imitación perfecta de Cristo por la práctica de las virtudes; y el de ganar almas para Dios, salvándolas a imitación de Cristo, que vino para salvarlas. No contento con vivir él personalmente este triple ideal, resolvió fundar una orden cuyos miembros se propusieran conformar su vida a tal ideal.

Entre las órdenes ya existentes, había algunas que deseaban realizar por separado cada una de las tres partes de esta ideal: los cenobitas seguían las huellas de Cristo, *imitando sus virtudes* en el retiro de sus monasterios; los eremitas se entregaban a *la contemplación* en la soledad; los clérigos trabajaban en el siglo en ganar las almas para Dios; pero ninguna orden existente hasta el momento había soñado en la posibilidad de reunir en un solo ideal esta triple función espiritual. Francisco considera que una vida fundada en obediencia, castidad y pobreza es sólidamente estable para rendir el doble fruto de la predicación y la contemplación. En particular, la pobreza absoluta, según Francisco, asegura libertad total del corazón al excluir las preocupaciones temporales, es la condición más favorable del estudio y facilita a quienes a ella se entregan la oración, la lectura, la meditación y la contemplación.

Esta visión integradora de Francisco no es el resultado de una reflexión, ni el postulado de una teología. Ella nace, más bien, de una *experiencia extática*, reservada en un principio a ciertos momentos extraordinarios vividos en una soledad excepcional, pero que habían concluido por ser en él algo habitual. Tras esta experiencia Francisco terminó por descubrir a Dios como el Dios revelado en su vida, sentido como fuerza salvadora, como luz, como vida, como amor, y como realidad inédita y siempre atrayente. En sus *Alabanzas de Dios* aplica a Dios una serie de adjetivos que son expresión de una vivencia singular: *tú eres el fuerte, tú eres el grande, tú eres el altísimo...*, *tú eres el trino y uno...* *tú eres el bien, todo bien, sumo bien...*, *tú eres el amor, la caridad; tú eres la sabiduría, tú eres la humildad, tú eres la paciencia, tú eres la hermosura, tú eres la mansedumbre, tú eres la*

serenidad, tú eres la quietud, tú eres el gozo, tú eres nuestra esperanza y alegría, tú eres la justicia, tú eres la templanza, tú eres toda nuestra riqueza a saciedad³⁶⁸.

Los apelativos que aquí se aplican a Dios, y que se repiten en sus escritos, están hablando claramente de quién era Dios para Francisco: presencia, fuerza, don, liberación, misterio, gozo y amor. Dios no es para él algo temible ni terrible, sino amable y deseable; no es una realidad lejana y distanciada, sino cercana, íntima y vinculante; no es una definición escolástica, sino lo reconocible en una experiencia singular. Dios era su razón de ser, su anhelo, su meta, su fiesta. Pero Dios es también para Francisco el punto absoluto de referencia de su propia vida y *la meta que se busca lograr*. Es la luz divina que hace aparecer al hombre en sus justas proporciones. “¿Quién eres tú, Dios mío?”, decía Francisco al Altísimo. E inmediatamente preguntaba sobre sí mismo: “¿Quién soy yo?”³⁶⁹.

El Tú absoluto al que se dirige Francisco no es abismal y abismático, que hunde y confunde al hombre. Es el Dios creador, salvador y misericordioso que crea, redime, clarifica, eleva y humaniza al hombre. Dios no es obstáculo ni rival del ser humano. No es ni una idea ni un objeto interesante, tampoco una realidad numinosa y fascinante, mucho menos un fetiche enervante y aniquilante. Dios es una presencia creadora, salvadora, cercana, acogedora y dialogante. *Es el modelo del hombre*. Para el hermano Francisco el no conocer a Dios y el no servirle adecuadamente es la gran cuestión de ser o no ser, porque el sentido y la realización de su propia existencia dependen de la acogida o del rechazo del Absoluto imprescindible.

