

LA GRACIA EN EL *ITINERARIUM MENTIS IN DEUM* DE SAN BUENAVENTURA

JOSÉ MORAGA ESQUIVEL*

Resumen

El autor se propone sistematizar la presencia y la acción de la gracia en el camino del alma hacia Dios que Buenaventura propone en su obra. Dicho de otro modo, intenta establecer una ratio sobre el modo en que la gracia opera en el Itinerarium mentis in Deum.

Palabras clave: gracia, itinerario, ascenso, mente, alma, acción

Abstract

The author intends to systematize the presence and the action of grace in the soul's path to God that Buenaventura suggests in his work. In other words, he intends to establish a ratio about the way that grace operates in Itinerarium mentis in Deum.

Key words: grace, itinerary, ascent, mind, soul, action.

Introducción

No es poca la atracción que la obra de san Buenaventura ha provocado y sigue provocando, en general,¹ entre los teólogos actuales. En efecto, Charles Carpenter nos dirá que «no hace mucho que ha vuelto a observarse interés por san Buenaventura, y su influencia está creciendo más y más con el paso del tiempo, lo cual no es sorprendente dada la amplitud de su obra y el hecho de que, al principio del siglo XX, sus obras completas aparecieron en una magistral edición crítica que ha proporcionado una mina de oro a los investigadores de la filosofía medieval. Esta investigación

* Sacerdote diocesano de Valparaíso. Bachiller en Ciencias Religiosas por la Pontificia Universidad Católica de Valparaíso. Formador y Profesor de Teología Sacramental en el Pontificio Seminario Mayor San Rafael.

se ha intensificado aún más desde el Concilio Vaticano II»¹. Y no nos encontramos ajenos a dicha atracción.

La amplitud de los temas abordados por Buenaventura en sus más de cuarenta obras y, especialmente en su *Itinerarium mentis in Deum*², constituyen para nosotros una auténtica «mina de oro» para la problemática que desde hace un tiempo nos ocupa: la relación naturaleza-gracia. En virtud de esta problemática es que hemos acometido el estudio del *Itinerarium*. Con la intención de acercar más al lector a esta obra en particular, nos permitimos exponer, rápidamente, su contenido³.

El *Itinerarium mentis in Deum* data de los primeros días de octubre de 1259. San Buenaventura lo concibe estando en el retiro del monte Alverna, ubicado aproximadamente a 25 kilómetros al este de Bibbiena. Dos años antes había abandonado la docencia en París. Con el término de su trabajo académico no da por acabada la búsqueda de la inteligencia sobre el misterio de Dios. En efecto, «[...] Buenaventura en el *Itinerarium* ha conseguido realizar la síntesis de los esquemas dionisianos y del auténtico pensamiento de Agustín»⁴ sobre todo en la línea de la contemplación de Dios como forma superior de conocimiento.

El camino hacia la paz del *excessus mentis* ha de comenzar, según Buenaventura, por aquello que nos resulta más accesible, es

¹ San Buenaventura. *La teología como camino de santidad*. Barcelona 2002, 27-28. Esta misma obra ofrece una abundante y actualizada selección bibliográfica que deja entrever la importancia de Buenaventura en el desarrollo tanto de la filosofía como de la teología actuales.

² El texto citado en este estudio corresponde a la edición latín-español de las *Obras de San Buenaventura*. Tomo I: *Breviloquio. Itinerario de la mente a Dios. Reducción de las ciencias a la teología. Cristo, maestro único de todos. Excelencia del magisterio de Cristo*. Dirigida, anotada y con introducciones por: L. AMORÓS, B. APERRIBAY, M. OROMÍ. Biblioteca de Autores Cristianos. Madrid 1968. A modo de referencia, téngase en cuenta que la edición crítica por excelencia de las obras de San Buenaventura es la llamada edición Quaracchi: *Doctoris Seraphici S. Bonaventurae Opera Omnia*. Ed. PP. Collegii a S. Bonaventura. 10 vols. Quaracchi: Collegium S. Bonaventurae, 1882-1902.

³ En esta breve exposición del contenido del *Itinerarium* seguimos lo dicho por J. G. BOUGEROL, *Introducción a San Buenaventura*. Madrid 1984, 249-253.

⁴ *Ibid.*, 250.

decir, el mundo sensible. Dicho mundo sensible es precisamente el vestigio de Dios. Así, la *speculatio* parte del espejo de la naturaleza donde puede contemplar el poder, sabiduría y bondad de Dios. Esta especulación se hace de tres modos: considerando las cosas en sí mismas, mirándolas con los ojos de la fe y, por la especulación, descubriendo a Dios mismo presente en aquellas cosas.

El análisis de ese pequeño universo que es el hombre le permite subir a nuestro autor por la escala de las criaturas —que va de lo sensible a lo espiritual— hasta el mundo espiritual, emancipado ya de toda limitación sensible.

Estudiando el alma en sus potencias —memoria, entendimiento y voluntad— puede llegarse a Dios, pues ella misma (el alma) es imagen de Dios. Es en el alma donde podemos descubrir la acción personal de Dios quien reforma (por la gracia) nuestro ser sobrenatural. Si contemplamos a Dios fuera de sí mismo y en sí mismo, elevaremos nuestra mirada por encima de nosotros; así puede contemplarse el Ser divino, tanto en la unidad de su esencia como en la pluralidad de las personas (Trinidad).

Quien rechaza el misterio de Dios es alguien que carece de esperanza. Únicamente Jesucristo, Dios hecho hombre, nos permite trasponer las tinieblas y acceder a la luz. Al final de la ascensión no le queda al hombre más que el cese de sus funciones sensibles, de su inteligencia y de su corazón. Sólo el silencio del *excessus mentis* se ha de imponer, no quedando otra alternativa que pasar de este mundo al Padre junto con Jesús crucificado.

1. Planteamiento del problema

San Buenaventura nos muestra un camino para acceder al conocimiento (contemplación) de Dios. Según nuestro parecer, más que construir un camino que nos lleve hacia Dios a partir de un punto cero, lo que hace Buenaventura es «reconstruir» el camino que él ya ha recorrido, tanto por vía del estudio filosófico y

teológico⁵ como por vía de la experiencia mística⁶, buscando ante todo la *intelligentia* de este itinerario⁷ para hacerla extensible y comprensible a los demás⁸. ¿Cómo enseñar o mostrar un camino, si no ha sido —con todas sus limitaciones y dificultades— previamente recorrido?

Este camino hacia Dios es propuesto como la ascensión del alma sobre sí misma tras la búsqueda de la *summi boni fruitio*⁹. Si bien es cierto que el alma es la que debe emprender el ascenso sobre sí misma, rápidamente Buenaventura aclara, sin lugar a dudas fruto de su propia experiencia, que con el solo concurso de sus capacidades ésta no es capaz de lograrlo: «Sed supra nos levari non possumus nisi per virtutem superiorem nos elevantem» (I, 1). Este *non possumus*¹⁰ es categórico, puesto que, según el autor, el alma requiere de una fuerza superior para elevarse sobre sí misma. Cabe señalar que no se trata de una desconfianza *a priori* de las capacidades humanas, sino más bien de una experiencia absolutamente vital potenciada, además, por la influencia agustiniana. En efecto, «la herencia agustiniana se revela al

⁵ Debemos recordar que Buenaventura inició sus estudios en París hacia el año 1234; probablemente en 1240 obtuvo la licenciatura en Artes. En 1248 le otorgaron el permiso para que leyese como bachiller bíblico en el *studium* parisiense de los Frailes Menores. En 1257, año en que es reconocido su doctorado en teología, abandona el magisterio universitario, pues asume como Ministro General de la Orden de los Frailes Menores. Es en este período postacadémico donde aparecen dos de sus obras: *Itinerarium mentis in Deum* (1259) y *Collationes in Hexaëmeron* (1273). (Cf. *Vida de San Buenaventura. Obras de San Buenaventura*, I, 3-27; J. G. BOUGEROL, o.c., 5-14).

