



Pensamiento místico en la Universidad de París de los siglos XII y XIII

Gerald Cresta

Pontificia Universidad Católica Argentina, Av. Alicia Moreau de Justo 1300, Buenos Aires, Argentina. E-mail: gerald.cresta@gmail.com

RESUMEN. La profunda crisis moral surgida luego de la caída del imperio de Carlomagno, y aún presente hasta parte del Siglo XII, tuvo como emergente una fundamental renovación espiritual en el carácter religioso y el fervor místico de hombres y mujeres extraordinarios. Su manifestación en el pensamiento filosófico-teológico es una de las expresiones más significativas de la historia medieval centroeuropea. Diversidad de experiencias y modalidades místicas que encuentran una posible síntesis en el pensamiento de la Escuela parisina de San Víctor, con sus representantes Ricardo y Hugo, pero también en figuras paradigmáticas como el franciscano Buenaventura de Bagnoregio y el dominico Tomás de Aquino. Común a todos ellos es la búsqueda del Bien supremo mediante la práctica de una triple elevación interior: la vía purgativa, la iluminativa y la unitiva. Son presentadas aquí algunas notas distintivas de este camino de progreso interior ascendente y señalados sus respectivos aportes a la doctrina medieval de los conceptos trascendentales.

Palabras-clave: espiritualidad; *triplici via*; trascendentales del ser; escolástica medieval.

O pensamento místico na Universidade de Paris nos séculos XII e XIII

RESUMO. A profunda crise moral que surgiu após a queda do império de Carlos Magno, e ainda presente até parte do século XII, tinha como consequência uma renovação espiritual fundamental no fervor religioso e místico dos homens e mulheres extraordinários. A sua manifestação no pensamento filosófico-teológico é uma das expressões mais significativas da história medieval da Europa central. Diversidade de experiências místicas e modalidades são uma síntese possível no pensamento da Escola parisiense de São Víctor, com seus representantes Ricardo e Hugo, mas também em figuras paradigmáticas como el franciscano Boaventura de Bagnoregio e Tomás de Aquino. Comum a todos eles é a busca do bem supremo através da prática de uma elevação interior que manifesta-se numa tripla via: purgativa, iluminativa e unitiva. São apresentadas aqui algumas notas distintivas deste caminho de progresso dentro da via ascendente e delineadas as suas respectivas contribuições para a doutrina medieval de conceitos transcendentais.

Palavras-chave: espiritualidade; *triplici via*; conceitos transcendentais; Escolástica Medieval.

Mystical thought at the University of Paris in the 12 and 13th centuries

ABSTRACT. The profound moral crisis emerged after the fall of the empire of Charles the Great, and still present until part of the 12th century, has as a consequence a fundamental spiritual renewal in the religious and mystical fervor of some extraordinary men and women. Its manifestation in the philosophical-theological thinking is one of the most significant expressions of the medieval history of central Europe. Diversity of mystical experiences and modalities compose a possible synthesis in the thinking of Parisian School of Saint Victor, with their representatives Richard and Hugh, but also in Franciscans and Dominicans paradigmatic figures like Bonaventure of Bagnoregio and Thomas Aquinas. Common to all of them is the search for the supreme good through the practice of an inner elevation in a triple spiritual way: purgative, illuminative and unitive. This paper analyzes some distinctive notes in the progress inside this ascending and outlined their respective contributions to the medieval doctrine of transcendentals concepts.

Keywords: spirituality; *triplici via*; transcendentals of being; medieval scholastic.

Received on October 31, 2019.

Accepted on January 31, 2020

Introducción

Se ha definido el concepto de mística como la actividad espiritual que busca unir el alma con la divinidad. Los medios para alcanzar esta instancia unitiva son diversos: el amor, la contemplación, el ascetismo, la devoción religiosa. Entre todas las distinciones e interpretaciones dadas al fenómeno del misticismo, es significativa la consideración de Jean Baruzi, para quien habría que distinguir entre mística y pensamiento místico. En un curso sobre misticismo dictado en el Collège de France en 1946-1947, Baruzi sugiere que mientras en la mística se trata de actos de trascendencia y por tanto ahistóricos o transhistóricos, el pensamiento místico en cambio permite un abordaje histórico-crítico porque pertenece en su desarrollo a diversos momentos de la historia del pensamiento o historia de las ideas, como si se tratara de “[...] diversas traducciones verbales del pensamiento creador” (Ferrater Mora, 2004, p. 209).

En este sentido, la totalidad del pensamiento clásico y, para el contexto espacio-temporal que aquí interesa especialmente, los siglos XII y XIII, tuvo una expresión de sustancial riqueza en los autores de diversas órdenes religiosas que desplegaron su vida y actividad educativa vinculados a los claustros de la Universidad de París. Esta actividad se encontraba claramente arraigada en dos fuentes igualmente importantes y originarias: la tradición del pensamiento clásico desde los aportes del neoplatonismo, y la vertiente afectivo-voluntarista que provenía del agustinismo tardo-antiguo, pasando por la elevada sensibilidad de San Bernardo de Claraval y la imponente fuerza vital, el carisma, y la renovación espiritual que significó para el Occidente cristiano la figura de San Francisco de Asís. Estos dos nombres del siglo XII y estas corrientes espirituales fueron la huella generosa por la que transitaron los pensadores de los siglos posteriores.