Para él, el contacto con Dios era una forma permanente de comportamiento. No simplemente oraba, era *hombre de oración*³⁷⁰. La oración ininterrumpida de Francisco tiene su fundamento y consistencia en la certeza metafísica de que Dios es el sumo Bien, todo Bien³⁷¹. Y desde ese reconocimiento su vida se transforma en oración, en alabanza, en adoración, en canto y en diálogo. Francisco va a Dios no solo por las oraciones oficiales de la Iglesia, por la liturgia y por los medios acostumbrados y aconsejados, sino también *por toda la creación*: de los pájaros, de las flores, del paisaje, de los astros, etc³⁷². Él fue genial

³⁶⁸ Cfr. DE ASÍS, Francisco, San, *Escritos completos de San Francisco de Asís y biografías de su época*, BAC, Madrid, 1949, p. 68.

³⁶⁹ *Consideraciones sobre las llagas*, tercera consideración.

³⁷⁰ Cfr. *Legenda Maior* X.

³⁷¹ “Me parece también que en la oración hay más ganancia y aumento de gracias; en la predicación, en cambio, más bien se distribuyen los dones recibidos del cielo. En la oración, además, se purifican los afectos interiores y se une el alma con el único, verdadero y sumo Bien, fortaleciéndose en la virtud” (*Legenda Maior* XII, 1).

³⁷² “Acercándose a Bevagna, llegó a un lugar donde se había reunido una gran multitud de aves de toda especie. Al verlas el santo de Dios corrió presuroso a aquel sitio y saludó a las aves como si estuvieran dotadas de razón. Todas se le quedaron en actitud expectante, con los ojos fijos en él, de modo que las que se

en la oración porque fue genial en descubrir a Dios en todas las dimensiones reales de la vida.

Dios era para él la realidad fundante, vivificante y, por tanto, presente en todo y en todos. El Altísimo, Omnipotente y Buen Señor aparece como la fuerza irresistible a quien adora, da gloria y a quien se entrega. Comprendió la inmensidad de Dios uno y trino; pero a su vez sintió y experimentó que esa trascendencia distante se ha hecho presencia cercana por medio de Jesucristo y gracias a la fuerza actuante y permanente del Espíritu Santo. Ante esta insólita cercanía Francisco muestra, con su vida, que la actitud correcta del hombre ante este misterio es el reconocimiento agradecido, la alabanza sincera, el canto exultante de una existencia decididamente fiel y sincera. Para Francisco jamás fue un problema probar la existencia de Dios, él no es un teórico; lo que verdaderamente le preocupó y ocupó fue reconocerlo, amarlo y servirlo³⁷³. No le interesó tanto demostrarlo cuanto mostrarlo y hacerlo visible y creíble.

Pero además, Francisco extrajo de sus éxtasis una tal profundidad de pensamiento, que le permitió leer en el fondo de los textos y de las cosas su sentido profundo, mucho mejor que quien acude a los recursos de la ciencia humana. El pobre de Asís, iluminado en sus éxtasis por la divina sabiduría, penetraba en el significado de las Escrituras y de los seres descubriendo en ellos secretos desconocidos a los sabios³⁷⁴. Indudablemente el éxtasis no es una experiencia similar a la *visión beatífica*, tal como la gozarán los elegidos en la eternidad; pero entre las experiencias humanas es, sin duda, la que más se le aproxima. El éxtasis implica una suspensión del alma que la separa en cierta forma del cuerpo, y le confiere por lo mismo las facultades activas y cognitivas inherentes a una espiritualidad más pura que la nuestra. Por eso el ser privilegiado que desciende del Alvernia penetra la esencia de las cosas y descifra los secretos sin dificultad, porque acaba de liberar casi completamente su alma del cuerpo, y de contemplar perfectamente al modelo primero de las cosas.

De ahí esta invención de símbolos que de su mente brota sin cesar, a modo de manantial, o más bien, esta transformación permanente del universo que sustituye

habían posado sobre los árboles, inclinando sus cabecitas, lo miraban de un modo insólito al verlo aproximarse hacia ellas. Y, dirigiéndose a las aves, las exhortó encarecidamente a escuchar la palabra de Dios, y les dijo: «Mis hermanas avecillas, mucho debéis alabar a vuestro Creador, que os ha revestido de plumas y os ha dado alas para volar, os ha otorgado el aire puro y os sustenta y gobierna, sin preocupación alguna de vuestra parte» (*Legenda Maior* XII, 3).

