

LA TINIEBLA DIVINA EN DIONISIO AREOPAGITA Y BUENAVENTURA

THE DIVINE DARKNESS IN DIONYSIUS THE AREOPAGITE AND BONAVENTURE

Blanca Bistué

Universidad de Navarra

Resumen

Este estudio tiene como objetivo presentar algunas claves para comprender la noción de *tiniebla divina* en el pensamiento de Dionisio Areopagita y en el de san Buenaventura. Esta noción se vincula al tipo de conocimiento posible relativo al carácter inefable de Dios, donde pierde peso el intelecto y cobra importancia la unión y el afecto, debido al carácter excesivo del objeto conocido. Se prestará especial atención al texto de la *Teología mística* del Areopagita y al *Itinerarium mentis in Deum* de Buenaventura, por ser dos obras especialmente relevantes que permiten una rica lectura paralela, en que se descubren puntos en común y también diferencias esenciales.

Palabras clave

Dionisio Areopagita; Buenaventura; tiniebla divina; teología mística; unión

Abstract

This study aims to present some key insights for understanding the notion of *divine darkness* in the thought of Dionysius the Areopagite and Saint Bonaventure. This notion is linked to the kind of knowledge that can be gained concerning the ineffable nature of God, where the intellect loses prominence, and union and affection gain importance due to the excessive nature of the known object. Special attention will be given to the *Mystical Theology* of the Areopagite and Bonaventure's *Itinerarium Mentis in Deum*, as these two highly significant works allow for a rich comparative reading, revealing both commonalities and essential differences.

Keywords

Dionysius the Areopagite; Bonaventure; Divine Darkness; Mystical Theology; Union

Introducción

Dionisio Areopagita (s. v-vi)¹ es una figura de gran influencia en la tradición filosófica y teológica medieval, cuya reflexión sobre el conocimiento de Dios ofrece una respuesta original, a la vez que profundamente enraizada en la tradición neoplatónica. Sus obras fueron objeto de numerosos comentarios a lo largo de los siglos, en particular *Los nombres divinos*, donde desarrolla una teología natural basada en los nombres que la Escritura atribuye a la Divinidad. Sin embargo, en la *Teología mística*, un tratado breve pero de gran profundidad, presenta un enfoque distinto: una teología no discursiva, sino extática, en la que la mente se eleva a Dios más allá del conocimiento racional y penetra en la *tiniebla* del misterio divino. Esta noción de *tiniebla divina* será el eje de este estudio. Su influencia se extiende a pensadores posteriores, entre los que destaca Buenaventura de Bagnoregio (s. XIII), quien en su *Itinerarium mentis in Deum* retoma explícitamente la enseñanza mística de Dionisio.

Tradicionalmente, se ha asociado la luz a la Divinidad, y el propio Dionisio la considera uno de los primeros nombres de Dios. Sin embargo, en su pensamiento también emerge la noción de una *tiniebla* vinculada al encuentro con lo divino. El objetivo de este estudio es esbozar una definición de esta *tiniebla divina*, primero en el *Corpus Dionysiacum* y luego en la interpretación que ofrece Buenaventura. En el trasfondo de esta cuestión subyace un problema central: ¿cómo puede el ser humano aproximarse a Dios, que se manifiesta a través de múltiples nombres inteligibles, pero que al mismo tiempo permanece incognoscible en su misterio? Para abordar esta cuestión se tratará de dar respuesta a las siguientes preguntas: ¿cuál es el estatuto de esta *tiniebla* y cómo se define en relación con la *luz*? ¿Es posible un conocimiento dentro de ella y, de ser así, en qué consiste? ¿Cómo se vincula con la teología apofática del Areopagita? ¿Qué lectura ofrece Buenaventura de esta noción y qué paralelismos y diferencias se pueden observar entre ambos autores?

¹ También conocido como el *Pseudo-Dionisio*, por su identidad ocultada bajo el nombre del converso por san Pablo en el Areópago de Atenas en el siglo I. Aquí se opta por llamarlo simplemente *Dionisio Areopagita* porque no da lugar a confusión respecto al primer Dionisio, que no dejó ninguna obra escrita. Su identidad real permanece desconocida hasta el momento. Por lo general la literatura contemporánea emplea indistintamente ambos nombres, como se ve en los siguientes trabajos recientes: Marilena Vlad, “*Damascius and Dionysius on Prayer and Silence*”, en *Platonic Theories of Prayer*, editado por J. M. Dillon y A. Timotin (Boston: Brill, 2015), 192-212; Werner Beierwaltes, “*Dionysius und Bonaventura*”, en *Denys l’Aréopagite et sa postérité en Orient et en Occident*, editado por Y. de Andia (París: Institut d’Études Augustiniennes, 1997), 489-501; Anneliese Meis, “*Dionisio Areopagita y el ocultamiento de Dios: Acercamiento a los hitos relevantes de su Wirkungsgeschichte en Occidente*”, *Teología y vida* 40 (1999): 327-371; Ysabel de Andia, *Denys l’Aréopagite: tradition et métamorphoses* (París: Vrin, 2006); Monica Tobon, “*Bonaventure and Dionysius*”, en *The Oxford Handbook of Dionysius the Areopagite*, editado por M. Edwards, D. Pallis y G. Steiris (Oxford: Oxford University Press: 2022), 350-366.

La tiniebla divina en Dionisio Areopagita

La tiniebla divina en el *Corpus Dionysiacum* aparece en el ámbito místico, del mismo modo que la luz ocupa un lugar central en el ámbito discursivo. Mientras que la luz suele asociarse al conocimiento, la tiniebla expresa la insondabilidad de Dios, aquello que trasciende el entendimiento humano y, por ello, permanece oculto. Habitualmente, la oscuridad se identifica con la ignorancia, es decir, con la falta de luz cognoscitiva. Sin embargo, un primer rasgo fundamental de la *tiniebla divina* es que no representa ausencia de luz, sino, por el contrario, su exceso: una *luz excesiva*. Dionisio Areopagita es maestro en este tipo de paradojas y giros del lenguaje: señalar algo a través de su contrario, afirmar y negar para luego afirmar de manera eminente, revelando así la insuficiencia del lenguaje para expresar lo que trasciende el conocimiento humano. La *tiniebla divina* es, pues, oscuridad por exceso de luz. Esta idea encierra una paradoja esencial: si la tiniebla de la ignorancia puede disiparse mediante la luz del intelecto, existe, en cambio, otra tiniebla que, aunque parece oscuridad, es en realidad una luz superior a la luz intelectual. De hecho, la misma luz del intelecto, que disipa la ignorancia, puede convertirse en un obstáculo para entrar en esta *tiniebla más que luminosa* (*ὑπέρφωτον γνόφον*),² como la llama el Areopagita.

Para comprender esta paradoja, es esencial distinguir dos maneras en que la *Luz divina* puede ser predicada: como *luz inteligible* y como *luz inaccesible*.³ Esta distinción no sugiere una composición en Dios –cuyo ser es absolutamente simple– sino que responde a una doble dimensión del conocimiento teológico: por un lado, Dios puede ser conocido a través de los nombres que la Escritura y la tradición le atribuyen, y en este sentido se habla de *luz inteligible*; por otro, la esencia divina trasciende toda intelección creada, permaneciendo incognoscible, lo que permite hablar de *luz inaccesible*.⁴ No se trata, por tanto, de dos realidades separadas en Dios, sino de dos aspectos del mismo principio según la capacidad cognoscitiva del ser creado. Desde esta perspectiva, la *tiniebla divina* surge como correlato de la *luz inaccesible*: parece oponerse a la *luz inteligible*, pues en ella no hay

² Para el texto griego del *Corpus Dionysiacum* tomo la edición crítica de Suchla (*Nombres divinos*) y de Heil (*Jerarquía Celeste, Jerarquía Eclesiástica*) y Ritter (*Teología mística y Cartas*), con la numeración de Migne: Pseudo-Dionysius Areopagita, *De Mystica Theologia I*, 1, 997 B, editado por A. M. Ritter, *Corpus Dionysiacum II: De Coelesti Hierarchia. De Ecclesiastica Hierarchia. De Mystica Theologia. Epistulae* (Berlín/Nueva York: De Gruyter, 1991): “θεολογίας μυστήρια κατὰ τὸν ὑπέρφωτον ἐγκεκάλυπται τῆς κρυφιομύστου σιγῆς γνόφον [...]” (“los misterios de la teología han sido ocultados en la tiniebla más que luminosa del silencio iniciador del misterio [...]”).