Una síntesis del vasto panorama intelectual y afectivo que atraviesa toda la alta y baja escolástica medieval puede encontrarse en el análisis del ejercicio de progreso interior o ascenso del alma a Dios a través de la llamada triple vía: purgativa, iluminativa y unitiva. La base presupuesta en esta práctica de elevación espiritual es la tendencia natural del ser humano hacia la reunión con su principio trascendente, concebido como una sobreabundancia de ser, de unidad, de verdad y de bondad suma. Es decir, que en el camino de ascenso hacia la unión con la divinidad, el alma humana debe hacer que se vuelva clara en sí misma aquella imagen divina que se encuentra históricamente oscurecida, y a la vez debe esforzarse por recuperar la semejanza originaria que en su situación temporal ha perdido.

La escuela parisina de San Víctor

El siglo XIII encuentra un pleno desarrollo académico y místico en los pensadores de la Universidad de París gracias a las bases teóricas elaboradas en el siglo anterior por la Escuela de los Victorinos, originariamente una escuela claustral con sede en la Abadía de San Víctor ubicada en las afueras de París e impulsada por las enseñanzas del teólogo y filósofo catedralicio Guillermo de Champeaux. Entre sus notables pensadores son insoslayables Hugo de S. Víctor y su discípulo Ricardo, canónicos cuya orientación de vida hacia el conocimiento místico se sostenía con fuerte acento en la tradición de pensamiento agustiniano. Para ellos y para todos los miembros de la Escuela claustral, la vía de la interioridad propuesta por Agustín de Hipona fue la base y finalidad de cualquier otro conocimiento. Hugo escribió el famoso tratado *Didascalion*, obra pedagógica que ha significado en su contexto histórico-cultural una síntesis educativa fundamental para la comprensión del devenir posterior de la cultura educativa en Occidente (Von Offergeld, 1997). También de singular importancia son su *Comentario a la Jerarquía Celeste* de Dionisio Areopagita y numerosas obras místicas, que tuvieron gran aceptación y elogio en los pensadores posteriores, ya que consideraba todo conocimiento no como un fin en sí mismo, sino como un paso previo para ingresar en la vida mística.

El movimiento de ascenso hacia la divinidad y la función del ‘triple ojo del alma’ fueron abordados por su pensamiento con una expresión de gran riqueza simbólica, y promovieron los desarrollos metódicos de las tres vías de acceso a Dios en el siglo siguiente. Esta triple modalidad consistía para Hugo en que el alma racional despliega tres potencias en su progreso hacia la divinidad: con el pensamiento se busca a Dios en el mundo material, con la meditación se lo descubre en el interior del alma misma, y con la contemplación se lo conoce de manera intuitiva y sobrenaturalmente.

En cuanto a la obra mística, destacan *De arrha aniamae*, *De archa Noe morali*, y *De archa Noe mystica* (Hugo de San Víctor, 1880). El concepto del *triple ojo* ocupa un lugar singular en estos tratados donde Hugo

desarrolla el tema del arca como símbolo de la contemplación espiritual a lo largo de la historia sagrada (Gamarra, 2001). No es por tanto una contemplación en el sentido teórico de la filosofía helénica, sino una instancia de interioridad no-discursiva o pre-discursiva que es concebida como sede de la presencia originaria de Dios a la vez que su reconocimiento consciente. Se trata de una visión escalonada de la realidad en su conjunto, tanto natural cuanto trascendente, para la cual el hombre cuenta con tres ojos: el ojo del sentido posibilita la observación del mundo sensible; el ojo de la razón le permite ver el sí mismo interior, y el ojo del entendimiento que es propio de las cosas divinas. De ellos, el primero permanece inalterado luego de la caída original, el segundo se muestra debilitado, y finalmente el tercero aparece como ennegrecido. En el planteo místico de Hugo, la disciplina espiritual del hombre puede restaurar la imagen del Dios en su interior, realizando poco a poco una tarea de clarificación en el ojo del entendimiento, oscurecido por el pecado (Reinhardt & Saranyana, 1998).

Esta tarea mística-disciplinar conlleva tres momentos: extático, unificante y transformador. Momentos o etapas que adoptan en los escritos de Hugo variadas formas, siendo una de las más significativas la metáfora del leño ardiente, en la que se describe al alma como similar a un trozo de madera que al ser verde y contar con poco fuego, produce gran cantidad de humareda; luego, por efecto de la meditación, el humo se reduce y aclara, el fuego cobra vigor y el alma entonces puede, al contemplarse a sí misma, contemplar nuevamente al Creador en su interior y comprenderse junto con las demás creaturas como unificada con el primer Principio¹.

Un contexto histórico-cultural como el que vivieron los pensadores del siglo XIII permite comprender las propuestas filosófico-teológicas de sus obras. Y en este sentido, también valorar la insustituible conexión de esos tratados con el interés y la motivación pedagógica del momento. Se ha mencionado que el movimiento de búsqueda intelectual promovido por la escolástica del siglo anterior ya traía en sus orientaciones la necesidad de una reflexión propia para sistematizar los saberes que diera respuesta a las inquietudes surgidas en el Renacimiento carolingio de los siglos X y XI. No alcanza con los métodos de las artes liberales y la *lectio* tradicional, sino que se abren camino nuevas propuestas didácticas que confluyen en la aparición del espíritu crítico presente en la *quaestio*: una nueva concepción de abordaje metodológico para el aprendizaje y dialéctico para la investigación. En esta nueva tendencia se abre paso con gran desarrollo una legitimación de la diversidad de saberes que a su vez origina las instituciones educativas en su sentido medieval más destacado: surgen paulatinamente pero en un ritmo constante y acelerado las grandes escuelas de pensamiento europeo que dan nombre al período de esplendor académico del Siglo XIII. Se trata por tanto de un momento histórico en el que la figura central del maestro va a la par de la importancia que imprimen en los avances de la investigación sus obras de carácter antropológico y pedagógico. En este rico y fundamental ambiente de pensamiento se destaca principalmente la Escuela de San Víctor y sus maestros, en especial Hugo de San Víctor.