³⁷³ “En efecto, su mayor preocupación consistía en averiguar el camino y el modo de servir más perfectamente a Dios conforme a su beneplácito. Esta fue su suprema filosofía, éste su más vivo deseo mientras vivió: preguntar a sabios y sencillos, a perfectos e imperfectos, a pequeños y grandes, cómo podría llegar más eficazmente a la cumbre de la perfección” (*Legenda Maior* XII, 2).

³⁷⁴ Cfr. *Legenda Maior* XI, 1-2.

fragmentos de materia inerte o a seres privados de conocimiento, por preciosas imágenes de Dios. Por haber tocado a Dios podía Francisco descubrir su presencia allí donde los simples mortales ni sospecharían que pudiera encontrarse. En la Edad Media, toda ella penetrada de espíritu simbólico, pero cuyo simbolismo no es frecuentemente sino repetición estereotipada de comparaciones ya tradicionales, Francisco se nos presenta como un verdadero inventor; y la razón de ello es que ha encontrado la fuente fecunda de donde brotan todos los símbolos, y por lo mismo se muestra capaz de crearlos, y, sobre todo, de colocar en la significación simbólica de los seres su sentido más íntimo. El universo, a través del cual pasaba Francisco, estaba, pues, dotado de una esencia particular.

A diferencia de otros ascetas radicales de su tiempo que despreciaban el mundo desde el *contemptus saeculi*³⁷⁵, Francisco carecía de aquella sombra de rencor que en este desprecio caracterizaba a otros ascetas radicales de su tiempo. Francisco, por el contrario, cuanto más despreciaba el mundo, tanto más lo amaba; “en cierto sentido, usaba de él como de un campo de batalla contra los príncipes de las tinieblas, pero en otro veía en él como un claro *espejo* de la bondad de Dios”³⁷⁶. En cada una de las obras del Señor, Francisco reconocía la mano del artífice, y por ello su alma se llenaba de alegría; cuanto le parecía bueno proclamaba sus oídos la bondad de Dios, y de ahí que, al buscar en todas partes a su bienamado en las huellas que de Él conservaban todas las cosas, se servía de ellas como de peldaños para elevarse hacia Él. De ahí aquel amor inaudito que profesaba a todos los seres y a todas las cosas, hablándoles, exhortándolas a alabar al Señor, tratándolas a todas con el respeto y la ternura que se merecían por su dignidad altísima de ser imágenes del Creador³⁷⁷.

³⁷⁵ Traducción: desprecio del mundo.

³⁷⁶ GILSON, Étienne, *La filosofía de San Buenaventura*, trad. FR. E. de Zudaire, OFM, Desclée de Brouwer, Buenos Aires, 1948, p. 78.

³⁷⁷ Cfr. CELANO, *Legenda II*, CXXIV, 165.

ANEXO 3

FUENTES DE LOS TÉRMINOS *SPECULUM*, *SPECULATIO* Y *COGNITIO* IN *SPECULO*³⁷⁸

A la hora de rastrear la fuente del término *speculum*, el primer lugar al que nos vemos necesariamente referidos son los textos bíblicos en que aparece este término, particularmente el uso que de él hace el Apóstol Pablo en *I Corintios* 13, 12 donde se halla referido al actual modo de conocimiento. Otro lugar es el *Libro de la Sabiduría*³⁷⁹, donde la Sabiduría es definida como reflejo de la luz divina, espejo de Dios e imagen de su bondad. Son estos dos textos los que se hallan a la base de las posteriores comprensiones e interpretaciones del término, de las cuales son de particular interés para nosotros aquellas que se dan a partir del siglo XII □

La palabra latina *speculum* tiene su correspondiente griega en *eísoptron* – *ésoptron* □ □ de la raíz *op* → *horáō* □ → *óphomai* + *eis*. De ella se deriva *speculatio* y ambas hacen su aparición simultánea en el renacimiento dionisiano-platónico del siglo XII. *Speculatio* va a convertirse en la expresión de otra palabra griega cargada de historia y riqueza de sentido: *theoría*. Antes de precisar con más exactitud su sentido, damos la versión del texto de Dionisio Areopagita, de donde lo toman los autores latinos. La frase es la siguiente: *Ἔστιν οὖν ἐκὼς πάντων ἐτινοῦσαι κηλὰς θεωρίας*³⁸⁰.