⁶ Cfr. *Prolog.*, 2 y 3; VII, 2 y 3.

⁷ Nótese que hemos dicho *de este itinerario* y no *en este itinerario*. Buenaventura no trata, pues, de encontrar la *intelligentia* mientras el alma recorre el camino hacia Dios, como si ésta fuera el fin del itinerario, sino más bien trata de establecer una racionalidad —un orden filosófico, teológico y espiritual— del camino en sí mismo.

⁸ Véase cómo Buenaventura invita a participar de su itinerario: «Igitur ad gemitum orationis per Christum crucifixum, per cuius sanguinem purgamur a sordibus vitiorum, primum quidem lectorem invito [...] Praeventis igitur divina gratia, humilibus et piis, compunctis et devotis [...]» (*Prolog.*, 4).

⁹ Cfr. I, 1.

¹⁰ Expresiones similares a ésta se encuentran también en III, 3; IV, 1 y 2; VII, 5.

enjuiciar teológicamente la insuficiencia de la iluminación filosófica en orden al conocimiento de la verdad. “Bien está que el hombre posea la ciencia natural y la metafísica, que se extiende hasta las substancias supremas, y que llega hasta allí para su descanso, pero es imposible conseguir esto si no es ayudado por la luz de la fe” (*Collationes in Hexaëmeron*, Col. VI)¹¹. Esta imposibilidad es fruto del pecado original: el hombre estaba capacitado naturalmente para la contemplación, pero al volverse hacia las criaturas (*ad commutabile bonum*) quedó encorvado sobre sí mismo¹².

Ahora bien, la mentada *virtutem superiorem* —según nuestro juicio— no puede ser otra cosa que la *divina gratia*. ¿Por qué afirmamos esto? En la *sursum-actio* o sobre-elevación del alma para unirse a Dios mediante la contemplación, «el alma es llevada o elevada a Dios no por su actividad ascética, sino por la acción divina, significando así el carácter pasivo y místico del acto *sursumactivo*»¹³. Por otra parte, san Agustín afirma que la gracia es necesaria «per singulas horas, per singula momenta, et per actus singulos»¹⁴. ¿Podría, entonces, elevarse el alma sobre sí misma y dirigirse hacia Dios si no estuviese movida por la gracia? Esta pregunta, como es de esperar, supone para nosotros una noción previa, tanto de la gracia, como de los efectos de ésta en el alma. Al respecto, nos resulta sumamente significativa la concepción de Tomás de Aquino¹⁵ quien «partiendo de la determinación conceptual del término *gratia*, la define como *amicitia Dei*: la autodonación de Dios al hombre por amor. Esta autodonación de Dios tiene un doble efecto: el alma del hombre es impulsada a conocer a Dios. A este impulso pertenece un segundo momento: la con-formación del alma del hombre por una cualidad, que le es infundida»¹⁶.

11 F. CANALS VIDAL, *Historia de la Filosofía Medieval*. Barcelona 1985, 197.

12 Cfr. I, 7.

13 «Sobre-elevación», *Lexicon bonaventuriano*. (Obras de San Buenaventura I, 620).

14 AGUSTÍN, *De gratia Christi*, II, 2.

15 Cfr. *S. Th.*, I-II, q. 109-114.

16 A. MEIS, *Antropología Teológica. Acercamientos a la paradoja del hombre*. Santiago 1997, 381.

Como hemos visto, Buenaventura indica la necesidad del auxilio divino en su *Itinerarium*. Sin embargo, el modo en que este auxilio divino interviene en el alma es algo que no detalla. Se entiende que esto sea así, pues su objetivo no es escribir un tratado sobre la gracia y su acción en el alma, sino proponer un vía o forma de acercarse a Dios y entrar así en comunión con él. Por esta razón es que nos hacemos la siguiente pregunta: ¿cómo opera la *gratia* en el *Itinerarium* de san Buenaventura?

Lo que pretendemos hacer es sistematizar la presencia de la gracia en el itinerario del alma hacia Dios. En otras palabras, intentamos establecer —a partir de lo dicho por Buenaventura— una *ratio* de la acción de la gracia en el *Itinerarium mentis in Deum*. La concepción de gracia que tiene Buenaventura, que ciertamente es importante considerar, en este caso ocupa un lugar secundario, pues, nuestra atención está más bien centrada en el modo en que ésta opera, y no en lo que es. Así, entonces, nuestra mirada sobre la gracia en esta obra de Buenaventura, más que esencialista, es operacional.

2. Uso del término *gratia*¹⁷

Limitación de las capacidades intelectuales

Prol., 4. Igitur ad gemitum orationis per Christum crucifixum, per cuius sanguinem purgamur a sordibus vitiorum, primum quidem lectorem invito, ne forte credat quod sibi sufficiat lectio sine unctione, speculatio sine devotione, investigatio sine admiratione, circumspectio sine exultatione, industria sine pietate, scientia sine caritate, intelligentia sine humilitate, studium, absque divina gratia, speculum absque sapientia divinitus inspirata. Praeventus igitur divina gratia, humilibus et piis, compunctis et devotis, unctis *oleo laetitiae* et amatoribus divinae sapientiae et eius desiderio inflammatis, vacare

¹⁷ En este apartado, y antes de analizar el uso del término en cuestión, reproducimos el texto en latín donde aparece el término *gratia* con el objeto de contextualizar mejor su uso, facilitando también así el acceso al mismo por parte del lector.

volentibus ad Deum magnificandum, admirandum et etiam degustandum, speculationes subiectas propono, insinuans, quod parum aut nihil est speculum exterius propositum, nisi speculum mentis nostrae tersum fuerit et politum. Exerce igitur te, homo Dei, prius ad stimulum conscientiae remordentem, antequam oculos eleves ad radios sapientiae in eius speculis relucentes, ne forte ex ipsa radiorum speculatione in graviolem incidas foveam tenebrarum.

Buenaventura, después de describir su experiencia mística en el monte Alverna¹⁸, invita al *gemitum orationis per Christum crucifixum*. ¿Por qué razón hace esta invitación? Probablemente porque ha descubierto, fruto de su estudio y de su experiencia mística, que las capacidades intelectuales tienen un límite, que ellas solas son incapaces de llevar al alma hacia Dios. Esto último no quiere decir que ellas sean radicalmente innecesarias, puesto que le pertenecen al alma por constitución natural, sino más bien que en ellas —autónomamente— no está la virtud para producir la *sursum-actio* del alma hacia Dios. En efecto, *lectio, speculatio, investigatio, circumspectio, industria, scientia, intelligentia* y *studium* son insuficientes; cada una de ellas requiere, respectivamente, de *unctione, devotione, admiratione, exsultatione, pietate, caritate, humilitate* y *divina gratia*.