Pedagogía de la restauración como acceso a la vía mística

La obra pedagógica de los Victorinos no sólo comporta uno de los mayores aportes a la historia de la Educación en la Edad Media, sino que es al mismo tiempo la estructura dentro de la cual se desarrolla la teoría de la restauración de la imagen divina en el hombre, oscurecida por el alejamiento de la divinidad en los orígenes. Concretamente la obra pedagógica mayor de Hugo de San Víctor, el *Didascalicon de studio legendi* (1130), texto muy asistemático pero que es el resultado de su pensamiento educativo, permite comprender esta triple vía compuesta de pensamiento, meditación y contemplación, como modalidad espiritual que tiene sus fundamentos teóricos en una base antropológica en la que sobresalen concepciones sobre la naturaleza de la educación, sobre la idea de ciencia y de sabiduría.² Desde la perspectiva antropológica, Hugo presenta a su vez tres momentos que resumen la historia del devenir humano: creación, caída y restauración. La creación es el momento de mayor singularidad en cuanto a la importancia

¹“Primum ergo visus est ignis cum flamma, et fumo, deinde ignis cum flamma sive fumo, postremo ignis pura sine flamma, et fumo. Sic nimirum carnale cor quasi lignum viride [...] deinde reborata mente cum flamma amoris, et validius ardere et clarius splendere coeperit, mox omnis perturbationum caligo era nescit: et jam pura mente animus ad contemplationem veritatis se diffundit” Hugonis de S. Victore, *I. In S. Scripturam, Homilia Prima, Eccle. I* (Hugonis de S. Victore, Opera Omnia, Tomus primus, PL 175, p. 117-118).

² En la medida en que la pedagogía en la Edad Media muestra su grado de mayor desarrollo sistemático en el período escolástico, es importante resaltar que las diversas concepciones de pensamiento tuvieron un eje epistémico de relevancia en torno al cual fueron estructurando sus perspectivas filosófico-teológicas. Por eso Hugo de San Víctor también redacta otras obras pedagógicas como el *De institutione novitiorum*, *Chronicon*, *Geometría* y *De gramática*. Todas ellas inspiradas en ese impulso por la renovación espiritual y la transmisión de un saber a los siglos posteriores, cuya base es indispensable para comprender la composición de los textos sobre mística. Así como en la producción pedagógica de Hugo es central el *Didascalicon*, puede afirmarse que en sus textos de teología predomina el *De sacramentis Christianae fidei*, mientras que entre sus obras exegéticas sobresale el *Commentarius in Hierarchiam coelestem*, y en sus obras de espiritualidad el *Libellus de formatione archae*. Los tratados sobre misticismo son: *Soliloquium de artha animae*, *De contemplatione et ejus operibus*, *Aureum de meditando opusculum*, *De arca Noë morali*, *De arca Noë mystica*, *De vanitate mundi*, *De artha animae*, *De amore sponsi ad sponsam*.

de la fuente originaria divina que implica en estrecha consonancia la posibilidad del momento de la restauración. Para Hugo, no podía alcanzarse esta última instancia sin la presencia de una formación intelectual que debía desarrollarse a la par de la moral y la religiosa, porque eran los tres ámbitos espirituales deteriorados luego de la caída y alejamiento de Dios (Hugo de San Víctor, 1880). Este transitar el devenir de la historia humana se encuentra atravesado por el deseo natural de la trascendencia, de conocimiento de la verdad. Por eso el entendimiento será considerado como el ornato más bello del alma, pero que necesita de la educación moral o *educatio*. Porque el período escolástico medieval fue en su pedagogía sobre todo un saber ordenado a la práctica, que produjo como efecto inmediato un saber teórico entendido como un arte de enseñar (*ars docendi*) en el que la experiencia individual contaba como vivencia del misterio divino que luego se intentaba expresar y sistematizar en lenguaje humano ³.

La triple vía en Hugo se experimenta como un conocimiento (*scientia*) que formando parte esencial de un aprendizaje (*doctrina*) tiene su origen en la naturaleza y su finalidad en un ámbito escatológico y santificador. Por medio del pensamiento se lucha contra la ignorancia y se le otorga a los conocimientos una firmeza y certidumbre que poco a poco permite superar la torpeza intelectual del alma; en la meditación se busca transformar el alma para que guste cada vez más de los gozos espirituales y pueda elevarse por encima de su naturaleza corporal hacia una experiencia de los sentidos espirituales presente también en ella; luego en la contemplación, el alma logra finalmente un grado de unión con el principio trascendente que ya no es conocimiento en sentido falible o imperfecto, sino que se trata de un saber que, aunque difícilmente explicable, es sin embargo perfecto en cuanto a su sustancia.

Un carisma espiritual como ideal activo-contemplativo: la escuela Franciscana

Buenaventura de Bagnoregio supo interpretar con alta sensibilidad espiritual el aporte doctrinal de los Victorinos, como lo muestran las muchas citas en sus textos, tanto de Hugo como también de Ricardo⁴. Pero especialmente prestó atención al siglo precedente cuando quiso profundizar en el carisma propio del franciscanismo. No solamente la gran intuición de Francisco acerca de la centralidad del don de la fe en la elevación del hombre a Dios, sino también la respuesta humana que debe estar preparada para la unión con la divinidad en el sentido de ser un receptáculo para la gracia. Esto implicaba un esfuerzo del alma en un camino (*itinerarium*) de avidez por la contemplación, orientada a su vez hacia la meditación y la oración.