³ Esta cuestión la desarrolla De Andia en *Denys l'Aréopagite*, capítulo “Symbole et Mystère selon Denys l'Aréopagite”, 59-94.

⁴ También la Escritura recoge este aspecto inaccesible de Dios mediante algunas expresiones e imágenes, entre las que se encuentra precisamente la tiniebla o la nube. Véase Sal 18:11 o Ex 19:9; 20; 21; 24:15-18. Puech hace notar que la Nube bíblica es la anticipación principal de la mística nocturna. Véase Henri-Charles Puech, “La tiniebla mística en el Pseudo-Dionisio Areopagita y en la tradición patrística”, en *En torno a la gnosis. Vol. 1. La gnosis, el tiempo y otros ensayos* (Madrid: Taurus, 1982), 165-189, 188.

intelección, y sin embargo se identifica con la *luz inaccesible*, ya que es luz, pero una luz excesiva, inaccesible para el entendimiento creado. El propio Dionisio establece esta identificación en la *Carta V*: “La divina niebla es la ‘luz inaccesible’ en la que se dice que habita Dios, la que es también invisible por el supraexcedente esplendor, y ella misma inaccesible por la suprademasiada de supraesencial efusión de luz”.⁵ Esta distinción es fundamental para comprender la *tiniebla divina* y se explorará con mayor profundidad más adelante, pero antes conviene examinar su conexión con la tradición platónica.

El *Parménides* de Platón ofrece un precedente a este doble aspecto conocido y desconocido de la Luz. Platón se refiere más al Uno que a la Luz, pero se trata en ambos casos del Primer Principio. En las dos primeras hipótesis de esta obra aborda la cuestión de si hay un conocimiento posible del Uno, una definición, un nombre. Según la primera hipótesis, *si el Uno es uno* “no hay para él ni nombre ni enunciado, ni ciencia, ni sensación ni opinión que le correspondan”.⁶ En cambio, según la segunda hipótesis, *si el Uno es* “podrá haber de él ciencia, opinión y sensación [...] Y en efecto hay para él un nombre y un enunciado que le corresponden, y se lo nombra y se lo enuncia”.⁷

Esto mismo sostiene el Areopagita en los *Nombres divinos* cuando afirma de Dios que “existe de él pensamiento, razón, ciencia, tacto, sensación, opinión, representación, nombre y todas las otras cosas, y sin embargo no puede ser ni asido por la inteligencia, ni dicho ni nombrado”.⁸ El paralelismo es claro: Dios es incognoscible e innombrable, y al mismo tiempo se le puede conocer y nombrar por muchos nombres. Por otro lado, comenta Dionisio en el primer capítulo de la *Teología mística*: “afirma el divino Bartolomé que la teología es a la vez copiosa y mínima, y el Evangelio es amplio y grande, pero también conciso. A mi parecer ha comprendido admirablemente que la excelente Causa de todo puede expresarse a la vez en muchas palabras (*πολύλογος*), en pocas palabras (*βραχύλεκτος*) y sin palabras (*ἄλογος*)”.⁹ Aparece en este texto una aportación

⁵ Pseudo Dionisio Areopagita, *Epístola V*, 1073 A, estudio, traducción y notas de P. A. Cavellero, *La jerarquía celestial. La Jerarquía eclesiástica. La teología mística. Epístolas* (Buenos Aires: Losada, 2008).

⁶ Platón, *Parménides*, 142 a, traducción, introducción y notas de M. I. Santa Cruz, en *Diálogos V* (Madrid: Gredos, 1992).

⁷ Platón, *Parménides*, 155 d-e.

⁸ Para la traducción del texto griego de los *Nombres divinos* y la *Teología mística* se opta por seguir la versión francesa de Ysabel de Andia, por considerarla significativamente mejor que las traducciones disponibles en español: Pseudo-Denys l'Aréopagite, *Les noms divins VII*, 3, 872 A, introduction, traduction, notes et index Y. de Andia, *Les noms divins (V-XIII). La théologie mystique* (París: Les Éditions du Cerf, 2016): “Il y a de lui intellection, raison, science, contact, sensation, opinion, représentation et nom et tout le reste, et (pourtant) il ne peut être ni saisi par l'intelligence, ni dit, ni nommé”.

⁹ Pseudo-Denys l'Aréopagite, *La théologie mystique I*, 3, 1000 B-C: “Ainsi donc le divin Barthélémy dit que la théologie est à la fois étendue et réduite et que l'Évangile est large et grand, mais également concis. À mon avis, il a admirablement compris ceci : la Cause excellente de tout peut à la fois s'exprimer en beaucoup de paroles, en peu de paroles et tout à la fois sans parole [...]” (Texto original de la edición crítica de Ritter: “Οὕτω γοῦν ὁ θεῖος Βαρθολομαῖός φησι καὶ πολλὴν τὴν θεολογίαν εἶναι καὶ ἐλαχίστην καὶ τὸ Εὐαγγέλιον πλατὺ καὶ μέγα καὶ αὐθίς

interesante de Dionisio: no es que ante la incognoscibilidad de Dios no haya más remedio que permanecer en silencio, sino que, de hecho, la ausencia de palabras es uno de los modos en los que Dios se da a conocer.

Estos tres modos de expresarse divinos –con muchas palabras, con pocas palabras y sin palabras– tienen su equivalente en tres formas de teología distintas: la teología simbólica, la teología racional y la teología mística. Mientras que la simbólica es amplia, la racional es breve y la mística es realmente concisa. La causa de la diversidad de extensión la explica el Areopagita en el capítulo III de la *Teología mística*:

En efecto, cuanto más alto ascendemos, encontramos menos palabras para poder explicar las visiones de las cosas espirituales. Por eso ahora, a medida que nos adentramos en la tiniebla que está más allá del intelecto, no encontramos la concisión de palabras, sino la ausencia completa de palabra y pensamiento. En aquellos escritos, el discurso procedía desde lo más alto hasta lo más bajo y, cuanto más descendía, en esa proporción aumentaba el caudal de ideas. Ahora, en cambio, al subir desde abajo hacia lo que está arriba, según la medida de la subida, se reduce, y al final de la subida perderá por completo la voz y se unirá completamente al Inefable.¹⁰

El camino que desciende es elocuente, porque descienden con profusión las luces del *Padre de las luces*, mientras que el camino que asciende hacia la unidad del misterio va perdiendo las palabras y se adentra en el silencio. Comienza negando, para reducir las palabras y reflejar su insuficiencia, pero finalmente se calla, porque la negación todavía era discurso: llamarle Inefable e Incognoscible era aún darle un nombre a Dios. La teología apofática es, pues, camino para la mística, pero no se identifica con ella. Se asciende a través de las negaciones, pero la tiniebla no se corresponde con la negación (*ἀπόφασις*), sino con la superación o eminencia (*ὑπεροχή*).¹¹

συντετμημένον, ἐμοὶ δοκεῖν ἐκεῖνο ὑπερφυδός ἐννόησας, ὅτι καὶ πολύλογός ἔστιν ἡ ἀγαθὴ πάντων αἰτία καὶ βραχύλεκτος ἄμα καὶ ἄλογος [...]"').

¹⁰ Pseudo-Denys l'Areopagite, *La théologie mystique* III, 1033 B: "En effet, plus nous relevons la tête vers le haut, plus les discours seront restreints par les visions synoptiques des choses intelligibles. De même aussi maintenant, en pénétrant dans la Ténèbre qui est au-dessus de l'intellect, nous trouverons non pas la concision des paroles, mais l'absence complète de parole et de pensée. Alors le discours, descendant d'en haut jusqu'au dernier point, s'élargissait d'autant plus qu'il descendait selon une extension proportionnée ; maintenant, montant d'en bas vers ce qui est au-dessus, selon la mesure de sa remontée, il se restreint et, à la fin de toute la remontée il perdra tout à fait la voix et s'unira complètement à l'Ineffable".