El último binomio en cuestión, *studium-divina gratia*, llama fuertemente nuestra atención. ¿Por qué el estudio por sí solo no es suficiente y requiere de la gracia? ¿Por qué Buenaventura coordina el estudio con la gracia divina? Nos parece que se debe a dos razones. En primer lugar, para frenar el exceso, pues, cuando Dios mismo es el objeto del conocimiento y de la investigación, existe el peligro de que el estudio —aquella búsqueda de lo que se ignora y se quiere saber¹⁹— traiga consigo la más funesta de las pestes: la vanagloria²⁰. En efecto, adquirir alguna noticia sobre Dios por medio de la mera especulación, puede provocar en el alma la falsa idea de que ella lo puede todo: si por medio del estudio y de la

¹⁸ Cfr. *Prol.*, 2 y 3.

¹⁹ Según san Agustín, los estudiantes son aquellos que «non iam scientium, sed adhuc scire cupientium quamque doctrinam», *De Trinitate*, X, 1, 1.

²⁰ Cfr. AGUSTÍN, *De ordine*, I, 10, 30.

especulación pudo conocer algo de Dios y de su misterio, ¿habrá algo que escape a su poder?²¹ En segundo lugar, para remediar el defecto. Buenaventura afirma que «nihil potest natura, modicum potest industria» (VII, 5). De aquí deducimos que, sin el auxilio divino (la *divina gratia*), el estudio sería de suyo infructuoso. En suma, según nuestra opinión, el estudio requiere de la gracia divina para que el alma no presuma a causa de sus logros, y para que sea posible algún grado de conocimiento en cuanto fruto del indigente esfuerzo humano²².

Nos preguntamos, finalmente, a qué se refiere Buenaventura al decir que las especulaciones están dirigidas a los *praeventus* por la gracia divina. «Prevenido» es aquel que se encuentra preparado, advertido, para una cosa. En este caso, las especulaciones se dirigen a quienes han sido «preparados» por la gracia, haciéndolos hábiles para emprender el camino que conduce al encuentro y comunión con Dios. La gracia, entonces, actuaría en este caso como antecedente.

Las potencias del alma están reformadas por la gracia

I, 6. Iuxta igitur sex gradus ascensionis in Deum, sex sunt gradus potentiarum animae per quos ascendimus ab imis ad summa, ab exterioribus ad intima, a temporalibus conscendimus ad aeterna, scilicet sensus, imaginatio, ratio, intellectus, intelligentia et apex mentis seu synderesis scintilla. Hos gradus in nobis habemus plantatos per naturam, deformatos per culpam, reformatos per

²¹ Respecto de esta presunción provocada por la vana ciencia, san Agustín nos advierte: «Reprimat igitur se anima ab huiusmodi vanae cognitionis cupiditate, si se castam Deo servare disposuit». (*De moribus Ecclesiae Catholicae*, I, 21, 38).

²² De este modo, la gracia complementaría armónicamente el estudio. Respecto de la armonía entre el esfuerzo de la naturaleza y la gracia en el pensamiento de Buenaventura, F. Canals Vidal sostiene lo siguiente: «La escuela franciscana, en efecto, tiene con san Buenaventura una comprensión de la naturaleza y del hombre que podrían calificarse de más armónica y congruente con la gracia. Un matiz casi conceptualmente indefinible pero que se percibe en el tono y ambiente que toda su obra dan al franciscanismo, un tono más esperanzado y alegre», op.cit., 209.

gratiam; purgandos per iustitiam, exercendos per scientiam, perficiendos per sapientiam.

En este número del capítulo I, Buenaventura afirma que, así como son seis los grados de la subida hacia Dios, seis son las potencias del alma —*sensus, imaginatio, ratio, intellectus, intelligentia, synderesis*²³— y que éstas tienen una función mediadora, pues, *per quos ascendimus ab imis ad summa, ab exterioribus ad intima, a temporalibus conscendimus ad aeterna*.

Dichas potencias se encuentran presentes en el alma por naturaleza, es decir, son parte constituyente de ella. Al estar presentes en el alma *per naturam*, la culpa —fruto del pecado original— las ha deformado, es decir, ha alterado la forma original de cada una de ellas. Cómo ha ocurrido, es algo que Buenaventura, al menos en este texto, no describe. Sí indica, a continuación, que ellas son *reformatos per gratiam*. Reformar significa, entre otras cosas, reparar, restaurar o dar una nueva forma. Esto quiere decir que la *gratia*, según la afirmación de Buenaventura, tiene la virtud necesaria para reparar la forma original de las potencias del alma.

La gracia es necesaria para levantarse.

La gracia es comunicada por el Verbo encarnado

I, 7. Secundum enim primam naturae institutionem creatus fuit homo habilis ad contemplationis quietem, et ideo *posuit eum Deus in paradiso deliciarum*. Sed avertens se a vero lumine ad commutabile bonum, incurvatus est ipse per culpam propriam, et totum genus suum per originale peccatum, quod dupliciter infecit humanam naturam, scilicet ignorantia mentem et concupiscentia carnem; ita quod excaecatus homo et incurvatus in tenebris sedet et caeli lumen non videt nisi succurrat gratia

²³ Según el *Lexicon bonaaventuriano* (*Obras de San Buenaventura* I, 618-619), «el alma racional es vegetativa, sensitiva e intelectual. Ciñéndonos al alma en cuanto es intelectual se resumen en ella todas las potencias superiores: memoria, entendimiento y voluntad, por cuya virtud se dice imagen de la Trinidad [...] Según San Buenaventura, la potencia central de donde se derivan las demás superiores es la potencia intelectual, pues por ella el alma discierne lo verdadero, rehúsa el mal y apetece el bien».

cum iustitia contra concupiscentiam, et scientia cum sapientia contra ignorantiam. Quod totum fit per Iesum Christum, *qui factus est nobis a Deo sapientia et iustitia et sanctificatio et redemptio*. Qui cum sit Dei virtus et Dei sapientia, sit Verbum incarnatum *plenum gratiae et veritatis*, gratiam et veritatem fecit, gratiam scilicet caritatis infudit, quae, cum sit *de corde puro et conscientia bona et fide non facta*, totam animam rectificat secundum triplicem ipsius aspectum supradictum; scientiam veritatis edocuit secundum triplicem modum theologiae, scilicet symbolicae, propriae et mysticae, ut per symbolum recte utamur sensibilibus, per propriam recte utamur intelligibilibus, per mysticam rapiamur ad supermentales excessus.

Como consecuencia del pecado original²⁴, el hombre ha quedado cegado y encorvado sobre sí mismo, imposibilitado de elevarse hacia Dios por medio de la contemplación, cosa que, antes de la caída, podía hacer naturalmente. Además, el pecado original inficionó la naturaleza humana a través de la *ignorantia mentem et concupiscentia carnem*. Todo esto ha dejado al hombre postrado en las tinieblas. Abandonar este estado es algo que el hombre, por sí mismo, no puede hacer²⁵. Requiere —necesariamente— del auxilio de Dios: *in tenebris sedet et caeli lumen non videt nisi succurrat gratia cum iustitia contra concupiscentiam, et scientia cum sapientia contra ignorantiam*.