Por eso la finalidad del opúsculo bonaventuriano *De triplici via* consiste en expresar para el hombre que vive en el siglo una senda de espiritualidad que sea imagen de la Trinidad, es decir, un saber que se sustenta en la triple modalidad con la cual la Sagrada Escritura muestra los fundamentos de todo lo real. Buenaventura reconoce que en los textos sagrados puede comprenderse un triple sentido: moral, alegórico y anagógico, a los que corresponde un triple acto jerárquico de purificación, de iluminación y de perfección. Nótese la semejanza con la propuesta de Hugo. En el camino espiritual, el alma recorre una primera etapa de desapego, quitando de sí todo lo que no es propiamente divino o no conduce al conocimiento de la divinidad, y este acto de volver la mirada desde las cosas sensibles hacia las inteligibles, proporciona al alma la paz. En la siguiente etapa, la iluminación conduce a la verdad en la que el alma encuentra las diversas esencias formales de la realidad sensible y las concibe como modelos ejemplares del mundo creado. Aquí la perspectiva jerárquica bonaventuriana sobre teología trinitaria es determinante para la comprensión de su orientación metafísica, porque permite subrayar los elementos de unidad y diversidad que forman parte constitutiva de toda explicación de las relaciones entre unidad absoluta y pluralidad contingente. Vinculada estrechamente a esta orientación neoplatónica y por ello en total dependencia de su carácter iluminativo, es la explicación que desarrolla Buenaventura de la estructura metafísico-teológica como fundamento de la realidad espiritual del *homo viator* ⁵.

³ El *Didascalicon* aporta una estructura de formación integral con un programa, una organización, medios y técnicas. Consta de dos partes: en la primera trata de las ciencias profanas de carácter pedagógico y en la segunda del estudio de las Sagradas Escrituras. Es de suma importancia para la historia posterior de la organización del saber, el hecho de que Hugo haya ordenado el conocimiento en teórico, práctico y mecánico, en donde el primero se relacionaba con la verdad teórica, el segundo con las reglamentaciones de la moral y el último con las profesiones cotidianas. A estos tres se sumaba un conocimiento lógico que servía de instrumento para esclarecer el pensamiento y argumentar eficazmente (Cf. Goy, 1976, p. 47-49).

⁴ Claramente aconsejaba la lectura del *Didascalicon*: "Si vis ad plenum scire studendi modum, lege librum Hugonis, *Didascalicon*" (*Hexaem.*, III, 19), pero también sigue su concepción de la jerarquía celeste: "Hugo dicit ista vocabula: hierarchia caelestis, supercaelestis, subcaelestis. Quidam dicunt, quod improprie dicantur, sed falsum est, quia utrobique est sacer principatus" (*Expos. In HC*, I, 2). Para una lista más completa sobre la presencia de temas y textos victorinos en Buenaventura véase Bougerol (1984, p. 123-139).

⁵ Para una visión más específica del tema véase Cresta (2012), especialmente p. 3-10, en donde son analizadas, a partir del concepto trascendental de verdad, las instancias deductivas operantes en ese dinamismo luminoso tal como es presentado en el opúsculo *De triplici via*, con la intención de señalar la unidad de fondo presente en las tres vías, unidad que impulsa al hombre en una ascensión que recorre las instancias antropológicas de la imagen, la semejanza y la deiformidad final, en el marco conceptual de la doctrina ejemplarista.

Finalmente, la tercera etapa del recorrido es llamada unitiva o de perfección porque en ella el alma alcanza a vaciarse de tal manera de sí misma y del mundo que la circunda, como para encontrarse disponible a la recepción de la gracia santificante en la comunión mística con el principio trascendente.

Así lo explica Buenaventura, con una correspondencia trinitaria que identifica a cada término del ascenso espiritual con una de las Personas divinas.

Es, pues, necesario para alcanzar [la paz, la verdad y la caridad] elevarse como por tres grados según la triple vía: la vía purgativa, que consiste en el alejamiento del pecado; la vía iluminativa, que consiste en la imitación de Cristo; la vía unitiva, que consiste en la recepción del Esposo (Bagnoregio, 1898a, p. 12)⁶.

Como puede observarse, el planteo de estos grados o caminos tiene la finalidad de un crecimiento orgánico y jerarquizado, de la relación humano-divina en términos trinitarios (Bougerol, 1984). Pero el sentido profundo de estas expresiones muestra que no se trata de unos pasos consecutivos de grado en grado, sino de comprender que en toda vida individual hay una dinámica que fluye constantemente entre un nivel y otro, pudiendo presentarse diversos momentos más o menos intensivos en cada etapa, como así también puede ocurrir que un individuo permanezca toda su vida en una sola de las vías, pero recibiendo y experimentando singularmente aspectos de las otras dos etapas. Para ello, Buenaventura propone una triple ejercitación: la meditación, la oración y la contemplación.

La triple vía y los ejercicios de meditación, oración y contemplación

En su propuesta de los tres modos de ejercitación, Buenaventura busca desarrollar en cada uno de ellos, de acuerdo a lo propio de la naturaleza individual, el fluir complejo y siempre vivo de ese ascenso por los diversos grados de perfección espiritual.

La meditación (*meditatio*) es la lectura meditativa de los textos sagrados, conocida como *lectio divina*. En este ejercicio están implicadas todas las potencias del alma, pero especialmente la razón, la sindéresis, la conciencia y la voluntad. No se trata, con todo, de una meditación puramente intelectual o racional, sino un intento por acceder a la comprensión de una palabra que en su origen es divina y que llega al hombre por medio de la afectividad de la fe, en primer lugar, pero que requiere una asimilación en la comprensión intelectual para que el individuo pueda luego decidir libremente la adhesión al mensaje recibido. Al tratarse de una relación humano-divina no debe haber lugar para la imposición violenta de una palabra, sino que ese dinamismo debe darse en un completo y libre acto de entrega y recepción recíproca, porque en primera y última instancia es un vínculo de amor⁷.