En Escoto Eriúgena la palabra *theoria* significa la correspondiente y proporcional búsqueda y aceptación humana de la revelación divina en el mundo. A la ‘teofanía’ de Dios responde la ‘teoría’ del hombre. A la aparición de Aquél, la salida al encuentro de éste. A la revelación divina, la especulación humana. La manifestación total de Dios exige una recepción total por parte del hombre, no solo con el entendimiento sino con el amor y el corazón. La ‘teoría’ (= *speculatio*) es una manera de respuesta del hombre y comunión con la realidad divina revelada y presente en el mundo. La criatura no es, pues, solo algo que nos lleva a pensar en Dios, sino que lo contiene de algún modo. Alain de Lille será quien nos diga textualmente que la palabra latina *speculatio* tiene su correspondiente en la griega *theoría*. Etimológicamente esta palabra se halla en conexión con otra serie de términos: *théa* □ = vista, contemplación, espectáculo; *theáomai* = mirar, contemplar vivamente;

³⁷⁸ Por parecernos muy conveniente hemos elaborado este anexo teniendo como punto de referencia las etimologías presentadas por GONZÁLEZ DE CARDEDAL, Olegario, *Misterio trinitario y existencia humana*, Ediciones Rialp, Madrid, 1965, pp. 554-557.

³⁷⁹ *Sabiduría*, 7, 26.

³⁸⁰ Traducción: todas las cosas pueden favorecer la contemplación (*CH.* 2, 4).

theorós □ = espectador, observador; *theorêin* = observar, contemplar, ser espectador, asistir a una función de teatro, juegos, etc; □*theórema*□ = espectáculo; *theoretikhós* = quien gusta de contemplar. Así, *theoría* □ es el acto de *theorêin*, la acción, la postura y la vida del *theoretikhós* □ y, paralelamente, *speculatio* será la acción, la postura o vida del *homo speculativus*. Por tanto, el sentido original de la palabra es ver, contemplar o mirar un espectáculo que merece la pena, que nos llena, que arranca toda nuestra admiración, en el que ponemos toda nuestra alma, hasta el punto de que no es el sujeto el que se posesiona del objeto, sino, a la inversa, es el sujeto quien se llega a dejar posesionar por el objeto.

Pero a la vez que existe la palabra latina *speculatio* para traducir la palabra griega *theoría*, existe otro término que puede ser empleado con el mismo fin: *contemplatio*. Originariamente las palabras *speculatio* y *contemplatio* son sinónimas. Las dos se utilizaron para denominar la religiosa respuesta humana a la teofanía divina, que no puede ser otra que la comunión con ella. Solo de esa primordial especulación de Dios pueden brotar especulaciones sobre Dios.

Pero si hasta este momento lo significado por los términos *theoría* y □ *theophanía* podía considerarse como una y misma cosa bajo el término *speculatio*, con la introducción de la noética aristotélica la cuestión va a tomar otro rumbo. Si hasta aquí *speculatio* había unido ambos sentidos: fe contemplativa y elaboración racional, análisis empírico y experiencia mística, teología espiritual y teología científica, en adelante sufrirán una disociación. El término *theophanía* desaparece por completo. Ricardo de San Víctor, que utiliza con frecuencia las fórmulas *speculo* y *speculatio*, nos va a señalar el nuevo matiz que ha tomado este último término y su diferencia respecto de la contemplatio:

Quamvis speculatio et contemplatio per invicem poni soleant et in hoc ipso saepe Scripturae sententiae proprietatem obnubilent et involvant, aptius tamen et expressius *speculationem* dicimus quando per speculum cernimus, contemplationem vero quando veritatem sine aliquo involucro umbrarumque velamine in sua puritate videmus³⁸¹.