¹¹ La tiniebla como exceso de luz, y no como ausencia, permite entender que la mística no se corresponde a la teología apofática sin más. La negación es vía para la mística, en la medida en que al decir "Dios no es esto" o "no es tal como lo entendemos" nos acercamos al carácter trascendente de Dios. Pero la trascendencia está más allá, pues Dios no solo trasciende las afirmaciones, sino también las negaciones. Se puede apreciar la diferencia si la trasladamos a dos sentidos de *desconocimiento* presentes en la obra de la *Teología mística*. El primero corresponde al *abandono de todo conocimiento* como modo de ascensión. En este sentido, el desconocimiento puede entenderse como negación. El segundo sentido de desconocimiento corresponde al *modo en que*

Encontramos así un claro paralelo entre la teología mística de Dionisio y la primera hipótesis del *Parménides* (“no hay para él ni nombre ni enunciado, ni ciencia, ni sensación ni opinión que le correspondan”), y entre la teología racional que desarrolla el Areopagita en los *Nombres divinos* y la segunda hipótesis del *Parménides* (“hay para él un nombre y un enunciado que le corresponden, y se lo nombra y se lo enuncia”). Como señala Ysabel de Andia, “aquí se percibe la originalidad de Dionisio, que recoge la herencia griega de la ‘teología platónica’ para pensar la ‘teología mística’ cristiana”.¹²

Conviene ahondar ahora en el estatuto de esta tiniebla. ¿Qué designa exactamente en el *Corpus Dionysiaca*? La oscuridad tiene una amplia presencia en la Escritura, numerosas teofanías tienen lugar entre la luz y la oscuridad, y en más de una ocasión se afirma que Dios habita en la tiniebla o en la nube oscura. El Areopagita parece recoger del texto sagrado ese carácter topológico de la tiniebla como lugar en el que Dios mora y en el que sale al encuentro del hombre. En el primer capítulo de la *Teología mística*¹³ Dionisio exhorta a Timoteo a que no oigan sus palabras los no-iniciados, porque, atados a las cosas, no imaginan que pueda haber algo por encima de los seres y creen conocer por su propio saber a “Aquel que ha hecho de la tiniebla su asiento”.¹⁴ Dionisio emplea la expresión del Salmo para poner de relieve que Dios permanece inaccesible al conocimiento humano. Asimismo, el Areopagita tiene como referente a Moisés en su ascensión al Sinaí, monte al que Dios descendió en una densa nube para comunicarse con él y entregarle las tablas de la ley. Ahí la tiniebla era real, palpable, probablemente sobrecogedora. La tiniebla de Dionisio se asemeja a ella en cuanto que expresa el modo en el que se da el encuentro místico con Dios: no en la claridad, sino misteriosamente, mediante velos. La diferencia es que la tiniebla de Dionisio no es una nube u oscuridad material, sino que tiene un carácter simbólico, y remite al *desconocimiento* en el que se da ese encuentro con Dios.¹⁵

se da la unión mística: de un modo que no se puede captar por medio de palabras o conceptos. El primer *desconocimiento* no implica por sí mismo un encuentro positivo con Dios, luego puede haber teología apofática sin mística. En ese sentido la teología negativa y la teología mística no se identifican, aunque estén estrechamente relacionadas.

¹² De Andia, *Denys l'Aréopagite*, 49: “C'est ici que l'on touche l'originalité de Denys qui recueille l'héritage grec de la ‘théologie platonicienne’ pour penser la ‘théologie mystique’ chrétienne”. Aunque Dionisio no sea el único autor en aunar tradición platónica y cristiana, es sin embargo un hito decisivo para el posterior desarrollo de la mística en el Occidente latino. Su mística está en continuidad con la teología platónica y neoplatónica y al mismo tiempo significa una síntesis original propia. Cunha Bezerra estudia particularmente la filiación del Areopagita respecto de Proclo, descubriendo al mismo tiempo lo particularmente novedoso de su mística, entre lo que destaca que no se trata de una mística solitaria, sino vinculada a la experiencia eclesiástica y litúrgica. Véase Cicero Cunha Bezerra, “Mística y mistagogía en Dionisio Pseudo Areopagita”, *Patristica et Mediævalia* 45/1 (2024): 103-122, especialmente 117-118.

¹³ Pseudo-Dionysius Areopagita, *De Mystica Theologia* I, 2, 1000 A.

¹⁴ Sal 18:11.

¹⁵ Ysabel de Andia señala oportunamente que tampoco hay que interpretar esta tiniebla como una *noche oscura* del alma, como en san Juan de la Cruz, sino que la tiniebla de Dionisio es ante todo celebración del misterio. De Andia, “Introduction”, en Pseudo-Denys l’Aréopagite, *La*

Así, para comprender mejor la naturaleza de esta tiniebla cabe preguntarse: ¿se trata entonces de un *símbolo*?¹⁶ Dionisio no emplea esta categoría en la *Teología mística*, sino que reserva el término para referirse a los signos de la Escritura y de la liturgia. En el *Corpus Dionysiacum* se distinguen tres formas teológicas: el *símbolo*, el *logos* y el *misterio*,¹⁷ y la *Teología mística* no corresponde propiamente al *símbolo*, sino al *misterio*. El *símbolo* esconde y descubre el *misterio*, como un velo que a la vez oculta y deja filtrar la luz. Tiene un papel mistagógico: llevan como de la mano al *misterio*. Pero llega un momento en que toda mediación simbólica debe ser dejada atrás para acceder directamente a aquello que el *símbolo* sugiere. En ese sentido, la tiniebla es el gesto de abandonar todo *símbolo* y penetrar en lo escondido, a la vez que es en sí el mejor *símbolo* para decir ese *misterio*.¹⁸ Por otra parte, en la *Jerarquía celeste*, el Areopagita, al considerar las imágenes de los órdenes angélicos, explica que la revelación divina se manifiesta de dos maneras, una por medio de imágenes semejantes y otra por medio de figuras desemejantes, siendo estas

théologie mystique, 212-213: “En effet, la mystique de Denys ne peut être appelée une ‘mystique nocturne’ au même titre que la *Noche* de saint Jean de la Croix; mais de la situation du moine écrivant en grec au V^e siècle [...] au Carme espagnol du XVI^e siècle, on est passé d’une conception objective de la mystique qui est avant tout ‘célébration’ du mystère dans l’exégèse des noms divins et la liturgie célébrée par la hiérarchie ecclésiastique, à une conception de la mystique où le critère décisif devient l’expérience. Or, c’est à partir de cette conception moderne de la mystique que les commentateurs du XX^e siècle jugent Denys. Ce n’était pas le point de vue des grands médiévaux qui se sont nourris de sa doctrine mystique”. Cunha Bezerra también apunta al carácter celebrativo del *misterio* en la *Teología mística*, más que a la narración de una experiencia mística personal. Véase Cunha Bezerra, “Mística y mistagogía en Dionisio Pseudo Areopagita”, 107 y 118. Bruno Forte se orienta en la misma dirección, añadiendo que la mística a la que apela el Areopagita no es tanto una mística individual sino eclesial. Al estudiar el prólogo de la *Teología mística* descubre una continuidad entre liturgia, jerarquía y mística: “Col richiamo costituito dalla parola Χριστιανῶν esso collega la Trinità non a un’esperienza individuale di conoscenza, ma a una comunità di persone, alla chiesa [...] Ciò contribuisce ad escludere un dualismo nell’universo dionisiano fra struttura gerarchico-ecclesiale e tensione mistica individuale: nell’ambito di un’invocazione carica di tensione mística la Trinità è detta τῆς Χριστιανῶν ἐφορε θεοσοφίας”. Bruno Forte, “L’universo dionisiano nel prologo della ‘Mistica Teologia’”, *Medioevo. Rivista di storia della filosofia medievale* 4 (1978): 1-57, 3.

¹⁶ Para un estudio pormenorizado del *símbolo* en Dionisio Areopagita, véase Ysabel de Andia, “*Symbole et mystère selon Denys l’Aréopagite*”, en *Denys l’Aréopagite: tradition et métamorphoses*, 59-94.