La oración (*oratio*) está concebida como la actitud invariable respecto de los elementos propios de las tres vías, es decir que ella debe contener en su propia actividad y de manera insoslayable los actos de dolor por las propias faltas, la solicitud de la misericordia divina y la adoración de la majestad de Dios⁸.

Finalmente, en la contemplación (*contemplatio*) predomina el aspecto afectivo que conduce a la verdadera sabiduría. Por sabiduría entiende aquí Buenaventura el fin último que es a su vez principio y fuente desde donde surge la totalidad de lo real. Esta noción, ya tratada desde antiguo por todos los pensadores en sus diversas perspectivas teórico-doctrinales, es recepcionada por Buenaventura desde su tradición vetero-testamentaria y neoplatónica-agustiniana, en donde la índole afectiva, en el sentido de un arte de saber vivir, es compartida con el sentido de una trascendencia divina que ilumina al alma para que ella alcance no sólo el conocimiento de sí misma, sino especialmente su retorno al origen primero. Por eso la importancia de la oración afectiva en este ejercicio, ya que su carácter propio la inclina hacia lo simple y en consecuencia hacia los actos de simplificación, con lo cual el alma aprende a desear y pedir solamente aquello que puede hacer.

En estas tres vías puede verse un ejemplo del pensamiento y los escritos místicos de San Buenaventura, y en ellos una muestra de la gran fuerza motriz que la cultura sagrada medieval desarrolló en sus últimos

⁶ "Necesse est igitur, ad unumquodque trium praedictorum per tres gradus ascendere secundum triplicem viam, scilicet *purgativam*, quae consistit in expulsiōne peccati; *illuminativa*, quae consistit in imitatione Christi; *unitivam*, quae consistit in susceptione Sponsi". Los símbolos de la gracia están centrados sobre todo en la imagen de Cristo y en la Sabiduría divina. Cf. Victor e Zinn (1975, p. 61-79).

⁷ Por eso la sindéresis o ápice de la mente es el peso -en toda la profundidad del sentido que Agustín dió al término- que inclina espontáneamente la voluntad hacia aquello que debe desear. Cf. *II, Sent.*, d. 39, a. 2, q. 1 ad 4 (Quaracchi, 1898, II, p. 908): "Sicut intellectus indiget lumine ad iudicandum, ita affectus indiget calore quodam et pondere spirituali ad recte amandum: ergo sicut in parte animae cognitivae est quoddam naturale iudicatorium, quod quidem est conscientia, ita in parte animae affectiva erit pondus ad bonum dirigens et inclinans; hoc autem non est nisi synderesis". Sugestivamente, el subtítulo del opúsculo *De triplici via es Incendio de amor*.

⁸ "Postquam diximus, qualiter ad sapientiam veram pervenitur legendo et meditando, dicendum, qualiter ad ipsam pervenitur orando. Sciendum autem est, quod in oratione sunt tres gradus sive partes. Primus est deploratio miseriae; secundus, 'imploratio misericordiae'; tertius, 'exhibitio latrae'. Latrae enim cultum Deo exhibere non possumus, nisi ab ipso gratiam assequamur; misericordiam autem Dei ad dandam gratiam non possumus inflectere nisi per deplorationem et expositionem nostrae miseriae et indigentiae. Nam omnis perfecta oratio debet habere istas tres partes; non enim sufficit una sine aliis nec perducit ad metam perfectam, et ideo haec tria semper sunt coniungenda" Buenaventura de Bagnoregio (1898, p. 8).

siglos a la par de los significativos cambios sociales que se dieron lugar sobre todo en la Europa continental e insular, recibiendo lo mejor de la tradición precedente y aportando a la historia de la educación y de las ideas una notable e imperecedera propuesta filosófico-teológica que tuvo incidencia en todos los ámbitos de obrar y del pensar humanos. El opúsculo *De triplici via* es solamente un momento en la producción mística bonaventuriana, junto a otros tratados que suman en total diez textos selectos donde la doctrina y la devoción se funden mutuamente en la sabiduría de una mística plena por su profundidad y simpleza e incomparable por el vigor de su expresión.

Tomás de Aquino: la expresión mística en su apogeo medieval

La importancia de Santo Tomás como teólogo y metafísico sólo es comparable con la claridad de su misticismo y la simpleza de su santidad. Wittgenstein expresó acerca de la mística que ella no trata de cómo es el mundo, sino de por qué es el mundo⁹. Es por cierto la referencia al enigma último que encontramos en todos los pensadores que han incursionado en la pregunta por el principio de lo real, pero en Tomás de Aquino esta pregunta alcanza tal alto vuelo especulativo y es tan personal la relación con la divinidad, que se trata sin dudas de una de las muestras de misticismo especulativo más refinadas e insustituibles de toda la historia del pensamiento espiritual.

En el prólogo a una de las cuestiones de su *Summa Theologiae* manifiesta que “[...] la intención principal de esta doctrina sagrada es dar a conocer a Dios, no sólo lo que Él es en sí mismo, sino también en cuanto principio y fin de todas las cosas y especialmente de la creatura racional” (Aquino, 1888)¹⁰. La orientación del conocimiento se dirige hacia el primer principio a la manera de la tradición metafísico-teológica, pero la finalidad de esa orientación no implica solamente un acceso teórico a su objeto de conocimiento, sino el hecho de que se manifieste claramente un vínculo personal entre el Creador y la creatura racional. La conciencia de esta relación era tan honda y significativa, que lo llevaba a vivir una vida en humilde reserva de sus experiencias místicas, por lo cual ha dicho G. K. Chesterton (1938) que debió haber vivido una suerte de doble vida en la que por un lado estaba el filósofo y académico de renombre en los ámbitos de universitarios de la cristiandad occidental, y por otro lado el fraile que secretamente transita sus días en la oración contemplativa, en los arrobamientos y suspensiones místicas, en las visiones milagrosas y los éxtasis luminosos¹¹.

