

Captar lo sensible estéticamente: solución bonaventuriana al reto aristotélico¹

MANUEL LÁZARO PULIDO

Resumen: La llegada del *Corpus aristotelicum* al mundo occidental suscitó numerosas reacciones, tantas como eran las sensibilidades receptoras. San Buenaventura no es ajeno al pensamiento del Estagirita, y junto a las fuentes patristicas y bíblicas, los argumentos filosóficos formarán parte en la solución de los problemas. Y si todo el edificio filosófico se vio tocado por la filosofía griega de Aristóteles, y en todo se necesitaba una respuesta, más aún aconteció con el mundo de lo sensible, sobre todo, en los pensadores de la llamada Escuela franciscana, que de una u otra manera manejaron este tema con delicada pericia, toda vez, que el espíritu franciscano reverenciaba la «Hermana naturaleza» y lo sensible como manifestación del Amor de Dios. En especial, nos fijamos en san Buenaventura, y en su esfuerzo por realizar una respuesta original desde las fuentes escolásticas al pensamiento nuevo de la filosofía de la naturaleza aristotélica en el espíritu de Asís. Creemos que es posible realizar una lectura de la epistemología y antropología de la captación de lo sensible en san Buenaventura desde una metafísica-estética de la naturaleza, como alternativa a la filosofía de la naturaleza de corte aristotélico.

Palabras claves: San Buenaventura – Aristotelismo medieval - Sensibilidad

Abstract: The arrival of the *Corpus aristotelicum* to the western world raised numerous reactions. St. Bonaventure is not unaware to the thought of Stageirite. For that reason the philosophical arguments will be part in the solution of the problems, without forgetting the Patristic and Biblical sources. All the philosophical building was influenced by Aristotle's Greek philosophy, and all the topics demanded an answer, also the world of the sensitive thing. The thinkers of the call Franciscan School respond-

1 Estudio resultado de la investigación desarrollada en el Gabinete de Filosofía Medieval del Instituto de Filosofía de la Faculdade de Letras de la Universidade do Porto (IFUP) en el proyecto de Investigación: PTDC/FIL-FIL/109889/2009. *A Filosofia Escolástica Ibérica nas encruzilhadas da razão ocidental: A recepção de Aristóteles e a transição para a modernidade (FEIARC) – Iberian Scholastic Philosophy at the Crossroads of Western Reason: The Reception of Aristotle and the Transition to Modernity (ISPCWR)*.

ed to this topic in a special way. It was a very dear and studied topic by the Franciscans. The Franciscan spirit revered the «Sister nature» and the sensitive thing as manifestation of the Love of God. We study to St. Bonaventure and their effort to carry out an original answer to the new thought of the philosophy of the Aristotelian nature in the spirit of Assisi, from the scholastic sources. We think that it is possible to carry out a reading of the epistemology and anthropology of the reception of the sensitive thing in St. Bonaventure, from a metaphysics-aesthetics of the nature, as alternative to the philosophy of the Aristotelian nature.

Key words: St. Bonaventure – Medieval Aristotelism - Sensitivity

1. El espíritu de Asís como inspirador del espíritu humano

Prescindiendo de realizar aquí una valoración exacta y precisa de lo que ha significado la fidelidad de lectura de la Escuela Franciscana del aristotelismo, y en ella del aristotelismo bonaventuriano, sí que podemos afirmar de modo general que los maestros franciscanos utilizaron a Aristóteles de una forma libre, es decir, no tuvieron ningún reparo en transformarlo y apropiarlo a los esquemas de los que se sentían deudores y más identificados, filosófica y teológicamente: el pensamiento de corte neoplatónico derivado de la filosofía de san Agustín, la teología simbólica y mística de las Escuelas monásticas, y todo, subordinado al criterio de la Escritura. Pero esta óptica interpretativa no está puesta al servicio de una línea doctrinal férrea, una escuela sistemática, sino que de lo que se trata especialmente es de asumir una forma de vida, que determina una *forma mentis*: el franciscanismo. Como afirma Francisco Martínez Fresneda, «el punto de mira es Francisco de Asís y la comunidad que nació de su experiencia de Jesucristo y éste crucificado».²