¹⁷ De Andia, *Denys l’Aréopagite*, 92: “deux termes entre lesquels se situe le *logos*. De l’un, il cherche à dire le sens, de l’autre, à cerner l’indicible. Car il y a trois formes de la théologie qui correspondent à trois traités : la *Théologie symbolique*, la théologie des Noms divins intelligibles et la *Théologie mystique*. Et ces trois formes théologiques du symbole, du *logos* et du *mystère* sont incluses les unes dans les autres [...]”.

¹⁸ De Andia, *Denys l’Aréopagite*, 85: “Le symbole, aussi bien scripturaire que liturgique, ne peut être séparé du *mystère* qu’il manifeste en le gardant caché. Mais il y a un moment où l’intellect quitte tout symbole et se quitte lui-même pour entrer dans le *mystère*, comme Moïse, selon le *Livre de l’Exode* (20, 21), ‘pénétra dans la Ténèbre’. La Ténèbre est à la fois le signe de l’effacement des symboles et l’ultime symbole, le symbole par excellence du *mystère*”.

últimas más apropiadas para expresar lo invisible.¹⁹ En este marco, la tiniebla se presenta como una figura adecuada para hablar de la luz excesiva, no como imagen de una oscuridad real, sino como figura desemejante de una claridad que excede toda visión.

Esta interpretación conduce directamente a una paradoja que atraviesa toda la mística dionisiana: que la tiniebla sea al mismo tiempo signo de ignorancia y de conocimiento, en la medida en que adentrarse en ella es entrar en contacto con la luz excesiva y misteriosa. Algo parece indicar que allí no hay conocimiento alguno, pero también parece, por el contrario, que se trata en realidad de un conocimiento más elevado, por encima de todo otro conocimiento. La respuesta la da el mismo Dionisio en los *Nombres divinos*, cuando afirma que “Dios es conocido gracias al conocimiento y a la ignorancia”.²⁰ Es decir, la ignorancia es aquí una forma de conocimiento. De hecho, añade, “el conocimiento más divino de Dios es aquel que se obtiene por la ignorancia, en una unión más allá del intelecto”.²¹ Esta ignorancia es la que alcanza un conocimiento de Dios más divino. Es *desconocimiento* en la medida en que no se conoce como se conoce lo demás. Frente a la claridad de la ciencia es verdadera oscuridad. Pero en realidad esta tiniebla es más luminosa que la luz, y entrar en ella es verdadero *conocimiento*, en cuanto que es entrar en contacto con lo divino. Se trata de un tipo de conocimiento diverso al de las otras cosas, porque Dios está más allá de ellas. En la tiniebla Dios es conocido de un modo adecuado a su naturaleza trascendente e insondable, es conocido más allá de toda visión y conocimiento. Y para el Areopagita, el primer paso para alcanzarla es abandonar esa visión y conocimiento, pues “la tiniebla se torna inmanifiesta con la luz, y más aún con mucha luz”.²² El exceso de luz intelectual impide entrar en la *tiniebla de la luz inaccesible*. Hay que dejar atrás esas luces para penetrar en la *tiniebla del misterio*, que, aunque es aparentemente oscura, es en realidad luz excesiva, acceso a lo escondido de Dios.

Ahora bien, si la tiniebla es conocimiento, pero no como los demás, habrá que ver de qué tipo de conocimiento se trata, y cómo es posible un conocimiento más allá del entendimiento, si esta es la potencia propia del conocimiento. Responde el mismo Dionisio en el texto ya citado: “el conocimiento más divino de Dios es aquel que se obtiene por la ignorancia, en una unión más allá del intelecto (*ὑπὲρ νοῦ ἔνωσις*)”.²³ Es en la *unión* (*ἔνωσις*) donde se conoce a Aquel que está más allá de todo conocimiento. No es un conocimiento que provenga de una actividad intelectual, sino de la *unión* misma. Ysabel de Andia pone de relieve este aspecto, al comparar un fragmento de las *Enéadas* de Plotino con un texto de los *Nombres divinos* en el que Dionisio retoma el pensamiento plotiniano,

¹⁹ Pseudo-Dionysius Areopagita, *De Coelesti Hierarchia* II, 3, 141 A, editado por A. M. Ritter, *Corpus Dionysiacum II: De Coelesti Hierarchia. De Ecclesiastica Hierarchia. De Mystica Theologia. Epistulae* (Berlín/Nueva York: De Gruyter, 1991).

²⁰ Pseudo-Denys l’Aréopagite, *Les noms divins* VII, 3, 872 A: “Dieu est connu grâce à la connaissance et à l’inconnaissance”.

²¹ Pseudo-Denys l’Aréopagite, *Les noms divins* VII, 3, 872 A-B: “la connaissance la plus divine de Dieu est celle qui est obtenue grâce à l’inconnaissance, dans une union au-dessus de l’intellect”.

²² Dionisio Areopagita, *Epístola* I, 1065 A.

²³ Pseudo-Denys l’Aréopagite, *Les noms divins* VII, 3, 872 A-B.

pero desmarcándose en un punto. Para Plotino, el intelecto posee dos potencias, una con la que comprende lo que está en ella, y otra por la que entra en contacto con lo que está más allá de ella por medio de una intuición receptiva.²⁴ Para Dionisio, en cambio, no hay dos potencias, sino que el intelecto posee por un lado la potencia de comprender y por otro la unión.²⁵ Es el intelecto el que posee ambas, pero la unión no es una δύναμις, sino el acto mismo de conjunción con lo que está más allá del intelecto. Según Ysabel de Andia, son dos modos de conocimiento, pero uno es intelectual y el otro supraintelectual, en la medida en que no es una δύναμις del intelecto.²⁶

Para Dionisio, la tiniebla constituye el ámbito y el modo en que tiene lugar la unión con Dios, en la que el hombre alcanza un conocimiento superior, no mediante operaciones intelectuales, sino por la misma unión con lo divino.²⁷ La *tiniebla* se presenta como oscuridad en la medida en que trasciende la luz intelectual humana, que no puede aprehenderla; sin embargo, es precisamente acceso a la *luz excesiva*. De este modo, el Areopagita traza dos itinerarios distintos hacia el conocimiento de Dios. El primero, que transcurre en el ámbito de la *luz inteligible*, se basa en el conocimiento derivado de los nombres divinos revelados en la Escritura y se desarrolla en el discurso teológico. El segundo, en cambio, corresponde a la *luz inaccesible*, que designa el misterio divino que sobrepasa toda intelección creada y al que se accede por el *no-saber*, expresándose mejor en la concisión del lenguaje o incluso *más allá* del lenguaje. Así, mientras el primero es el camino de la luz, el conocimiento y la afirmación teológica, el segundo es el de la *tiniebla*, el desconocimiento y el silencio. No obstante, lo que parece sostener el Areopagita es que la *tiniebla* de la mística es, en última instancia, más luminosa que la luz del intelecto, el *no-saber* en la unión es un modo más elevado de conocimiento que el saber discursivo, y el *silencio* puede revelar más que la multiplicidad de los nombres divinos.

²⁴ Plotino, *Enéadas* VI, trat. 7, 35, 19-22, introducción, traducción y notas de J. Igual (Madrid: Gredos, 1998): “Pues también la inteligencia está dotada de una *doble potencia*: una intelectiva con la que contempla los inteligibles que hay dentro de ella, y otra, con la que contempla al que está más allá de ella mediante una intuición receptiva [...]” (Texto original de la edición crítica, Plotinus, *Enneads* VI, editado por P. Henry y H. R. Schwyzer, en *Opera*, vol. 3 (Oxford: Oxford University Press, 1982): “καὶ τὸν νοῦν τοίνυν τὴν μὲν ἔχειν δύναμιν εἰς τὸ νοεῖν, ἢ τὰ ἐν αὐτῷ βλέπει, τὴν δέ, ἢ τὰ ἐπέκεινα αὐτοῦ ἐπίβολη τινὶ καὶ παραδοχῇ [...]”).