Vía intelectual como expresión de vivencia mística y éxtasis final como nuevo comienzo

La vivencia mística en el caso de Tomás de Aquino tiene la particularidad de ser la de un pensador muy arraigado en los problemas filosóficos de su tiempo, que hacia el final de su vida experimenta un episodio o visión de éxtasis final de extrema singularidad. Por supuesto, otros pensadores han tenido también alguna experiencia de esta naturaleza, pero en Tomás la razón de ese extremo es, como se sabe, que él mismo considera hacia el final de su vida los propios escritos teológicos como insuficientes, diciendo simplemente que frente a lo que ha visto, todo su trabajo carece de valor.

Un hombre plenamente presente en su cotidiano vivir, tanto en lo sensitivo cuanto en lo intelectual, porque como hemos visto hay grados diversos de perfección mística, pero lo singular está en la pregunta acerca de qué grado de perfección debió experimentar Tomás en su éxtasis final como para desestimar la validez de su obra intelectual. La mayor parte de los intérpretes considera que el grado de elevación mística y de vivencia de amor divino fue lo que determinó que la vivencia de Santo Tomás no fuera meramente un éxtasis de amor, sino un vivir el amor divino como éxtasis, es decir, no ya solamente la experiencia del éxtasis como un efecto del amor, una de las pasiones humanas, sino la vivencia del Bien trascendental como una sobreabundancia cuyo efecto genera un éxtasis frente a lo cual nada tiene ya la importancia que tenía anteriormente. Este Bien absoluto (*summum bonum*) es el principio extrínseco pero a la vez tan interiorizado ontológicamente en la naturaleza de las cosas, que la inteligencia afectiva encuentra en su contacto una complacencia por semejanza o connaturalidad.

⁹ “No ‘cómo’ sea el mundo es lo místico sino ‘que’ sea” (Wittgenstein, 2016, p. 144, las comillas son del autor).

¹⁰ “Quia igitur principalis intentio huius sacrae doctrinae est Dei cognitionem tradere, et non solum secundum quod in se est, sed etiam secundum quod est principium rerum et finis earum, et specialiter rationalis creaturae”.

¹¹ “Parece cierto que vivió una suerte de vida secundaria y misteriosa: lo divino de lo que se llama doble vida” (Chesterton, 1938, p. 121-122).

Esta naturaleza trascendental del Bien entendido como causa final y su contacto con lo más noble del alma humana, permite comprender los efectos que produce, tales como: la unión, la inhabitabilidad, el éxtasis, el rapto, la herida, etc. que se muestran en la literatura mística con expresiones particulares como: alienación o enajenamiento, arrobamiento, suspensión de los sentidos, incendio de amor, llaga o herida, etc., en los que vemos una escala de la vivencia mística. Y si bien los elementos de ese recorrido del alma hacia Dios son comunes a todos los escritos sobre mística, en el caso de Tomás de Aquino las vías de acceso son principalmente dos: una afectiva y otra intelectual:

La doctrina de la Sagrada Escritura contiene no sólo asuntos para la especulación, como en geometría, sino también asuntos que tiene que aprobar el corazón [...] en las otras ciencias basta con hacerse perfecto según el intelecto; en esta, sin embargo, se requiere hacerse perfecto intelectual y afectivamente (Marietti, 1979, p. 273).

Este exceso y esta trascendencia son efectos propios de la fe, pero la relevancia que adquiere la fe en su relación con la razón, sólo es comparable con la importancia de ésta última como condición indispensable para el ejercicio de la primera. Precisamente, la mayor parte de las críticas a Tomás encuentran un punto de máxima incidencia en este aspecto de su vida y labor universitaria: que era de por sí un intelectualista. Pero como bien señala Pérez Marcos (2007), no puedo tener acceso a Dios si no tengo un conocimiento del mismo. Por supuesto no se trata de un conocimiento de orden rigurosamente racionalista, pero sí claramente la necesidad de una instancia de participación entre el *Lógos* divino y el *logos* humano. Sin *lógos*, como ocurre con las bestias, no es posible la conciencia de inmensidad sin límites de la trascendencia divina. Y por lo tanto tampoco hay lugar para la mística (Pérez Marcos, 2007)¹². Aquí puede comprenderse, como se ha visto en los autores anteriores, la presencia de la huella que una corriente de pensamiento va dejando en el siguiente tiempo, en la época y los pensadores que continúan una labor cimentada en lo limitado pero orientada a lo trascendente. Porque para Tomás de Aquino, el final de algo -y sobre todo de alguien-, no significa culminación, sino cumplimiento. En este sentido, todo éxtasis terrenal, que debe incluir la renovación de la mente, es preámbulo al éxtasis de la visión beatífica definitiva que será su cumplimiento.

Un punto de apoyo para una interpretación de la mística en Tomás puede ser por tanto considerar su vínculo con la articulación en Dios de sus atributos divinos, y en este sentido con la doctrina medieval de los conceptos trascendentales.