En lo que respecta a la captación de lo sensible por parte del

2 F. MARTÍNEZ, «Textos y contextos de la teología franciscana», en J. A. MERINO y F. MARTÍNEZ, *Manual de Teología franciscana*, BAC, Madrid, 2003; p. 21. Sobre la significación de una «Teología franciscana», cf. P. ZANHER, «Was ist eine franziskanische Theologie? Fragmente einer Antwort im Anschluss an Bonaventura», en: *Wissenschaft und Weisheit* 62 (1999); pp. 217-226.

hombre, que es el tema que ahora nos convoca, estas circunstancias son especialmente vividas en la Orden franciscana. En el trasfondo aparece la estructura antropológica que hace que la experiencia humana llame por su constitución a ser interpretada, y el hecho diferencial de los maestros franciscanos reside en el modo en el que esta necesidad natural y universal es vivida desde la contemplación como el modo propio del seguidor de Cristo en la forma de san Francisco. Se pretende renovar y profundizar la tradición medieval que ve en la naturaleza un libro a descifrar: el *Liber naturae*. Contemplar ese libro supone una racionalidad, un modo hermenéutico, pero nos exige una reflexión metafísica y se explica desde la mirada estética y la penetración no sólo epistemológica en los asuntos de la realidad, sino en la experiencia mística. No se trata de una experiencia vital-existencial, sino de una mística que tiene en cuenta la herramienta de la razón, o mejor, del entendimiento y las potencias humanas en su diversidad de racionalidades o usos de razón.

En este sentido algunos estudiosos han caracterizado el pensamiento franciscano, especialmente en algunos autores y obras como el *Itinerarium mentis in Deum* de san Buenaventura, como una «mística racional».³ Este modo de hacer bonaventuriano refleja la propuesta franciscana alternativa (no excluyente) a un acercamiento lógico-ontológico a la naturaleza como única forma de contemplación de la misma y captación de lo sensible. No se trata de anular las evidencias de un estudio analítico de la captación de la naturaleza, sino de dotar lecturas complementarias que sean capaces de penetrar su misterio íntimo. En cierta manera la naturaleza así considerada no se reduce a un mero objeto pasivo, sino que obtiene un reconocimiento activo en el proceso de conocer, toda vez que atrae hacia sí a los sentidos del hombre y a la misma inteligencia. La naturaleza no es un objeto neutro que hemos de observar sensiblemente, sino es una realidad dotada de sentido que pide que la identifiquemos más allá de sus formas. En cierto modo

3 Cf. A. GEMELLI, *Il francescanesimo*, Vita e pensiero, Milano, 1969; O. TODISCO, *Lo stupore della ragione. Il pensare francescano e la filosofia moderna*, Messaggero, Padova, 2003.

configura nuestra alma o se configura con ella. El mundo preñado de sentido no es el mundo de los objetos esenciales, es otra cosa: el mundo no sólo es *quidditas*, sino es, sobre todo, *significatio*: el mundo es contemplado como estructura metafísica y significativa.⁴ No es únicamente cuestión de contemplar físicamente el mundo, sino de captar desde la interpretación su sentido metafísico.⁵ Como hemos afirmado ya en otros lugares, en la experiencia franciscana de san Buenaventura: «El cosmos no es primordialmente objeto de ciencia, sino de contemplación religiosa y estética. No es cuestión de realidades, sino de prioridades».⁶ He aquí el hilo conductor del pensamiento bonaventuriano y quizás también de la previsión del Seráfico frente a otras formas de interpretación de la realidad: es natural al ser humano –es una exigencia de nuestra forma de ser como hombres– intentar y querer interpretar los hechos, pero a tal fin no sirve cualquier medio, pues no todos pueden hacerlo por sus propios límites racionales.

El eco franciscano se deja sentir en esta cosmovisión y parece indicar que si alguna vez se dijo (por parte de los espirituales) que París había matado el espíritu de Asís (*Parisius Parisius, quare destruis Ordinem sancti Francisci*),⁷ más bien se deja sentir que París fue una oportunidad para profundizar el sentir franciscano y

4 Esta contemplación de la realidad cósmica constituye, en palabras de Restrepo, un verdadero “proceso de interiorización”, cf. J. RESTREPO, «La presencia de Dios en el mundo y en el hombre. Análisis del *Itinerarium*», en: *Franciscanum* 10 (1968); p. 172.