²⁵ Pseudo-Denys l’Aréopagite, *Les noms divins* VII, 1, 865 C-D: “notre intellect humain qui possède, d’une part, la puissance d’intellection par laquelle il voit les intelligibles, possède, d’autre part, une union dépassant la nature de l’intellect, par laquelle il se joint aux réalités, situées au-delà de lui-même”. (Texto original de la edición crítica de Suchal: “Δέον εἰδέναι τὸν καθ’ ἡμᾶς νοῦν τὴν μὲν ἔχειν δύναμιν εἰς τὸ νοεῖν, δι ἡς τὰ νοντὰ βλέπει, τὴν δὲ ἐνωσιν ὑπεραίρουσαν τὴν νοῦ φύσιν, δι ἡς συνάπτεται πρὸς τὰ ἐπέκεινα ἀεντοῦ”).

²⁶ Ysabel de Andia, “Le statut de l’intellect dans l’union mystique”, en *Mystique: La passion de l’Un, de l’Antiquité à nos jours*, editado por A. Dierkens y B. Beyer (Bruselas: Éditions de l’Université de Bruxelles, 2005), 73-96, 80.

²⁷ Para un tratamiento específico de la unión (*ἐνωσις*) en Dionisio Areopagita, véase Ysabel de Andia, *Henosis. L’union à Dieu chez Denys l’Aréopagite* (Leiden: Brill, 1996).

La tiniebla divina en Buenaventura

Buenaventura, como tantos otros autores del medievo, recibe una gran influencia de Dionisio,²⁸ y lo considera uno de los maestros en lo relativo a la unión del alma a Dios.²⁹ Cita la *Teología mística* en varios escritos, acogiendo en parte la doctrina mística del Areopagita.³⁰ En las *Collationes in Hexaëmeron*,³¹ al distinguir las cuatro formas de la sabiduría –uniforme, multiforme, omniforme y nuliforme–, explica la sabiduría nuliforme remitiendo enteramente a la *Teología mística* de Dionisio. Ahí elabora su propia lectura, pero retoma, entre otras cosas, la sabiduría escondida en el misterio, el abandono de todas las cosas, el silencio y las tinieblas en las que el entendimiento no entiende pero es sumamente ilustrado. Por otra parte, en el *Itinerarium mentis in Deum*, obra mística y gran síntesis de su pensamiento, sin seguir tan de cerca el relato del Areopagita, toma algunos de sus elementos para ofrecer su propio camino místico. Destaca en la obra bonaventuriana una concepción semejante a la de Dionisio acerca del conocimiento místico de Dios, más allá del entendimiento y vinculado a la unión con él.³² Al mismo

²⁸ Para un estudio detallado de la influencia del Areopagita en Buenaventura véase Jacques Guy Bougerol, “Saint Bonaventure et le Pseudo-Denys l’Aréopagite”, en *Saint Bonaventure: études sur les sources de sa pensée* (Northampton: Variorum reprints, 1989), 33-123. También es de interés el trabajo de Monica Tobon, “Bonaventure and Dionysius” en *The Oxford Handbook of Dionysius the Areopagite*, editado por M. Edwards, D. Pallis y G. Steiris (Oxford: Oxford University Press: 2022), 350-366, así como los de Werner Beierwaltes, “Dionysius und Bonaventura”, en *Denys l’Aréopagite et sa postérité en Orient et en Occident*, editado por Y. de Andia (París, Institut d’Études Augustiniennes, 1997), 489-501, y “Aufstieg und Einung in Bonaventuras mystischer Schrift „Itinerarium mentis in Deum“”, en *Denken des Einen: Studien zur neuplatonischen Philosophie und ihrer Wirkungsgeschichte* (Fráncfort del Meno: Klostermann, 1985), 385-423.

²⁹ Para las referencias del texto bonaventuriano se emplea la edición crítica de Quaracchi, indicando entre paréntesis el volumen y las páginas: Buenaventura, *De reductione artium ad theologiam*, n. 5, cura et studio PP. Collegia S. Bonaventura, *Doctoris Seraphici S. Bonaventurae S. R. E. Episcopi Cardinalis Opera Omnia*, 10 vols. (Florencia/Ad Claras Aquas (Quaracchi): Ex typ. Collegii S. Bonaventurae, 1882-1902) (V, 321): “tota sacra Scriptura haec tria docet, scilicet Christi aeternam generationem et incarnationem, vivendi ordinem et Dei et animae unionem. [...] Primum maxime docet Augustinus, secundum maxime docet Gregorius, tertius vero docet Dionysius”.

³⁰ Buenaventura lee el *Corpus Dionysiacum* en las versiones latinas de Juan Escoto Eriúgena (hacia 867), Juan Sarraceno (hacia 1167), Grosseteste (1235) y en la *Paráfrasis* de Thomas Gallus (1238). Para un estudio detallado de las citas del *Corpus* en la obra bonaventuriana y las versiones utilizadas en cada caso, véase Jacques Guy Bougerol, “Saint Bonaventure et le Pseudo-Denys l’Aréopagite”, 39-40 y 106-112. De modo general, cuando Buenaventura cita el *Corpus* lo suele hacer sobre la base del texto de Eriúgena, en algunos casos modificado de modo original, en otros corregido desde la versión del Sarraceno, y en otros reemplazado por esa versión. En el caso de la *Teología mística*, las citas provienen de las versiones de Eriúgena, el Sarraceno y Grosseteste, en algunos casos mezcladas.

³¹ Buenaventura, *Collationes in Hexaëmeron*, coll. II, nn. 28-34 (V, 340-342).

³² Para un desarrollo extenso de la teología negativa y la teología mística en Buenaventura, véase Marianne Schlosser, “*Lux inaccessibilis. Zur negativen Theologie bei Bonaventura*”, *Franziskanische Studien* 68 (1986): 1-140, especialmente la sección “Cognitio experimentalis”, 98-130. También ha

tiempo, esa mística adquiere en el Doctor Seráfico expresiones y matices nuevos, como se verá a continuación.

El acontecimiento central al que mira Buenaventura, similar al encuentro entre Dios y Moisés en el Sinaí, es lo que sucedió a san Francisco en el monte Alverna dos años antes de su muerte. Subió al monte para retirarse, y allí tuvo una visión de un Serafín de seis alas en forma de crucificado, que imprimió en él las llagas de la pasión de Cristo. El Doctor Seráfico, buscando la paz y la elevación en Dios, subió también al Alverna, y al recordar la visión del Serafín comprendió que esta significaba tanto la suspensión en Dios como el camino para llegar a ella: el camino era el Crucificado y las seis alas del Serafín, como seis iluminaciones suspensivas. De modo que trazó en el *Itinerarium* un camino de seis especulaciones escalares por las que el alma pudiera elevarse a Dios, a imitación de san Francisco. Se puede apreciar aquí un paralelismo entre la subida al Sinaí de Moisés, la subida a la cima de las Escrituras místicas de Dionisio,³³ la subida de san Francisco al Alverna, la subida del Doctor Seráfico al mismo monte y la subida espiritual del alma trazada por la *Teología mística* y el *Itinerarium mentis in Deum*. En el caso del *Itinerarium*, Francisco es el modelo principal de la elevación espiritual hacia Dios, y el Serafín uno de los símbolos centrales.

Seis son entonces las iluminaciones en el camino de ascensión propuesto en el *Itinerarium*, a través de una triple progresión: el vestigio, la imagen y el Primer Principio. El vestigio es lo corporal y exterior al hombre, la imagen es lo espiritual e interior a él, el Primer Principio es lo espiritualísimo y superior.³⁴ En primer lugar, el hombre especula a Dios fuera de sí, a través de los vestigios; en segundo lugar lo especula dentro de sí, a través de la imagen; en tercer lugar lo especula sobre sí, en su luz impresa en la mente.³⁵ Buenaventura duplica cada uno de estos tres grados y así establece un camino de ascensión a Dios a través de seis especulaciones: 1) la especulación de Dios *por sus vestigios* en el universo, 2) la especulación de Dios *en los vestigios* que hay de Él en este mundo sensible, 3) la especulación de Dios *por su imagen* impresa en las potencias naturales, 4) la

desarrollado la cuestión en un artículo más breve: "Caligo illuminans: Gotteserkenntnis zwischen Licht und Dunkelheit bei Bonaventura", *Wissenschaft und Weisheit* 50 (1987): 126-139.