Trascendencia y trascendentalidad. El concepto de bien

Ambas vías, afectiva e intelectual, encuentran en el concepto del Bien ilimitado un principio de realidad propia y a la vez común al conjunto de todos los entes. Precisamente, al considerar la realidad divina como el analogado principal, Tomás puede interpretar que el ser es ser común y el bien es bien común, esto es, plasmar en un sistema de pensamiento un acceso al ser en sentido teológico que no es necesariamente incompatible con el sentido metafísico del ente que “[...] se dice de muchas maneras [...]”, según la analogía aristotélica (Murray, 2014, p. 48). De ahí que, si el fin del hombre es la felicidad, y para Tomás la esencia última de toda felicidad consiste en la visión de la esencia divina (*beatitudo*), la inclinación de la recta voluntad tienda al bien así como la inclinación de la recta inteligencia tiende a la verdad. Hay por tanto una clasificación del saber teórico que puede ser interpretado como marco conceptual para la comprensión de esta finalidad última, sobre todo en el Comentario de Santo Tomás al texto boeciano *De Trinitate*. (Martines, 2019).

Ser, bien, verdad, belleza, son nombres trascendentales comunísimos en la suprema unidad de la esencia divina. Y en cuanto tales, objetos directos de la voluntad y la inteligencia. Su misma esencia sitúa al bien en un ámbito común a los *trascendentia*, y por ello su definición no puede consistir en una reducción a género y diferencia específica. Así explica Tomás su sentido trascendental: “Debe tenerse presente que el bien se encuentra entre las realidades primeras (*prima*) de tal modo que, según los platónicos, el bien es anterior al ente. Pero según la verdad real, el bien se convierte con el ente” (Aertsen, 2003, p. 291-295)¹³.

Esta convertibilidad consiste en una relación ontológica entre el bien y el ente porque éste último apetece siempre un bien acorde a su naturaleza; el bien es en este sentido su causa final y la definición del

¹² El autor comenta las críticas al intelectualismo de Tomás y concluye que “[...] razón y fe son las dos facultades que capacitan al hombre para conocer, desear y perseguir, - mediante el conocimiento y el amor-la plenitud humana, la bienaventuranza” (Pérez Marcos, 2007, p. 12 ss).

¹³ Tomás de Aquino, *In Ethic.* 1, lect. 1: “[...] circa quod considerandum est quod bonum numeratur inter prima, adeo quod secundum Platonicos bonum est prius ente, sed secundum rei veritatem bonum cum ente convertitur”. Cf. Aertsen (2003, p. 291-295).

mismo es considerada es el resultado de un efecto, es decir, es posterior al ente y surge de su apetencia: algo no es bueno por ser apetecido sino que es apetecido por ser bueno¹⁴.

Anteriormente, en *De Veritate*, q. 21, a. 2, Tomás (Aquino, 1976) exponía la argumentación que muestra una insoslayable vinculación entre ser y bien, de tal manera que así como es imposible que haya algún ente carente de ser, todo ente es bueno -en sentido ontológico- porque el ser posee la misma *ratio* que el bien: si todo ente apetece el bien, y una vez alcanzado desea seguir participando en él, así también todo ente apetece todo ente que posee el *esse* desea por sobre todas las cosas permanecer en su ser¹⁵.

Ser y bien, ambos perfectivos del ente, son constitutivos ontológicos de su esencia. Ambos idénticos, difieren conceptualmente en que el bien añade al ente la apetitividad, como especifica Tomás en *S. Th.*, I, q. 5, a 1 (Aquino, 1888, p. 56): “Así resulta evidente que el bien y el ser son realmente lo mismo; pero del bien se puede decir que es apetecible, cosa que no se dice del ser”¹⁶.

Las dos vías de acceso a la divinidad que fueron mencionadas arriba, afectiva e intelectual, tienen por objeto propio algún bien connatural a su especificidad apetitiva, de manera tal que el bien trascendental juega un rol de significativa importancia en la comprensión del pensamiento escolástico en general y muy especialmente en el de Tomás de Aquino.

Conclusiones

Estas perspectivas sobre el pensamiento místico desarrolladas en los siglos XII y XIII son apenas una muestra de la riqueza afectiva y especulativa que se manifestó en un contexto epocal y universitario cuya deuda con los pensadores que les precedieron es inestimable. Si bien ciertamente el alcance que las diversas corrientes especulativas adquieren en estos siglos comporta una singularidad que no volverá a repetirse, las vivencias místicas que irán apareciendo en los siglos siguientes serán sin lugar a dudas tan profundas y admirables como éstas. Con todo, el contexto espacio-temporal que aquí se ha señalado brevemente significó para el pensamiento místico unas posibilidades y un ambiente a la vez académico y espiritual, que fecundaron generosamente cada uno de las experiencias místicas posteriores, y en consecuencia también afianzaron una expresión de las mismas a través de un pensamiento tan sólidamente construido como pocas veces puede observarse en la historia de las ideas.

Jean Grondin (2005), en unas reflexiones filosóficas acerca del sentido de la vida, destaca que la evidencia del Bien se percibe, sin siquiera necesidad de fundamentación, como horizonte de todo sentido. Esa trascendencia está presente en la trascendentalidad del concepto a la manera de una realidad que el espíritu percibe tras las apariencias del mundo material. Y precisamente el término *nous* (inteligencia espiritual) proviene de *noein*: capacidad de sentir, de olfatear, esto es, contar con la posibilidad de un buen olfato para discernir lo que se esconde y palpita misteriosamente más allá de lo ofrecido por la sensibilidad corpórea. (Grondin, 2005).

No es otra cosa lo alcanzado a vislumbrar por aquellos pensadores místicos de la Escolástica en su último y definitivo esplendor: saber que en la mirada atenta del espíritu resplandece el Bien que es origen metafísico y cobijo divino del anhelo del mundo.