Buenaventura sostiene que son la gracia con la justicia y la ciencia con la sabiduría las que socorren al hombre contra la concupiscencia (de la carne) y contra la ignorancia (de la mente). ¿Por qué razón son la gracia junto con la justicia las que auxilian al hombre contra la concupiscencia? Según san Agustín, la concupiscencia es el «appetitus animi quo aeternis bonis quaelibet temporalia praeponuntur»²⁶. La concupiscencia, entendida de este

²⁴ Según Buenaventura, el pecado original consiste en «avertens se a vero lumine ad commutabile bonum» (I, 7).

²⁵ Nótese que hemos dicho «por sí mismo», pues, no es que el hombre no pueda abandonar este estado de postración, producto del pecado original, sino que no lo puede abandonar con sus propias fuerzas. ¿Qué sentido tendría, entonces, hablar de un camino del alma hacia Dios, si el hombre inevitablemente no pudiera salir de dicha postración?

²⁶ *De mendacio*, 7, 10.

modo, tiene como efecto el impedir la decisión justa, y esto de dos modos: por una parte, confunde a la inteligencia en el reconocimiento de la verdad y, por otra, frena el impulso de la voluntad para dirigirse hacia el auténtico bien²⁷. En este sentido, lo que hace la *gratia* junto con la justicia es reordenar aquello que está desordenado, es decir, hace que la inteligencia pueda reconocer la verdad y la voluntad pueda dirigirse hacia el bien, de manera que los apetitos concupiscibles, que están insubordinados²⁸, puedan recuperar el orden perdido. Sólo así es factible que el hombre pueda levantarse de las tinieblas en que yace después de la caída.

Todo esto se consigue por medio de Jesucristo, pues, él es el *Verbum incarnatum plenum gratiae et veritatis, gratiam et veritatis fecit, gratiam scilicet caritatis infudit*. De aquí puede deducirse, entonces, que el Verbo encarnado es la causa de la gracia. En efecto, «sólo Dios es causa de la gracia, pues en ella se trata del amor divino libremente dado. El autor de este amor es Dios. Jesucristo es causa de gracia debido a su divinidad; en su humanidad, él es tan sólo *instrumentum coniunctum*»²⁹. Por esta razón es posible que Jesucristo comunique la gracia y la verdad e infunda la gracia de la caridad para rectificar *tota animam*.

Gracia y oración.

La gracia es el fundamento de la rectitud de la voluntad

I, 8. Qui igitur vult in Deum ascendere necesse est, ut vitata culpa deformante naturam, naturales potentias supradictas exerceat ad gratiam reformantem, et hoc per orationem; ad iustitiam purificantem et hoc in conversatione; ad scientiam illuminantem et hoc in meditatione; ad sapientiam perficientem et hoc in contemplatione. Sicut igitur ad sapientiam nemo venit nisi per gratiam, iustitiam et scientiam; sic ad contemplationem non venit nisi per meditationem perspicuam, conversationem

²⁷ Cf. G. M. SALVATI: "Concupiscencia", en AA.VV., *Diccionario Teológico Enciclopédico*. Stella (Navarra) 1999, 171-172.

²⁸ También afirma san Agustín -siguiendo a san Pablo (Cf. Rom 7,23)- que «libido est autem in illa, quam notat Apostolus, repugnante legi mentis, inobedientium lege membrorum» (*De peccato originali*, II, 34, 39).

²⁹ A. MEIS, *o.c.*, 384.

sanctam et orationem devotam. Sicut igitur gratia fundamentum est rectitudinis voluntatis et illustrationis perspicuae rationis; sic primum orandum est nobis, deinde sancte vivendum, tertio veritatis spectaculis intendendum et intendendo gradatim ascendendum, quousque veniatur ad montem excelsum, ubi videatur Deus deorum in Sion.

Buenaventura propone en este número que, quien quisiere subir hasta Dios, una vez evitada la culpa, debe ejercitar las potencias naturales del alma *ad gratiam reformantem, et hoc per orationem; ad iustitiam purificantem et hoc in conversatione; ad scientiam illuminantem et hoc in meditatione; ad sapientiam perficientem et hoc in contemplatione*. Señala el autor que el ejercicio de las potencias del alma en la gracia que reforma es *per orationem*, en la justicia que purifica *in conversatione*, en la ciencia que ilumina *in meditatione* y en la sabiduría que perfecciona *in contemplatione*. Gracia, justicia, ciencia y sabiduría tienen un lugar y un medio a través de los cuales es posible conseguirlos: oración, trato frecuente³⁰ (con Dios), meditación y contemplación.

¿Por qué afirma Buenaventura que el ejercicio de las potencias del alma en la gracia se consigue por medio de la oración? ¿Qué relación guardan gracia y oración? Según san Agustín, la oración es necesaria para obtener la gracia, pues, ella es el medio ordinario a través del cual la hemos de pedir³¹ y conseguir. Por otra parte, podemos señalar que «a propósito de la vía unitiva, el Doctor Seráfico expone su teoría del amor divino, íntimamente relacionada con la de la oración. La verdadera oración —dice— se compone de tres actos: gemir por nuestras miserias,

³⁰ Algunas traducciones hablan de «vida santa». Sin embargo, nos ha parecido más acertado traducir el término *conversatio, -onis* por «trato frecuente» —se entiende que con Dios—, pues, la justicia que purifica tiene, al igual que la gracia, su origen en Dios y no en una vida santa. Al respecto, L. LORENZETTI afirma que «en la Biblia [...] la palabra “justicia” indica sobre todo el estado de conformidad de la persona con una visión trascendente de la humanidad, la que tiene Dios como creador y redentor del mismo hombre [...] Dios es sumamente justo, es decir, conforme a su ser de manera perfecta y perpetua», “Justicia”, en AA.VV., *Diccionario Teológico Enciclopédico*, 544.

³¹ Cfr. *Sermones*, 33, 1; *De natura et gratia*, 18, 20; *De correptione et gratia*, 2, 4; *De gratia Christi*, I, 41, 45.

implorar la misericordia divina y ofrecer a Dios un culto de adoración. La oración es imperfecta si le falta alguno de estos tres aspectos. Gemimos sobre nuestras faltas para obtener el perdón, e imploramos la divina misericordia para recibir la gracia»³².

Por último, sostiene Buenaventura que la *gratia fundamentum est rectitudinis voluntatis*. Fundamento es aquello que se constituye como principio o base de algo. En este sentido, que la gracia sea el fundamento de la rectitud de la voluntad, se explica porque precisamente es ella, la gracia, la que reforma las potencias superiores del alma, memoria, entendimiento y voluntad³³, dándoles así un principio (nuevo) que las sostiene.

La ley de la gracia

I, 12. Secundo modo aspectus fidelis, considerans hunc mundum attendit originem decursum et terminum. Nam fide credimus, *aptata esse saecula Verbo vitae*; fide credimus, trium legum tempora, scilicet naturae, Scripturae et gratiae sibi succedere et ordinatissime decurrisse; fide credimus, mundum per finale iudicium terminandum esse; in primo potentiam, in secundo providentiam, in tertio iustitiam summi principii advertentes.