³³ Pseudo-Denys l'Aréopagite, *La théologie mystique* I, 1, 997 A: "Trinité suessentielle, plus que divine et plus que bonne, toi qui veilles sur la divine sagesse des chrétiens, dirige-nous vers la plus haute *cime* plus qu'inconnaissable et plus que lumineuse des Oracles mystiques, là où les mystères simples, absolus et immuables de la théologie ont été ensevelis dans la Ténèbre plus que lumineuse du silence initiateur du secret [...]".

³⁴ Buenaventura, *Itinerarium mentis in Deum*, c. I, n. 2 (V, 297): "ad hoc, quod perveniamus ad primum principium considerandum quod est spiritualissimum et aeternum et supra nos, oportet nos transire per vestigium, quod est corporale et temporale et extra nos, et hoc est deduci in via Dei; oportet, nos intrare ad mentem nostram, quae est imago Dei aeterna, spiritualis et intra nos, et hoc est ingredi in veritatem Dei; oportet, nos transcendere ad aeternum, spiritualissimum, et supra nos aspiciendo ad primum principium, et hoc est laetari in Dei notitia et reverentia maiestatis".

³⁵ Buenaventura, *Itinerarium*, c. V, n. 1 (V, 308): "Quoniam autem contingit contemplari Deum non solum extra nos et intra nos, verum etiam supra nos: extra per vestigium, intra per imaginem et supra per lumen, quod est signatum supra mentem nostram, quod est lumen Veritatis aeternae [...]".

especulación de Dios en su *imagen* reformada por los dones gratuitos, 5) la especulación de la unidad de Dios por su nombre primario, que es el ser, y 6) la especulación de la beatísima Trinidad en su nombre, que es el bien.

Estas seis especulaciones son como las seis alas del Serafín, las primeras como las dos alas que cubren los pies,³⁶ las segundas como las dos extendidas para volar,³⁷ las últimas, como las dos superiores. O también, el primer modo de ver a Dios –en el *vestigio*– es como la entrada en el atrio del tabernáculo, el segundo –en la *imagen*– es como la entrada en el santo, y el tercero es entrar “con el sumo sacerdote en el santo de los santos, donde sobre el arca están los querubines de la gloria protegiendo el propiciatorio”.³⁸ Al especular a Dios mismo en el quinto y sexto grado, el alma es como los dos querubines sobre el propiciatorio del arca, que tienen el rostro vuelto hacia él. La imagen del arca de la alianza es también central en la mística bonaventuriana.

El Doctor Seráfico desarrolla cada una de estas especulaciones a lo largo de los seis primeros capítulos del *Itinerarium*, y al final del sexto capítulo afirma que el alma ha alcanzado con Dios la perfección de sus iluminaciones, “de modo que ya no le queda más que el día de descanso, en el que, mediante el *exceso mental*, descanse la perspicacia de la mente humana de todas las obras que llevó a cabo”.³⁹ Solo le queda trascender y traspasar todo, tránsito en el que “*es necesario que se dejen todas las operaciones intelectuales*, y que el ápice del afecto se traslade todo a Dios y todo se transforme en Dios. Y esta es experiencia mística y serenísima, que nadie la conoce, sino quien la recibe, ni nadie la recibe, sino quien la desea [...].”⁴⁰ Buenaventura deja ver que en este punto la mente *descansa* de sus operaciones intelectuales y es llevada a una experiencia mística más allá de sus propias fuerzas. Por eso escribe:

Y si buscas cómo se hacen estas cosas pregúntalo a la gracia, *no a la doctrina*, al deseo, *no al intelecto*, al gemido de la oración, *no al estudio de la lección*, al esposo, *no al maestro*, a Dios, *no*

³⁶ Buenaventura, *Itinerarium*, c. II, n. 11 (V, 302): “Ex his duobus gradibus primis, quibus manuducimur ad speculandum Deum in vestigiis quasi ad modum duarum alarum descendantium circa pedes [...]”.

³⁷ Buenaventura, *Itinerarium*, c. IV, n. 7 (V, 307): “Ex his autem duobus gradibus mediis, per quos ingredimur ad contemplandum Deum *intra nos* tanquam in speculis imaginum creatarum, et hoc quasi ad modum alarum expansarum ad volandum, quae tenebant medium locum [...]”.

³⁸ Buenaventura, *Itinerarium*, c. V, n. 1 (V, 308): “qui exercitati sunt in primo modo intraverunt iam in *atrium* ante tabernaculum; qui vero in secundo, intraverunt in *sancta*; qui autem in tertio, intrant cum summo Pontifice in *sancta sanctorum*; ubi supra arcum sunt Cherubim gloriae obumbrantia propitiatorum [...]”.

³⁹ Buenaventura, *Itinerarium*, c. VI, n. 7 (312): “nec aliquid iam amplius restet nisi dies requiei, in qua per mentis excessum requiescat humanae mentis perspicacitas *ab omni opere, quod patratur*”.

⁴⁰ Buenaventura, *Itinerarium*, c. VII, n. 4 (V, 312): “oportet quod relinquantur omnes intellectuales operationes, et apex affectus totus transferatur et transformetur in Deum. Hoc autem est mysticum et secretissimum, quod *nemo novit, nisi qui accipit*, nec accipit nisi qui desiderat, nec desiderat nisi quem ignis Spiritus Sancti medullitus inflammat, quem Christus misit in terram”.

al hombre; a la tiniebla, *no a la claridad, no a la luz* sino al fuego que inflama totalmente y traslada a Dios con excesivas unciones y ardentísimos afectos.⁴¹

Estas líneas resultan familiares a la *Teología mística* de Dionisio, donde para ascender había que dejar atrás todas las operaciones del entendimiento, y donde en la cumbre no había claridad sino *tiniebla*. En Buenaventura cobran especial relevancia algunas expresiones como la de *descanso, tránsito, suspensión o exceso mental y místico*. El Doctor Seráfico parece recoger del Areopagita toda la carga apofática en este punto, en el *exceso místico* tras las seis iluminaciones. En ambos autores, lo que conduce a la unión mística es una *ascensión*, y en ambos hay un momento en el que se debe abandonar todo, por la trascendencia del objeto divino. Sin embargo, hay una diferencia fundamental: mientras que en Dionisio hay que abandonar todo desde el principio, o mejor, la subida es el abandono de todo, en Buenaventura, en cambio, *todo* es puesto como escalón de la subida, y solo se abandona al final, cuando habiendo alcanzado el objeto perfecto de contemplación la mente descansa de todas sus obras, trasciende todo y pasa de este mundo al Padre.

Para Buenaventura el momento místico de la tiniebla está solo al final del camino especulativo. Mientras que para el Areopagita la teología racional y la mística discurren por caminos paralelos, para el Doctor Seráfico un camino confluye orgánicamente en el otro. Como explica Bougerol:

Mientras que para Dionisio la oposición entre los dos caminos se basa en la distinción entre la sustancia incognoscible y las revelaciones de Dios, y esta oposición es formal, para Buenaventura no se puede distinguir un doble enfoque concomitante. Buenaventura ha llevado al límite las posibilidades de la inteligencia iluminada por la fe y conducida por ella al pleno ejercicio de su poder.⁴²

En el Areopagita la teología racional proviene de la revelación de Dios, la mística de su naturaleza insonable. La misma realidad divina inaugura vías distintas, que en Dionisio va cada una por su lado. En Buenaventura, en cambio, no hay esa marcada oposición,⁴³ y obras de carácter especulativo y simbólico desembocan en elementos de carácter apofático, porque la inteligencia iluminada por la fe conduce a la unión mística

⁴¹ Buenaventura, *Itinerarium*, c. VII, n. 6 (V, 313): “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”.

⁴² Bougerol, “Saint Bonaventure et le Pseudo-Denys l’Aréopagite”, 116: “Alors que pour Denys l’opposition entre les deux voies se fonde sur la distinction entre la substance inconnaisable et les révélations de Dieu, et cette opposition est formelle, pour Bonaventure on ne peut distinguer une double démarche concomitante. Bonaventure a poussé au plus loin les possibilités de l’intelligence illuminée par la foi et rendue par elle au plein exercice de sa puissance”.