En adelante la especulación pasará a ser una operación discursiva, que, considerando las criaturas como efectos, concluye la existencia de su causa; en oposición al sentido original que, percibiendo las cosas como participación y reflejos divinos, veía a Dios presente en ellas, pudiendo, de algún modo, comulgarlo a Él en ellas. Ante este giro copernicano, la especulación dejará de ser sinónimo de contemplación para comenzar a serlo de meditación, es decir, un proceso discursivo. El ejemplarismo como esquema primario de interpretación del universo queda eliminado del primer plano dando paso al *expresionismo*.

³⁸¹ *Benjamin minor* 5, 14.

ANEXO 4

LA TRIADA *ESSE-VIVERE-DISCERNERE*

No es nuestro cometido detenernos en la totalidad de las tríadas expuestas por Buenaventura en *Itin.* I, 13, basta con hacerlo en una que es especialmente interesante en virtud de su larga historia: la tríada *esse-vivere-discernere*. El origen de esa tríada debe ser buscado en Platón, el cual en el *Sofista* (248 e-249a) trata la *zōé* y el *noûs* como caracteres esenciales del *pantélôs on*. Plotino, en sus *Enéadas*, retiene casi textualmente la doctrina del *Sofista* al afirmar que el ser no es un cadáver privado de vida y de inteligencia³⁸². Cuando describe la segunda hipóstasis, Plotino introduce al lado de la inteligencia, que la define con prioridad, el ser y la vida: el Uno-Bien es la causa de la vida, de la inteligencia y del ser³⁸³ y por ello en el ser verdadero hay a la vez inteligencia, vida y ser³⁸⁴. Proclo, por su parte, hace estallar la unidad del *nous* plotiniano en una tríada secundaria que comprende, de arriba hacia abajo, *to on* o *huparxis-zōé o dunamis o aïôn-nous*³⁸⁵. Dionisio, en *Los nombres divinos*, utiliza tríadas totalmente análogas: *on-zōé-sophia*³⁸⁶, *ousia-zōé-sophia*³⁸⁷, pero esos tres términos designan en él, no ya las hipóstasis plotinianas, sino los atributos de la esencia divina y, por participación, los atributos del ser creado.

Antes de la época de Dionisio la tríada pasó a la teología cristiana occidental revestida de unos caracteres similares. Agustín parece presentir el texto de *Los nombres divinos* cuando describe el Ser, la Vida y la Inteligencia (*esse, vivere, intellegere*) como atributos de extensión decreciente pero de comprensión progresivamente abarcante, de manera que, aunque cada vez sean menos los seres inteligentes, aquellos que lo son poseen ya la vida y el ser:

De estas tres cosas, el ser, la vida, la inteligencia, (*esse- vivere-discernere*) la piedra tiene el ser y el animal tiene la vida, sin embrago, ni la piedra tiene vida, ni el animal inteligencia; pero ese que tiene inteligencia, sin ninguna duda, tiene el ser y la vida. Es por ello que no dudo en juzgar a ese que reúne esas tres cosas más excelentes aún que ese al que le faltan dos o una entre ellas. Porque ese que tiene la vida, tiene también el ser, pero no se sigue que tenga también inteligencia: es así que pienso en la vida de las bestias. Y el hecho de tener el ser no implica naturalmente tener la vida y tener

³⁸² Cfr. *Enéadas* V, 4, 2, 43.

³⁸³ Cfr. *Enéadas* I, 6, 7, 11-12.

³⁸⁴ Cfr. *Enéadas* V, 6, 6, 21.

³⁸⁵ Cfr. *Tim.* 17 a, 6 c.

³⁸⁶ *DN.* V, 1.

³⁸⁷ *DN.* V, 2.

inteligencia: puedo afirmar de hecho que un cadáver tiene ser, pero nunca diría que tiene la vida, y ese que no tiene la vida, menos tendrá la inteligencia³⁸⁸.