En los números 11, 12 y 13 del capítulo I, Buenaventura menciona y describe, respectivamente, el aspecto del entendimiento que contempla, que cree e investiga racionalmente. En cuanto al segundo aspecto, señala que el entendimiento considera el mundo presente *attendit originem, decursum et terminum*. Respecto del *originem* del mundo, afirma que por la fe creemos que el *Verbo vitae* lo formó; del *decursum* señala que por la fe creemos en la existencia de tiempos que transcurren ordenadamente: el tiempo de la ley de la naturaleza, de la Escritura y de la gracia; finalmente, respecto del *terminum*, afirma la fe en el juicio final. Cada uno de estos aspectos deja entrever, respectivamente, la *potentiam, providentiam* y *iustitiam* del Sumo Principio. En cuanto a la ley de la

³² A. ROYO MARÍN, *Los grandes maestros de la vida espiritual. Historia de la espiritualidad cristiana*. Madrid 2002, 257.

³³ Cfr. I, 6.

gracia, estaría —según Buenaventura— relacionada con el devenir del mundo y con la providencia divina. Esto nos permite pensar el decurso de lo creado como un don que está regido y sostenido, precisamente, por la gracia, por el don de Dios.

La Jerusalén celestial descende al corazón por medio de la gracia

IV, 4. Quibus adeptis, efficitur spiritus noster hierarchicus ad conscendendum surcum secundum conformitatem ad illam Ierusalem supernam, in qua nemo intrat, nisi prius per gratiam ipsa in cor descendat, sicut vidit Ioannes in *Apocalypsi* sua. Tunc autem in cor descendit, quando per reformationem imaginis, per virtutes theologicas et per oblectationes spiritualium sensuum et suspensiones excessuum efficitur spiritus noster hierarchicus, scilicet purgatus, illuminatus et perfectus. Sic etiam gradibus novem ordinum insignitur, dum ordinate in eo interius disponitur nuntiatio, dictatio, ductio, ordinatio, roboratio, imperatio, susceptio, revelatio, unctio, quae gradatim correspondent novem ordinibus Angelorum, ita quod primi trium praedictorum gradus respiciunt in mente humana naturam, tres sequentes industriam, et tres postremi gratiam. Quibus habitis, anima intrando in se ipsam, intrat in supremam Ierusalem, ubi ordines Angelorum considerans, videt in eis Deum, qui habitans in eis omnes eorum operatur operationes. Unde dicit Bernardus *ad Eugenium*, quod “Deus in Seraphim amat ut caritas, in Cherubim novit ut veritas, in Thronis sedet ut aequitas, in Dominationibus dominatur ut maiestas, in Principatibus regit ut principium, in Potestatibus tuetur ut salus, in Virtutibus operatur ut virtus, in Archangelis revelat ut lux, in Angelis assitit ut pietas”. Ex quibus omnibus videtur *Deus omnia in omnibus* per contemplationem ipsius in mentibus, in quibus habitat per dona affluentissimae caritatis.

Buenaventura ya ha dicho en I, 7 que la naturaleza humana, a causa de la culpa producida por el pecado original, quedó dañada con la ignorancia de la mente y la concupiscencia de la carne. Este deterioro de la naturaleza humana se manifiesta en la imagen de Dios que está deformada en el alma. Por medio de la recepción de los dones gratuitos es posible que dicha imagen sea

restituída según la Jerusalén celestial³⁴. La conformación del alma con la Jerusalén de arriba es descrita como una entrada en ella; sin embargo, esto es posible sólo si la Jerusalén celestial *prius per gratiam ipsa in cor descendat*. Ap 21,2 dice que la Ciudad Santa, la nueva Jerusalén, que bajaba (καταβαίνουσιν) del cielo, se encuentra junto a Dios (ἀπὸ τοῦ θεοῦ). Que precisamente baje de junto a Dios, nos permite pensar en ella como un don (gratuito) que se da al alma. Pareciera que el esfuerzo humano por entrar en la Ciudad Santa tiene un valor secundario, pues, es ella la que baja. La restitución de la imagen de Dios en el alma tiene, según lo antes dicho, su origen en Dios. Sólo así se entiende que la nueva Jerusalén baje *per gratiam*.

El alma reformada por las virtudes teologales³⁵, por las delectaciones de los sentidos espirituales y por las suspensiones extáticas llega a ser jerárquica³⁶, es decir, purgada, iluminada y perfecta. De este modo el alma queda ordenada según los actos de *nuntiatio, dictatio, ductio, ordinatio, roboratio, imperatio, susceptio, revelatio y unctio*³⁷. Según Buenaventura, los actos de anunciar, dictar y conducir se relacionan con la *naturam*, los tres siguientes —ordenar,

³⁴ Esta afirmación de Buenaventura nos resulta curiosa, pues, si ha venido hablando de la «imagen de Dios» impresa en el alma y deformada por el pecado original, ¿por qué razón afirma que dicha imagen es reformada *conformis supernae Ierusalem* y no —como habría sido de esperar— según la misma imagen de Dios que es el Verbo encarnado? Sabemos que la figura de la Jerusalén celestial, la Ciudad Santa, representa la nueva condición del hombre redimido, pues en ella «no habrá ya muerte ni habrá llanto, ni gritos ni fatigas, porque el mundo viejo ha pasado» (Ap 21,4). No obstante, pensamos que es preciso distinguir entre la «imagen de Dios» restaurada por la gracia y la representación escatológico-apocalíptica de dicho estado, caracterizado por la «nueva Jerusalén».

³⁵ Por *virtutes theologicas* se entiende aquellos «hábitos gratuitos que rectifican y vigorizan el alma para los actos esenciales de la vida sobrenatural» (*Lexicon bonaaventuriano. Obras de San Buenaventura* I, 622).

³⁶ *Hierarchicus* es «la operación por la cual restaura Dios en nosotros la escala rota por el pecado de Adán, por el cual sube el alma hasta él, la expresa el santo Doctor con la frase *spiritus fit hierarchicus*» (*Lexicon bonaaventuriano. Obras de San Buenaventura* I, 617).

³⁷ Cfr. DIONISIO, *De Eccles. Hierarch.*, 4, 10; BUENAVENTURA, *Collationes in Hexaem.*, coll. 22.

corrobar e imperar— con la *industriam*, mientras que recibir, revelar y unguir con la *gratiam*.