⁴³ Francis Ruello, “Le dépassement mystique du discours théologique selon Saint Bonaventure”, *Recherches de science religieuse* 64/2 (1976): 217-228, 221.

y puede tener ella misma carices místicos. Como anota Pompei, si las especulaciones encienden el deseo de la contemplación mística entonces disponen a recibirla de Dios y tienen ya ellas mismas un carácter contemplativo-místico, aunque esa contemplación sea distinta de la contemplación a la que conducen. La contemplación de las especulaciones es intermedia, activa e imperfecta, mientras que la contemplación a la que conducen es la quietud mística en sentido estricto, que es “totalmente pasiva, infusa sobrenaturalmente, perfecta, en cuanto es la suprema experiencia y unión con Dios posible al hombre ahora mediante la fe y los dones”.⁴⁴

Cuando Dionisio, al comienzo de la *Teología mística*, exhorta a Timoteo a elevarse abandonando todas las cosas, se refiere sobre todo al *abandono del conocimiento*. Buenaventura, en cambio, no exhorta a separarse del conocimiento, sino a separarse del pecado y elevarse por el *conocimiento*. Para él, “concentrar la atención en los espectáculos de la verdad” es “subir gradualmente al excelsa monte donde se ve al *Dios de los dioses en Sion*”.⁴⁵ La iluminación es ascensión: solo al final de la subida se abandonan todas las luces del conocimiento, en el *exceso mental y místico*. La presencia del monte es aquí tan clara como en la *Teología mística*, pero la ascensión bonaventuriana no es el abandono de todo y de sí mismo, sino el paso por todo y por sí mismo, hasta que, elevado a lo más alto, se pasa a Dios y se deja todo.

Señalada esta diferencia central, conviene ahondar ahora en cómo es la *tiniebla* bonaventuriana, al final del camino especulativo. La escala de seis grados desemboca en la paz extática, la unión mística con Dios, cuando el alma alcanza una iluminación que excede por completo sus capacidades intelectuales. Entonces abandona las operaciones de la mente, traslada su afecto a Dios y encuentra la paz. Como destaca Pompei:

⁴⁴ Alfonso Pompei, “Amore ed esperienza di Dio nella mistica bonaventuriana”, *Doctor Seraphicus* 33 (1986): 5-27, 7-8: “nell’*Itinerarium* (che tratta sistematicamente la tematica mistica), il termine ‘contemplatio’ è preso in due significati principali chiaramente distinti. Nel suo primo significato si ha la ‘contemplatio’ filosofico-teologica, che è intellettuale e amorosa, attiva e imperfetta. Essa è acquisita mediante le normali attività conoscitive umane applicate alle supreme conoscenze dell’essere e dei suoi principi, sia in quanto è oggetto di metafisica (Dio Causa prima dell’essere), sia in quanto è oggetto della fede e della teologia (Dio in quanto Dio). Questa attività si articola in sei differenti ‘speculazioni’, che, se infiammano la mente dello speculativo con il desiderio di giungere alla estatica contemplazione di Dio, gli fanno fissare gli occhi nei raggi promananti da Dio, lo eccitano all’ammirazione, alla lode e al gusto di Dio, e gli fanno raggiungere una situazione ‘contemplativa’, la quale però è soltanto ‘via’ o ‘gradus’ verso la suprema quiete o contemplazione mistica in senso stretto, che richiede la fede e i doni dello Spirito Santo. E questo è il secondo significato della parola ‘contemplazione’ nell’*Itinerarium*: si tratta di contemplazione sapienziale nel senso ormai classico della parola, ossia di contemplazione totalmente passiva, infusa soprannaturalmente, perfetta, in quanto è la suprema esperienza e unione con Dio, possibile all’uomo ora mediante la fede e i doni”.

⁴⁵ Buenaventura, *Itinerarium*, c. I, n. 8 (V, 298): “sic primo orandum est nobis, deinde sancte vivendum, tertio veritatis spectaculis intendendum el intendendo gradatim ascendendum, quousque veniatur ad montem excelsum, ubi videatur Deus deorum in Sion”.

Lo que observamos aquí como importante es la claridad con la que Buenaventura, por una parte, une y pone al servicio de la experiencia mística pasiva las formas supremas de conocimiento intelectual [...] y, por otra, hace consistir esta experiencia mística suprema en la ausencia de toda actividad conceptualizadora y discursiva del intelecto humano. Así pues, la ciencia suprema del cristiano (metafísica y teología), por una parte, se pone enteramente al servicio de la mística, y por otra, debe callar en el momento de la suprema experiencia mística o contemplación, que es el término normal en el que desembocan las especulaciones filosóficas y teológicas, siempre que quien se dedica a ellas esté impulsado por el más ardiente deseo de 'pasar' con Cristo, desde ahora, hacia el Padre.⁴⁶

Las especulaciones son el camino para la experiencia mística, pero tienen que dejarse atrás a las puertas de esa experiencia, porque la unión mística va más allá del entendimiento, corresponde esencialmente al *afecto*. Aquí está el equivalente a la *unión más allá del intelecto* de Dionisio, por la cual la *ignorancia* alcanza un conocimiento más divino de Dios. Buenaventura lo dice expresamente en las palabras del *Itinerarium* ya citadas: “en este tránsito, si es perfecto, es necesario que se dejen todas las operaciones intelectuales, y que el ápice del afecto se traslade todo a Dios y todo se transforme en Dios”.⁴⁷ Asimismo, al afirmar que hay que preguntarle “no a la luz sino al fuego, que inflama totalmente y traslada a Dios con excesivas unciones y *ardentísimos afectos*”,⁴⁸ se puede ver en la *luz* el *intelecto*, en el *fuego* el *afecto*, de tal modo que lo que traslada a Dios en último término es sobre todo el afecto. Por medio del intelecto, el alma *se había elevado* hacia lo alto; ahora, por el afecto, *es elevada* más allá de todo entendimiento hacia la unión con Dios.

En las *Collationes in Hexaëmeron* todavía lo expresa con más claridad, cuando comenta la *Teología mística* de Dionisio a propósito de la sabiduría nuliforme. Tras la exhortación del Areopagita a Timoteo, señala que es necesario dejar todas las cosas, puesto que Aquel que se quiere conocer está más allá de toda cognición; se da entonces “una operación que

⁴⁶ Pompei, “Amore ed esperienza di Dio”, 12: “Ciò che rileviamo come importante per noi, qui, è la chiarezza con cui Bonaventura, da un lato, congiunge e mette al servizio dell’esperienza mistica passiva le forme supreme di conoscenza intellettuale del cristiano che ha la vocazione alla speculazione, e, d’altro lato, fa consistere questa suprema esperienza mistica nella assenza di ogni attività concettualizzante e discorsiva dell’intelletto umano. La suprema scienza del cristiano (metafisica e teologia), dunque, da un lato è tutta posta al servizio della mística, e dall’altro deve tacitarsi al momento della suprema esperienza o contemplazione mistica, che è il termine normale in cui sfociano le speculazioni filosofiche e teologiche, a condizione che colui che ad esse si dedica sia spinto da un ardentissimo desiderio di ‘passare’ con il Cristo, sin da ora, verso il Padre”.

⁴⁷ Buenaventura, *Itinerarium*, c. VII, n. 4 (V, 312): “In hoc autem transitu, si sit perfectus, oportet quod relinquant omnes intellectuales operationes, et apex affectus totus transferatur et transformetur in Deum”.