En virtud de lo anterior se realiza una separación o ruptura del universo que termina por clasificarlo en tres series de valor creciente que se contienen en la medida en que avanzan: los seres sin vida ni inteligencia; los seres vivos sin inteligencia; los seres vivos e inteligentes. Cuatro siglos después de Agustín, Juan Escoto Eriúgena medita todavía sobre una trilogía análoga: *essentia-vita-sapientia*³⁸⁹. Buenaventura conoce también a este autor, pero es claro que es Agustín quien lo inspira.

³⁸⁸ *De lib. arb.* II, 3, 7.

³⁸⁹ *De dinis naturae* III, 1.

ANEXO 5

EQUIVALENCIA LATINA DE LOS CARACTERES GRIEGOS

Mayúscula	Minúscula	Nombre	Equivalencia latina
A	α	Alfa	A
B	β	Beta	B
Γ	γ	Gama	G
Δ	δ	Delta	D
E	ε	Epsilón	E
Z	ζ	Zeta	Z
H	η	Eta	<u>E</u>
Θ	θ	Theta	Th
I	ι	Iota	I
K	κ	Kapa	K
Λ	λ	Lamda	L
M	μ	Mi	M
N	ν	Ni	N
Ξ	ξ	Xi	X
O	ο	Omicrón	O
Π	π	Pi	P
P	ρ	Ro	R
Σ	σ	Sigma	S
T	τ	Tau	T
Υ	υ	Ipsilón	U
Φ	φ	Fi	Ph
X	χ	Khi	Kh
Ψ	ψ	Psi	Ps
Ω	ω	Omega	<u>O</u>

CONVENCIÓN PARA LOS ACENTOS:

Espíritu áspero (´): se pone una “h”.

Acento diacrítico: se pone el signo “^”

Las tildes se mantienen: “˘”; “˙”.

BIBLIOGRAFÍA

Ediciones del *Itinerarium mentis in Deum*

BUENAVENTURA, San, “*Itinerarium mentis in Deum*” en *Opera Omnia*, tomo V, Quaracchi, 1891, pp. 295-313.

BUENAVENTURA, San, “Itinerario de la mente a Dios” en *Obras de San Buenaventura*, edición bilingüe, trad. FR. L. Amoros, OFM. *et al.*, tomo I, BAC, Madrid, 1945, pp. 556-633.

BUENAVENTURA, San, “Itinerario del alma a Dios” en *Experiencia y teología del misterio*, Clásicos de Espiritualidad, BAC, Madrid, 2000, pp. 3-58.

Otras obras de San Buenaventura

BUENAVENTURA, San, “Breviloquio” en *Obras de San Buenaventura*, edición bilingüe, trad. FR. L. Amoros, OFM. *et al.*, tomo I, BAC, Madrid, 1945, pp. 166-539.

BUENAVENTURA, San, “Colaciones sobre el Hexaémeron” en *Obras de San Buenaventura*, edición bilingüe, trad. FR. L. Amoros, OFM. *et al.* tomo III, BAC, Madrid, 1947, pp. 177-659.

BUENAVENTURA, San, “*Commentarii in quatuor libri Sententiarum Petri Lombardi*” en *Opera omnia*, tomos I-IV, Quaracchi, 1890.

BUENAVENTURA, San, “Leyenda Mayor de San Francisco”, en *San Francisco de Asís. Escritos. Biografías. Documentos de la época*, trad. J. Larrinaga, OFM, BAC, Madrid, 1998, pp. 377-500.

BUENAVENTURA, San, “Reducción de las ciencias a la teología” en *Obras de San Buenaventura*, edición bilingüe, trad. FR. L. Amoros, OFM. *et al.*, tomo I, BAC, Madrid, 1945, pp. 642-667.

Comentarios al *Itinerarium*

PÉPIN, Jean, “L’*Itinéraire de l’ame vers Dieu* selon Saint Bonaventure”, en *Les deux approches du Chistianisme*, Les Editions de Minuit, París, 1961, pp. 205-279.

Varios, “Introducción al *Itinerarium*” en *Obras de San Buenaventura*, edición bilingüe, tomo I, BAC, Madrid, 1945, pp. 543-555.