Recibir puede entenderse como tomar algo que es dado o enviado, o bien como salir al encuentro del que viene de fuera. La gracia comporta este doble movimiento en el alma —pasivo y activo—, pues, por una parte el alma es pasiva, en cuanto que la recibe desde lo alto; y por otra activa, puesto que el alma coopera en su recepción abriéndose a su acción, no rechazándola. La revelación, por su parte, supone la existencia de algo que permanece «velado», y que para poder conocerlo es preciso que sea «desvelado». ¿Sin la revelación (divina) sobrenatural —que tiene su origen en Dios, pues, es él quien sale al encuentro del hombre— tendríamos noticia del misterio de Dios? En este sentido se entiende su relación con la gracia, pues es un don. En efecto, «la revelación es gracia que viene de Dios, y por lo tanto no es exigida por la naturaleza del hombre. Pero en esa misma naturaleza existe una predisposición negativa a la revelación gratuita. Es decir, del análisis del hombre no se deriva *positivamente* la revelación [...]. La fe (por su parte) es una *respuesta*; como tal presupone haber escuchado la Palabra interpeladora; presupone la revelación proclamada. Pero una respuesta así, debido a que corresponde a la realidad trascendente de Dios, no puede fundarse últimamente en el hombre sino en Dios mismo. Constituye pues un don o gracia»³⁸. La *unctio*, más que tratarse del rito sacramental (bautismo o confirmación), dice relación con «una unción espiritual por la fe [...]. Dios ha hecho penetrar en él (el cristiano) la doctrina del Evangelio, ha suscitado en su corazón la fe en la palabra de la verdad [...]. Esta doctrina de la unción interior es importante en la tradición y en la espiritualidad cristianas. Clemente de Alejandría pone en boca de Cristo esta invitación y esta promesa a los paganos: “Yo os unguiré con el unguento de la fe”; y san Bernardo considera como un rasgo distintivo de los hijos de Dios que “la

³⁸ A. BENTUÉ, *La opción creyente. Introducción a la Teología Fundamental*. Santiago 1998, 252-253.

unción los instruye en todas las cosas»³⁹. Así, entonces, la unción espiritual puede ser considerada y relacionada con la gracia, en cuanto fruto de ésta.

Nuevamente la ley de la gracia

IV, 6. De hoc igitur hierarcha et ecclesiastica hierarchia est tota sacra Scriptura, per quam docemur purgari, illuminari et perfici, et hoc secundum triplicem legem in ea traditam, scilicet naturae, Scripturae et gratiae; vel potius secundum triplicem eius partem principalem, legem scilicet Moysaica purgantem, revelationem prophetica illustrantem et eruditionem evangelicam perficientem; vel potissimum secundum triplicem eius intelligentiam spiritualem: tropologicam quae purgat ad honestatem vitae; allegoricam, quae illuminat ad claritatem intelligentiae; anagogicam, quae perficit per excessus mentales et sapientiae perceptiones suavissimas, secundum virtutes praedictas tres theologicas et sensus spirituales reformatos et excessus tres supradictos et actus mentis hierarchicos, quibus ad interiora regreditur mens nostra, ut ibidem speculetur Deum *in splendoribus Sanctorum* et in eisdem tanquam in cubilibus *dormiat in pace et requiescat*, sponso adiurante, quod non excitetur, donec de eius voluntate procedat.

Buenaventura afirma que la Sagrada Escritura enseña a purificarse, iluminarse y perfeccionarse según las tres leyes que antes ya ha mencionado⁴⁰ —*legem naturae, Scripturae et gratiae*— diciendo además que la misma Escritura tiene, a su vez, tres leyes principales: la mosaica, la revelación profética y la doctrina evangélica. Cada una de ellas posee una función particular. A la ley mosaica le atañe purificar; a la revelación profética le compete iluminar; a la doctrina evangélica, por último, le corresponde perfeccionar. Junto con lo anterior, Buenaventura habla de los *triplicem intelligentiam spiritualem* o sentidos espirituales de la Escritura, a saber: *tropologicam, allegoricam* y *anagogicam*. Estos, por su

³⁹ I. DE LA POTTERIE: "Unción", en X. LÉON-DUFOUR (dir.), *Vocabulario de Teología Bíblica*. Barcelona 1993, 920.

⁴⁰ Cfr. I, 12.

parte, también cumplen alguna función en el itinerario del alma del hacia Dios. En efecto, el sentido tropológico purifica para vivir honestamente; el alegórico ilumina para entender con claridad; finalmente, el anagógico perfecciona *per excessu mentales et sapientiae perceptiones suavissimas*, según las tres virtudes teológicas.

De lo antes dicho, podemos deducir que para Buenaventura la *lex naturae* guarda relación con la ley mosaica y con el sentido tropológico de la Escritura, teniendo como finalidad la purificación. La *lex Scripturae*, a su vez, puede referirse a la revelación profética y al sentido alegórico de ella, cuyo fin es iluminar. La *lex gratiae*, por su parte, está en correspondencia con la doctrina evangélica y el sentido anagógico, cuyo objetivo es perfeccionar.

A partir de esto último es que podemos hacer la siguiente afirmación: la ley de la gracia —que tiene su «lugar» en la doctrina evangélica— busca la perfección a través de los excesos mentales y de la percepción de la sabiduría según la fe, la esperanza y la caridad.

La gracia responde a la pregunta por el misterio trinitario

VII, 6. Si autem quaeras, quomodo haec fiant, interroga gratiam, non doctrinam; desiderium, non intellectum; gemitum orationis, non studium lectionis; sponsum, non magistrum; Deum, non hominem: caliginem, non claritatem; non lucem, sed ignem totaliter inflammantem et in Deum excessivis unctionibus et ardentissimis affectionibus transferentem. Qui quidem ignis Deus est, et huius *caminus est in Ierusalem*, et Christus hunc accendit in fervore, suae ardentissimae passionis, quam solus ille vere percipit, qui dicit: *Suspendium elegit anima mea, et mortem ossa mea*. Quam mortem qui diligit videre potest Deum, quia indubitanter verum est: *Non videbit me homo et vivet*. Moriamur igitur et ingrediamur in caliginem, imponamus silentium sollicitudinibus, concupiscentiis et phantasmatis; transeamus cum Christo crucifixo *ex hoc mundo ad Patrem*, ut, ostendo nobis Patre, dicamus cum Philippo: *Sufficit nobis*; audiamus cum Paulo: *Sufficit tibi gratia mea*; Exultemus cum David dicentes: *Defecit caro mea et cor meum, Deus cordis mei et pars mea Deus in aeternum*.

Benedictus Dominus in aeternum, et dicet omnis populus: Fiat, fiat. Amen.

Buenaventura, después de explicar —con toda la limitación del lenguaje místico— la experiencia que se produce cuando el alma en su camino hacia Dios se encuentra con él y lo contempla produciéndose el *excessus mentis*, llega a sostener, ya casi al final del capítulo, que *si autem quaeras, quomodo haec fiant, interroga gratiam, non doctrinam; desiderium, non intellectum; gemitum orationis, non studium lectionis; sponsum, non magistrum; Deum, non hominem; caliginem, non claritatem; non lucem, sed ignem totaliter inflammantem et in Deum excessivis unctionibus et ardentissimis affectionibus transferentem.*

¿Por qué es la gracia la que tiene la respuesta y no la doctrina? En VII, 5 Buenaventura ha dicho que *nihil potest natura, modicum potest industria*. De aquí deducimos que el camino del alma hacia Dios tiene su fundamento, no en el esfuerzo humano reflejado en la doctrina elaborada, sino en la potencia de Dios que es comunicada a través de la gracia, de modo que el conocimiento que de él se pueda tener es ante todo un don. En efecto, no pudiendo nada la naturaleza y poco la industria, el alma «parum est dandum inquisitioni, et multum unctioni; parum dandum est linguae, et plurimum internae laetitiae; parum dandum est verbo et scripto, et totum Dei dono, scilicet Spiritui sancto; parum aut nihil dandum est creaturae, et totum creatrici essentiae, Patri et Filio et Spiritui sancto» (VII, 5). Hemos de notar que, respecto del *donum Dei*, Buenaventura dice que el alma se debe dar a él no *multum*, ni *plurimum*, sino *totum*, lo mismo que a la esencia creadora. ¿Qué significa esto? Significa que, como lo hemos venido diciendo, la centralidad de la obra, en este caso del itinerario del alma hacia Dios, está fundada no en el hombre, sino en Dios, origen y fin de este camino.