⁴⁸ Buenaventura, *Itinerarium*, c. VII, n. 6 (V, 313): “non lucem, sed ignem totaliter inflammantem et in Deum excessivis unctionibus et ardentissimis affectionibus transferentem”.

trasciende todo entendimiento, secretísima”.⁴⁹ “Porque en el alma hay muchas virtudes aprehensivas: sensitiva, imaginativa, estimativa, intelectiva; y es necesario dejarlas todas y en el vértice está la unión de amor y esta trasciende todas”.⁵⁰ Más allá de las virtudes aprehensivas está la unión de amor, que es lo propio de la sabiduría nuliforme y del exceso místico cuando el alma es trasladada a Dios por el afecto. En esta unión, como afirma Buenaventura, duerme el intelecto, vela el afecto:

Dormía yo y estaba mi corazón velando. Solo la afectiva vela e impone silencio a todas las demás potencias; y entonces el hombre es enajenado de los sentidos y puesto en éxtasis y oye palabras *inefables que no es posible a un hombre el proferirlas*, porque solo están en el afecto. Por eso, como no se puede expresar sino lo que se concibe, ni se concibe sino lo que se entiende, y el entendimiento calla, se sigue que casi nada se puede hablar ni explicar.⁵¹

El Doctor Seráfico ofrece aquí una breve glosa al *silencio* de Dionisio, subrayando la imposibilidad de expresar en términos discursivos aquello que trasciende todo entendimiento. La experiencia mística, por su propia naturaleza, es inefable, de modo que solo puede ser plenamente conocida por quien la experimenta, como el propio Buenaventura señala en múltiples ocasiones.⁵² En este sentido el afecto ve más que el intelecto, en la medida en que, en la unión con Dios, el alma accede a un conocimiento de otro orden, que no era posible solamente mediante la intelección discursiva. Dado que la actividad intelectual queda en suspenso en esta experiencia, la unión mística se percibe como un estado de cierta oscuridad, sin embargo es *iluminación nocturna y deliciosa*,⁵³ en palabras del Seráfico. Por el deseo de Dios, el espíritu “es arrebatado sobre sí mismo con una especie de *docta ignorancia a la mística oscuridad caliginosa* y al éxtasis, de modo que no solo dice con la esposa: *Correremos tras el aroma de tus perfumes*, sino que aún se atreve a añadir con el profeta: *La noche es mi iluminación en medio de mis delicias*”.⁵⁴

⁴⁹ Buenaventura, *Collationes in Hexaëmeron*, coll. II, n. 29 (V, 341): “Et ibi est operatio transcendens omnem intellectum, secretissima [...].”

⁵⁰ Buenaventura, *Collationes in Hexaëmeron*, coll. II, n. 29 (V, 341): “In anima enim sunt virtutes multae apprehensivae: sensitiva, imaginativa, aestimativa, intellectiva; et omnes oportet relinquere, et in vertice est unitio amoris, et haec omnes transcendit.”

⁵¹ Buenaventura, *Collationes in Hexaëmeron*, coll. II, n. 30 (V, 341): “Ego dormio, et cor meum vigilat. Sola affectiva vigilat et silentium omnibus aliis potentissimis imponit; et tunc homo alienatus est a sensibus et in ecstasi positus et audit arcana verba, quae non licet homini loqui, quia tantum sunt in affectu. Unde cum exprimi non possit nisi quod concipitur, nec concipitur nisi quod intelligitur, et intellectus silet; sequitur, quod quasi nihil possit loqui et explicare”.

⁵² Buenaventura, *Breviloquium*, pars V, c. VI (V, 260): “Quam nocturnam et deliciosa illuminationem nemo novit nisi qui probat, nemo autem probat nisi per gratiam divinitus datum, nemini datur, nisi ei qui se exercet ad illam; ideo deinceps consideranda sunt exercitia meritorum”. *Collationes in Hexaëmeron*, coll. II, n. 29 (V, 341): “Et ibi est operatio transcendens omnem intellectum, secretissima; quod nemo scit, nisi qui experitur”.

⁵³ Buenaventura, *Breviloquium*, pars V, c. VI (V, 260): “Quam nocturnam et deliciosa illuminationem [...]”.

⁵⁴ Buenaventura, *Breviloquium*, pars V, c. VI (V, 260): “Quo quidem desiderio ferventissimo ad modum ignis spiritus noster non solum efficitur agilis ad ascensum, verum etiam quadam

Buenaventura, sirviéndose de las palabras del Salmo, deja traslucir lo mismo que Dionisio: la tiniebla es en realidad luminosa. Como apunta en las *Collationes*: “Se dice *tiniebla* porque el entendimiento no entiende, y sin embargo el alma es sumamente ilustrada”.⁵⁵ De modo que hay *ignorancia*, porque aparentemente no conoce, pero es ignorancia *docta*, pues “el amor hace nacer el conocimiento en la tiniebla del intelecto”.⁵⁶ El conocimiento más alto de Dios no es según la abstracción de la razón, sino en el contacto con Él, en la experiencia de la dulzura divina: “Optimus modus cognoscendi Deum est per experimentum dulcedinis”.⁵⁷

Conclusión

La noción de *tiniebla divina* permite a Dionisio y a Buenaventura expresar el modo en que se da el conocimiento del Dios inefable: en el misterio, experimentado oscuramente por el intelecto humano, dado que la luz de Dios trasciende la luz del conocimiento creado. No se trata de una ausencia de luz, sino de un exceso de luz, que por su inaccesibilidad se manifiesta como *tiniebla*. Esta noción posee una gran fuerza expresiva para revelar que Dios, siendo suma luz, es al mismo tiempo luz desconocida. La distinción entre *luz inteligible* y *luz inaccesible* permite comprender que, aunque es posible conocer y enunciar múltiples atributos de Dios, su esencia permanece incognoscible, lo que implica que el ascenso a Él puede requerir el abandono de todo conocimiento discursivo y toda expresión lingüística. A su vez, la diferencia entre *figura semejante* y *figura desemejante* permite esclarecer cómo, si bien la luz es la imagen habitual de Dios, la *tiniebla* puede designar adecuadamente el encuentro con Él, en la medida en que remite por *desemejanza* al arquetipo. De este modo, la *tiniebla divina* no indica oscuridad en Dios, sino que alude, por el contrario, a la luz excesiva que Él es.

Al mismo tiempo, la *tiniebla* como *luz excesiva* dice exceso respecto a un término: el entendimiento humano. Revela así que el encuentro con lo inefable se da oscuramente porque no acontece en el ámbito de la luz del intelecto. Sin embargo, esto no implica una ausencia de conocimiento, sino la apertura a un tipo de conocimiento distinto: el conocimiento de la unión o el conocimiento del afecto. En este sentido, la *tiniebla* es el ámbito en el que tiene lugar el encuentro místico con Dios, como lo ejemplifica la experiencia de Moisés en la cumbre del Sinaí. Aunque dicho encuentro aconteció en la oscuridad de la *densa nube*, difícilmente podría afirmarse que quienes permanecieron

⁵⁵ *ignorantia docta supra se ipsum rapitur in caliginem et excessum, ut non solum cum sponsa dicat: In odorem unguentorum tuorum curremus, verum etiam cum Propheta psallat: Et nox illuminatio mea, in deliciis meis*.

⁵⁶ Buenaventura, *Collationes in Hexaëmeron*, coll. II, n. 32 (V, 342): “Dicitur *tenebra*, quia intellectus non capit; et tamen anima summe illustratur”.

⁵⁶ Lorenzo Chiarinelli, “Entriamo nella nube: interroga non la luce, ma il fuoco che brucia”, *Doctor Seraphicus* 46 (1999): 5-11, 7: “l'amore fa nascere la conoscenza dalla tenebra dell'intelletto”.

⁵⁷ Buenaventura, *Commentaria in tertium librum Sententiarum* d. 35, q. 1, ad 5 (III, 775).

al pie de la montaña, alejados de aquella tiniebla, participaran de la luz divina más de lo que lo hizo Moisés.

Si bien ambos autores comparten esta concepción de la *tiniebla*, difieren en su comprensión del itinerario que conduce a ella. Mientras que para Dionisio se asciende dejando atrás todas las luces del conocimiento, para Buenaventura, en cambio, se asciende a través de ellas. Para el primero el camino es el abandono de las luces, mientras que para el segundo las luces son el camino. Ahora bien, para los dos el final del camino es la entrada en la *tiniebla*, y la *unión* en lo desconocido con el Dios inefable, donde el alma, aparentemente a oscuras, es en realidad iluminada en el grado más alto.

Blanca Bistué
bbistue@unav.es

Fecha de recepción: 03/04/2025

Fecha de aceptación: 20/05/2025