Sobre San Buenaventura

BETTONI, Efrem, *S. Bonaventura*, Editrice la Scuola, Brescia, 1945.

BOUGEROL, Jacques Guy, *Introducción a San Buenaventura*, trad. J. Carrillo, BAC, Madrid, 1984.

-----, *Lexique Saint Bonaventure*, Editions Franciscaines, París, 1969.

COPLESTON, Frederick, *Historia de la filosofía*, tomo II, trad. J.C. García, Ediciones Ariel, Barcelona, 1969.

GILSON, Étienne, *La filosofía de San Buenaventura*, trad. FR. E. de Zudaire, OFM, Desclée de Brouwer, Buenos Aires, 1948.

GONZÁLEZ DE CARDEDAL, Olegario, *Misterio trinitario y existencia humana*, Ediciones Rialp, Madrid, 1965.

MERINO, José Antonio, *Humanismo franciscano*, Ediciones Cristiandad, Madrid, 1982.

-----, *Historia de la filosofía franciscana*, BAC, Madrid, 1993.

----- y MARTÍNEZ FRESNEDA, Francisco, *Manual de filosofía franciscana*, BAC, Madrid, 2004.

OROMI, Miguel, OFM, “Lexicon bonaventuriano”, en *Obras de San Buenaventura*, tomos II, III y VI, BAC, Madrid, 1946.

RATZINGER, Joseph, *La teología de la historia de San Buenaventura*, trad. J. D. Alcorno y R. Sanz, OFM, Ediciones Encuentro, Madrid, 2002.

VALDERRAMA ANDRADE, Carlos, *Filosofía ejemplarista, acercamiento al pensamiento de San Buenaventura*, Publicaciones de la Universidad de San Buenaventura, Serie filosófica 1, Bogotá, 1992.

Varios, “Vida de San Buenaventura” en *Obras de San Buenaventura*, edición bilingüe, tomo I, BAC, Madrid, 1945, pp. 3-29.

Varios, “El pensamiento de San Buenaventura” en *Obras de San Buenaventura*, edición bilingüe, tomo I, BAC, Madrid, 1945, pp. 101-150.

Obras de San Agustín

AGUSTÍN, San, “Enarraciones sobre los salmos” en *Obras de San Agustín*, trad. B. Martín Pérez, O.S.A. *et al.*, tomos XIX-XXII, BAC, Madrid, 1964-1967.

-----, “Las confesiones” en *Obras de San Agustín*, trad. R.P. A. C. Vega, O.S.A., tomo II, BAC, Madrid, 1955.

-----, “La Ciudad de Dios” en *Obras de San Agustín*, trad. FR. J. Morán, O.S.A., tomo XVI, BAC, Madrid, 1958.

-----, “Sermones” en *Obras completas de San Agustín*, trad. M. Fuentes Lanero *et al.*, tomos VII, X, XXIII- XXVI, BAC, Madrid, 1981-1985.

-----, “Tratado sobre la Santísima Trinidad”, en *Obras de San Agustín*, trad. FR. L. Arias, O.S.A., tomo V, BAC, Madrid, 1948.

Obras de Aristóteles

ARISTOTELES, *Física*, trad. G. R. de Echandía, Gredos, Madrid, 1995.

-----, *Metafísica*, edición trilingüe por Valentín García Yebra, Gredos, Madrid, 1987.

-----, *Metafísica*, edición de Tomás Calvo Martínez, Gredos, Madrid, 1994.

-----, *Tratados de lógica (Órganon)*, tomo I, edición de Miguel Candel Sanmartín, Gredos, Madrid, 1982.

Obras de Dionisio Areopagita

AREOPAGITA, Pseudo Dionisio, *Obras completas del Pseudo Dionisio Areopagita*, trad. T. H. Martín, BAC, Madrid, 1990.

Escritos atribuidos a Francisco de Asís

DE ASÍS, Francisco, San, *Escritos completos de San Francisco de Asís y biografías de su época*, BAC, Madrid, 1949.

Sobre mística

CERTEAU, Michel de, *La fábula mística*, trad. J. López Moctezuma, Universidad Iberoamericana, Ciudad de México DF, 1993.