Referencias

- Aertsen, J. A. (2003). *La filosofía medieval y los trascendentales*. Navarra, ES: EUNSA.
- Aquino, T. (1888). *S. Thomae Aquinatis Opera Omnia. Summa theologiae. Prima pars. Tomus Quartus*. Roma, IT: Editio Leonina.
- Aquino, T. (1976). *Quaestiones disputatae de veritate (Corpus Thomisticum. Textum Leonino)*. Recuperado de <http://www.corpusthomisticum.org/qdv21.html>
- Bougerol, J.-G. (1984). *Introducción a San Buenaventura*. Madrid, ES: B.A.C.
- Bagnoregio, B. (1898). *Commentarium in II Librum Sententiarum, Doctoris Seraphici S. Bonaventurae Opera Omnia*. Florentia, IT: Ad Claras Aquas [Quaracchi].

¹⁴ *De Verit.* q. 21, a 6 (Aquino, 1976): “[...] ratio boni respectum implicat non quia ipsum nomen boni significet ipsum respectum solum, sed quia significat id ad quod sequitur respectus cum respectu ipso”.

¹⁵ *De Verit.* q. 21, a 2 (Aquino, 1976): “[...] ipsum igitur habet rationem boni, unde sicut impossibile est quod sit aliquo ens quod non habeat esse, ista necesse est ut omne ens sit bonum ex hoc ipso quod esse habet”.

¹⁶ *Sum. Theol.*, I, q. 5, a. 1 (Aquino, 1888): “Unde manifestum est quod bonum et ens sunt idem secundum rem: sed bonum dicit rationem appetibilis, quam non dicit ens”.

- Bagnoregio, B. (1898a). *De triplici Via, alias incendium amoris*. In B. Bagnoregio, *Opuscula varia ad theologiam mysticam et res ordinis Fratrum Minora spectantia* (Tomo VIII, p. 3-27, Opera Omnia). Florentia, IT: Ad Claras Aquas [Quaracchi].
- Chesterton, G. K. (1938). *Santo Tomás de Aquino*. Buenos Aires, AR: Espasa Calpe.
- Cresta, G. (2012). *Acta Scientiarum. Education*, 34(1), 19-27. Doi: 10.4025/actascieduc.v34i1.15340.
- Ferrater Mora, J. (2004). *Diccionario de filosofía - entrada: mística* (Tomo III). Barcelona, ES: Ariel.
- Gamarra, D. O. (2001). Hugo de San Víctor: interioridad, amor, conocimiento. *Revista Española de Filosofía Medieval*, 8(1), 53-81. Doi: 10.21071/refime.v8i.9380
- Goy, R. (1976). *Die überlieferung der werke Hugos von St. Viktor. Ein beitrag zur kommunikationsgeschichte des mittelalters*. Stuttgart, AL: A. Hiersemann.
- Grondin, J. (2005). *Del sentido de la vida. Un ensayo filosófico*, Barcelona, ES: Herder.
- Hugo de San Víctor. (1854). *Hugonis de S. Victore*. (Opera Omnia. Tomus primus, PL 175). Paris, FR: J.-P. Migne.
- Hugo de San Víctor. (1880). *Hugonis de S. Victore* (Opera Omnia. Tomus secundus, PL 176). Paris, FR: J.-P. Migne.
- Marietti, P. (1979). *S. Thomae Aquinatis Doctoris Angelici in omnes S. Pauli Apostoli Epistolas Commentaria. Comentario de Santo Tomas de Aquino a la Epístola a los hebreos* (J. I. M., Trad.). México D.F., ME: Editorial Tradición.
- Murray, P. (2014). *Tomás de Aquino orante. Biblia, poesía y mística*. Salamanca, ES: Ed. San Esteban.
- Martines, P. R. (2019). O exercício da lectio na tradição medieval - Lecturis salutem. *Acta Scientiarum. Education*, 41(1), e46791. Doi: 10.4025/actascieduc.v41i1.46791.
- Pérez Marcos, M. (2007). *Santo Tomás de Aquino como modelo de 'místico universitario'*. Valencia, ES: Universidad Católica de Valencia.
- Reinhardt, E., & Saranyana, J.I. (1998). La configuración de la ciencia teológica. De Hugo de San Víctor a Tomás de Aquino. *Veritas* 43(3), 549-562. Doi: 10.15448/1984-6746.1998.3.35428.
- Von Offergeld, T. (1997). *Hugo Von Sankt Viktor. Didascalicon de studio legendi*. Freiburg, AL: Herder.
- Wittgenstein, L. (2016). *Tractatus logico-philosophicus*, Madrid, ES: Alianza Editorial.
- Victor, H. of St., & Zinn, G. A. (1975). De gradibus ascensionem: the stages of contemplative ascent in two treatises on Noah's Ark. In J. R. Sommerfeldt, L. Syndergaard, & E. R. Elder (Orgs.), *Studies in Medieval Culture* (Vol. 5, p. 61-79). Kalamazoo, MI: Western Michigan University.

INFORMAÇÕES SOBRE OS AUTORES

Gerald Cresta: Licenciado en Filosofía (UBA), Doctor en Filosofía (Albert-Ludwigs-Universität, Freiburg, Alemania). Miembro de la Société Internationale pour l'Étude de la Philosophie Médiévale (SIEPM) y de la Association Internationale d'Études Patristiques (AIEP). Miembro Académico del Centro de Estudios e Investigación en Filosofía Patristica y Medieval, Facultad de Humanidades y Artes, Universidad Nacional de Rosario. Prof. Adjunto de Historia de la Filosofía Antigua en la Universidad Católica Argentina. Investigador del CONICET (Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas). Áreas de investigación: Filosofía Antigua y Medieval, Metafísica. Publicaciones nacionales e internacionales.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-8416-7913>

E-mail: gerald.cresta@gmail.com

NOTA:

El autor es responsable por la concepción, análisis e interpretación de los datos, redacción y revisión crítica del contenido del manuscrito y también de la aprobación de la versión final a ser publicada.