Finalmente, Buenaventura invita a pasar con Cristo crucificado de este mundo al Padre, de manera que se nos manifieste el Padre y, nos diga con Pablo, entre otras cosas, «Sufficit tibi gratia mea» (2 Cor 12,9).

3. Síntesis del uso del término *gratia*

Hasta ahora nuestro breve estudio ha estado centrado en el uso que Buenaventura hace del término *gratia* en el *Itinerarium*. Ocho han sido los lugares en que hemos encontrado el término en cuestión y que, después de analizarlos, podemos resumir del siguiente modo.

San Buenaventura, en el *Prologus*, manifiesta abiertamente la insuficiencia de las capacidades humanas para acometer, por sí solas, el *ascensus* hacia Dios y alcanzar la comunión con él por medio de la contemplación. En efecto, afirma —entre otras cosas— que el estudio sin la *divina gratia* no es suficiente. La gracia actúa u opera en este caso como auxilio, pues, por una parte, permite que el hombre, por medio de las limitadas capacidades intelectuales, alcance cierto conocimiento de Dios y, por otra, evita que dichos logros lo conduzcan a la vanagloria. Así, entonces, la gracia actúa auxiliando la limitación y refrenando la presunción. Todo esto se hace posible con el incesante *gemitum orationis per Christum crucifixum* al que nos invita el autor (*Prol.*, 4).

En el capítulo I, *De gradibus ascensionis in Deum et de speculatione ipsius per vestigia eius in universo*, hallamos que Buenaventura sostiene que, así como las potencias del alma, *sensus, imaginatio, ratio, intellectus, intelligentia et apex mentis* —plantadas en ella por naturaleza— se encuentran deformadas por la culpa (del pecado original), son *reformatos per gratiam*, es decir, por medio de la gracia pueden recobrar su forma primigenia (I, 6). En el número siguiente, nuestro autor hace una breve —y sin embargo muy lúcida— descripción de la caída en el paraíso. En efecto, describe el pecado original como la aversión a la luz verdadera (Dios) y la vuelta hacia el bien mutable (criatura): *sed avertens se a vero lumine ad commutabile bonum*. Así, el hombre ha quedado enconvarado sobre sí mismo. Para salir de esta postración se necesita de la gracia, y ella es comunicada por el *Verbum incarnatum* (I, 7). En I, 8 señala Buenaventura que para subir (*ascendere*) hacia Dios es preciso, una vez evitada la culpa, ejercitar las potencias naturales del alma en la gracia que reforma: *naturales potentias supradictas exerceat ad gratiam reformantem*. La gracia, dirá nuestro autor, es fundamento de la

rectitudinis voluntatis et illustrationis perspicuae rationis. Estos tres números del primer capítulo dejan entrever, entonces, que la gracia opera como remedio, puesto que es ella la que reforma o restituye lo que está deformado por el pecado (original).

Más adelante, en I, 12, nuestro autor se dedica a describir el aspecto del entedimiento que cree. Señala, además, la existencia de tres tiempos que han transcurrido en orden: el tiempo de la naturaleza, de la Escritura y de la gracia. Este último tiempo puede llamarse así porque está, según Buenaventura, regido o conducido por la ley de la gracia, es decir, por la presencia providente del Creador quien no se desentiende de su obra, sino muy por el contrario, la auxilia, precisamente, con su *gratia*.

En el cuarto capítulo, *De speculatione Dei in sua imagine donis gratuitis reformata*, Buenaventura dice que la Jerusalén celestial desciende al corazón *per gratiam*. Por otra parte, muestra que el alma que ha sido purgada, iluminada y perfeccionada queda ordenada con los actos de anunciar, dictar, conducir, ordenar, corroborar, imperar, recibir, revelar y ungir. Los tres últimos se relacionan con la gracia en cuanto que ésta les sirve u opera como remedio (IV, 4). Si en I, 12 Buenaventura afirmaba la existencia de tres tiempos —de la naturaleza, la Escritura y la gracia—, ahora dirá que la Escritura nos enseña a purificarnos, iluminarnos y perfeccionarnos *secundum triplicem legem*: de la naturaleza, la Escritura y la gracia, cuyo cometido es perfeccionar. Así, entonces, encontramos que la gracia actúa, nuevamente, como remedio (IV, 6).

Por último, en el capítulo VII, *De excessu mentali et mystico, in quo requies datur intellectui, affectu in Deum per excessu totaliter transeunte*, Buenaventura sostiene que si se quiere inquirir sobre la grandeza del misterio divino y sobre la contemplación del mismo, conviene preguntárselo a la gracia. En efecto, alcanzar dicho conocimiento es fruto, en primer lugar y eminentemente, del don de Dios al hombre (VII, 6). Luego, la gracia actúa, en esta materia, como auxilio; prueba de esto son las palabras del Señor a Pablo: *Sufficit tibi gratia mea* (2 Cor 12,9).

Esta síntesis nos permite —según nuestro juicio— responder a la pregunta que ha motivado este estudio: ¿Cómo opera la *gratia*

en el *Itinerarium* de san Buenaventura? A partir de lo anteriormente dicho, podemos establecer que la operación de la gracia presenta una doble articulación. Por una parte, vemos que la gracia opera auxiliando la insuficiencia de la naturaleza humana y, por otra, reparando lo que en ella está descompuesto por causa del pecado.

4. La *gratia* según san Buenaventura

Si bien es cierto que en nuestro estudio no nos hemos preguntamos por la concepción bonaventuriana de la gracia, sino por cómo ésta opera en el *Itinerarium*, juzgamos que, al llegar a este punto de nuestra investigación, es oportuno hacernos una idea —al menos somera— de ella.

Según Buenaventura⁴¹, la gracia es un *donum divinum datum*, infundido inmediatamente en el alma por el mismo Dios a través del Verbo encarnado. Es, además, un don por el cual el alma es perfeccionada y hecha *filia Patris aeternis, sponsa Christi* y *templum Spiritus sancti*. Esto no podría realizarse si no fuese hecho por Dios mismo, quien se abaja hasta el nivel del alma humana *per donum gratiae suae*. Por último, es un don que purifica, ilumina, perfecciona, vivifica, reforma, consolida y eleva el alma, asimilándola y uniéndola con Dios. Este don, según el autor, debe llamarse precisamente *gratia*, pues, hace al hombre grato ante Dios.

En relación con la libertad humana, Buenaventura sostiene que la gracia es la raíz del merecer y es antecedente a cualquier mérito. El hombre, en su condición de pecado, para levantarse requiere necesariamente de ella. Siendo remedio suficiente contra el pecado, la gracia no se infunde en el adulto sin su consentimiento.

⁴¹ Cfr. *Breviloquio*, V, I. «El *Breviloquio* es una pequeña *Suma teológica* en la que condensó lo más importante de su gran comentario a las *Sentencias* de Pedro Lombardo. Después de una introducción consagrada al estudio de la Escritura, base de la teología, divide su libro en siete partes: la Trinidad, la creación, el pecado, la encarnación, la gracia, los sacramentos y los fines últimos» (A. ROYO MARÍN, *o.c.*, 255).