JOHNSTON, William, *Teología mística, la ciencia del amor*, trad. M. B. Ibarra, Herder, Barcelona, 1995.

VELASCO, Juan Martín, *El fenómeno místico*, Trotta, Madrid, 2003.

Historias de la filosofía

COPLESTON, Frederick, *Historia de la filosofía*, tomo II, trad. J.C. García, Ediciones Ariel, Barcelona, 1969.

Diccionarios

BORRIELLO, E. *et al.* (Eds.), *Diccionario de mística*, San Pablo, Madrid, 2002.

COROMINAS, Joan, *Diccionario crítico etimológico castellano e hispánico*, Gredos, Madrid, 2001.

DINZELBACHER, P. (Ed.), *Diccionario de la mística*, trad. C. Ruiz-Garrido, Monte Carmelo, Burgos, 2000.

FERRATER MORA, José, *Diccionario de filosofía*, alianza editorial, Madrid, 1990.

Artículos

AMPE, Albert, “Exemplarisme”, en *Dictionnaire de Spiritualité*, Fondé par M. Viller, SJ, F. Cavallera, J. de Guibert, S.J., tome IV, première partie, Beauchesne, París, 1960, pp. 1870-1878.

ANDEREGGEN, Ignacio, E. M., “Contemplación filosófica y contemplación mística en San Buenaventura”, en *Sapientia*, Vol. LI, fascículo 200, Pontificia Universidad Católica Argentina, Santa María de los Buenos Aires, julio-diciembre de 1996, p.p. 485-503.

ANDEREGGEN, Ignacio, E. M., “El ascenso contemplativo filosófico y místico según el *Itinerario mentis in Deum* de San Buenaventura”, en *Sapientia*, Vol. LII, fascículo 202, Pontificia Universidad Católica Argentina, Santa María de los Buenos Aires, julio-diciembre de 1997, p.p. 247-277.

CHAVERO BLANCO, Francisco de Asís, OFM, “Imago creationis, Imago recreationis, para una teología y antropología de la imagen de Dios en San Buenaventura”, en *Carthaginensia*, Revista semestral de Estudios e Investigación publicada por el Instituto Teológico de Murcia, OFM, Vol. IX, Número 15-16, Enero-Diciembre 1993, pp. 79-149.

LÁZARO PULIDO, Manuel, “Una reflexión ética del *Itinerarium Mentis in Deum* de San Buenaventura”, en *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, Vol. XXXI, Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca, 2004, pp. 5-22.

-----, “El carácter filosófico de la obra de Francisco Chavero Blanco. Reflexión sobre la significación filosófica del imago Dei”, en *Carthaginensia*, Revista semestral de Estudios e Investigación publicada por el Instituto Teológico de Murcia, Vol. XVIII, Número 33-34, Enero-Diciembre 2002, pp. 167-196.

-----, “Metafísica del ser finito: la creatura, expresión de Dios. Apuntes sobre la filosofía bonaventuriana”, en *Naturaleza y Gracia*, Revista cuatrimestral de ciencias eclesíásticas dirigida por los Hermanos Menores Capuchinos de la Provincia de Castilla, Vol. L, Salamanca, 2003, pp. 45-110.

LONGPRÉ, E., OFM, “Bonaventure” en *Dictionnaire de Spiritualité*, Fondé par M. Viller, SJ, F. Cavallera, J. de Guibert, S.J., tome I, Beauchesne, París, 1937, pp. 1768-1856.

SOLIGNAC, Aimé, “Image & ressemblance” en *Dictionnaire de Spiritualité*, Fondé par M. Viller, SJ, F. Cavallera, J. de Guibert, S.J., tome VII, deuxième partie, Beauchesne, Paris, 1971, pp. 1401-1425.

Páginas de Internet

<http://www.franciscan-archive.org/bonaventura/index.html>

<http://www.franciscanos.net/maestros/gilson.html>

<http://www.franciscanos.net/document/itinerio.html>

www.franciscanos.org/fuentes/lma00.html

<http://plato.stanford.edu/entries/bonaventure/>