En varias formas se articula la gracia: en los siete dones del Espíritu Santo, que actúan contra los efectos que dejan en el alma los vicios; y en los hábitos de perfección.

Finalmente, es propio de la gracia ordenar la mente en el culto que se le debe a Dios. Por esta razón es que le compete a la gracia regular y dirigir la actividad del hombre en cuanto a lo que ha de creer, a lo que ha de amar, a lo que ha de obedecer y a lo que ha de pedir, es decir, la verdad, la bondad, la justicia y la misericordia divina.

5. La *gratia* opera como auxilio

En el camino del alma hacia Dios que Buenaventura nos ofrece, descubrimos que la acción de la *gratia*, en primer lugar, consiste en *auxiliar* la insuficiencia de las capacidades humanas para acometer dicho itinerario. Esto supone afirmar que el alma, por sí sola, no puede emprender la *sursum-actio*, es decir, la ascensión sobre sí misma para ir al encuentro con Dios. Si el alma quiere subir hasta Dios requiere necesariamente del auxilio de la gracia. Considerar de este primer modo la acción de la gracia en el *Itinerarium*, nos lleva a plantearnos, inevitablemente, la cuestión sobre la relación que existe entre gracia y libertad en el pensamiento de Buenaventura⁴².

Considerando la gracia en sentido general, podemos afirmar que ella consiste en la ayuda divina que, libre y gratuitamente, se le da a la creatura para que pueda realizar cualquier acto, de manera tal que, sin esta ayuda, no podría hacer nada. Si, por otra parte, se le considera en sentido especial, ella consiste en el auxilio concedido por Dios con el objeto de que el hombre se disponga, positivamente, para recibir el *Spiritus sancti donum*, por medio del cual el hombre puede llegar a merecer ante Dios; en este sentido, sin la gracia el hombre no puede hacer nada de lo que está en su poder —con la suficiencia necesaria— para abrirse al don de la salvación. Por último, considerándola en

42

Cfr. *Breviloquio*, V, II.

sentido propio, corresponde al auxilio que Dios otorga al hombre para hacerlo grato ante él; sin este auxilio nadie podría conseguir méritos ni aprovechar, en el ejercicio del bien, la salvación eterna. Esto quiere decir que la gracia es anterior a todo acto meritorio. En efecto, la gracia «*praevenit voluntatem, ut velit; subsequitur autem, ne frustra velit*»⁴³.

En suma, podemos afirmar que la gracia auxilia al alma en su ascenso hacia Dios de dos modos: provocando el movimiento inicial, pues, yace encorvada; y, sosteniéndola en la sobre-elevación, puesto que sus fuerzas son insuficientes.

6. La *gratia* opera como remedio

En el *Itinerarium* encontramos que la *gratia* actúa como remedio⁴⁴, es decir, opera restituyendo aquello que en la naturaleza humana está descompuesto a causa del pecado y que constituye un obstáculo para que el alma pueda elevarse sobre sí misma y dirigirse hacia Dios.

Si bien es cierto que el hombre goza de libre albedrío —entendiéndolo siempre como un don de Dios— también es cierto que, haciendo mal uso de éste, puede caer en pecado. Sin embargo, no puede levantarse y salir del pecado sin la ayuda de la gracia que actúa recomponiendo el desorden producido en la naturaleza humana. La gracia que opera como remedio suficiente contra el pecado y sus efectos, no se infunde —en el adulto— sin su consentimiento, o sea, si no la pide y no la recibe libre y voluntariamente. En este sentido, puede decirse que en el combate de la gracia contra el pecado, son cuatro los elementos que se presentan: la infusión de la gracia (como remedio), la expulsión de la culpa, la contrición y el movimiento de la libertad. La culpa provocada por el pecado es expulsada por el don gratuito de Dios —no por la acción de la libertad humana— aunque sí con el concurso de ésta última. En efecto, a la *gratia* gratuitamente dada

⁴³ Cfr. AGUSTÍN, *Enchirid.*, c. 32, 9.

⁴⁴ Cfr. *Breviloquio*, V, III.

por Dios le corresponde alejar a la libertad del mal y moverlo hacia el bien; a la libertad le compete asentir o disentir. Al que consiente le corresponde recibir la gracia; y quien la recibe coopera positivamente con ella para alcanzar la salvación eterna, que también es don de Dios.

El *Itinerarium* de Buenaventura concluye con la experiencia mística del encuentro del alma con Dios. Claramente el pecado es un obstáculo que se interpone entre Dios y el alma que busca llegar a él. Dado que el alma por sí misma no puede quitar dicha dificultad, requiere de la acción de la gracia para remediar tanto el pecado como sus efectos que le impiden acercarse a Dios.

Conclusión

«Tu gracia, Señor, inspire nuestras obras, las sostenga y acompañe; para que todo nuestro trabajo brote de ti, como de su fuente, y tienda a ti, como a su fin»⁴⁵. Esta oración que la Iglesia reza en la *Liturgia de las Horas*, nos parece resumir perfectamente el modo en que opera la *gratia* en el *Itinerarium* de Buenaventura.

Hemos establecido, por una parte, que la gracia opera como auxilio. En efecto, se trata de una ayuda que, en primer lugar, tiene la virtud de mover al alma para que ésta pueda ponerse en camino hacia Dios; y, una vez que ha comenzado la ascensión, pueda llegar a su término: el *excessus mentis*. Así, la gracia es la que inspira, sostiene y acompaña.

Por otra parte, hemos concluido que la gracia opera como remedio. El pecado ha dejado al alma enferma, encorvada. ¿Cómo podría emprender la ascensión hacia Dios si, precisamente, se encuentra vuelta hacia sí misma y las criaturas y no hacia Dios? La gracia es la que recompone este desorden, permitiéndole que su pobre y limitado esfuerzo tenga fruto: el encuentro y la comunión con Dios, origen (fuente) y fin del itinerario.

Finalmente, pensamos que afirmar que la gracia opera como auxilio y como remedio en el *Itinerarium*, significa, también,

⁴⁵ *Liturgia de las Horas*. Oración conclusiva de Laudes, lunes de la semana I del salterio.

afirmar la absoluta necesidad de ella —aunque el autor no lo diga expresamente— en el camino que Buenaventura nos propone para subir hacia Dios.

Bibliografía

- AA.VV., *Diccionario Teológico Enciclopédico*. Verbo Divino, Stella (Navarra) 1999.
- A. Bentué: *La opción creyente. Introducción a la Teología fundamental*. San Pablo, Santiago 1998.
- J. G. Bougerol: *Introducción a San Buenaventura*. BAC, Madrid 1984.
- F. Canals Vidal: *Historia de la Filosofía Medieval*. Herder, Barcelona 1985.
- CH. Carpenter: *San Buenaventura. La teología como camino de santidad*. Herder, Barcelona 2002.
- X. Léon-Dufour (dir.): *Vocabulario de Teología Bíblica*. Herder, Barcelona 1993.
- A. Meis: *Antropología Teológica. Acercamientos a la paradoja del hombre*. Ediciones Universidad Católica de Chile, Santiago 1997.
- A. Royo Marín: *Los grandes maestros de la vida espiritual. Historia de la espiritualidad cristiana*. BAC, Madrid 2002.