5 Como afirmara Francisco de Asís Chavero Blanco: «Para el pensador medieval el mundo aparece como una doble realidad; y de ahí que deba ser interpretado desde una clave física y metafísica. La primera mostrará la *quidditas* del mundo, la segunda, su *significatio*». F. CHAVERO, «Ser y significar. Aproximación al simbolismo bonaventuriano», en: *Thémata* 5 (1988); p. 52. Cf. G. LEINSLE, *Res et Signum. Das Verständnis zeichenhafter Wirklichkeit in der Theologie Bonaventuras*, Ferdinand Schöningh, Munich-Paderborn-Wein, 1976.

6 M. LÁZARO, *La creación en Buenaventura. Acercamiento filosófico a la metafísica expresiva del ser finito*, Fratri Editori di Quaracchi, Grottaferrata (Roma), 2005; p. 147.

7 *Chronica XXIV Generalium Ordinis Fratrum Minorum (1209- 1374), cum pluribus Appendicibus, inter quas excellit hucusque ineditus «Liber de Laudibus S. Francisci» fr. Bernardi de Bessa*, t. III, Grottaferrata, Quaracchi, 1897; p. 86.

que fue París, acogedora de las diferentes experiencias de la época, quien se enriqueció del espíritu de san Francisco.

2. La captación sensible del mundo: conocer por los sentidos

El hecho de que a san Buenaventura le inquietasen ciertas posiciones doctrinales y materiales de Aristóteles, no implica que no tuviera un gran respeto y cuidado por la determinación de la razón y el método discursivo en la labor teológica. San Buenaventura conoce la labor teológica, y sabe de los peligros que ciertas indicaciones sobre la ciencia teológica lleva a los jóvenes estudiantes a alejarse de las fuentes a favor de recursos racionales y metodologías dialécticas que les impulsan a olvidar la tradición recibida y lo que es peor (y peligroso) la Escritura como punto de partida de la labor teológica. Por eso ofrece una racionalidad enriquecida como hermenéutica de la misma.⁸

Este empeño que recorre el quehacer del Seráfico como profesor, y también en cierta manera como General de la Orden –sobre todo cuando tiene que hacer frente a ciertas tendencias dentro de la Orden que pueden ser extremas, bien por el gusto a la mística espiritual, bien a la admiración exagerada por la ciencia– no implica un desconocimiento ni abandono del quehacer racional, al contrario. De hecho, san Anselmo es un autor muy querido para él, citado y utilizado; y el santo benedictino, sin duda, en una posición que algunos califican de intermedia entre Lanfranco y Berengario de Tours, realiza una «sustancial identidad entre razón y método dialéctico»,⁹ en el que no pasa de alto la preeminencia de la fe.

8 «Et quia haec doctrina tam in scriptis Sanctorum quam etiam doctorum sic diffuse tradita est, ut ab accedentibus ad Scripturam sacram audiendam non possit per longa tempora videri nec audiri –propter quod etiam novi theologi frequenter ipsam Scripturam sacram exhorrent tanquam silvam opacam– rogatus a sociis, ut de pauperula scientola nostra aliquid breve in summa dicerem de veritate theologiae, eorumque precibus devictus, assensi breviliquium quoddam facere, in quo summatim non omnia, sed aliqua magis opportuna ad tñendum breviter tangerentur, addens simul cum hoc rationem aliquam ad intelligendum, secundum quod accurrebat pro tempore». San Buenaventura, *Breviloquium*, prol. §6, n. 5.

9 C. MARTELLO, *La dottrina dei teologi. Ragione e dialettica nei secoli XI-XII*,

Siendo san Anselmo afecto para san Buenaventura, no es menos cierto que el franciscano está alerta de las posiciones que se pueden derivar de una exageración del papel de la razón, pues antes incluso de la llegada del conjunto de obras de Aristóteles ya se habían suscitado problemas con el método dialéctico con la intervención de Pedro Abelardo, quien renovando el método teológico desde una lectura y reinterpretación de la lógica aristotélica de Boecio, convertía la teología en una propia ciencia filosófica.¹⁰ Esto había puesto en guardia a más de una mente de su época y ello se mantiene en el siglo XIII.

Este conjunto de circunstancias afecta al modo en el que san Buenaventura explica la captación de lo sensible. El franciscano realiza una caracterización filosófica de la percepción sensible en dos tiempos. En un primer momento, que vemos a continuación, atiende a las exigencias fenomenológicas del aristotelismo, pero moviéndose en el terreno de la tradición que le es grata: la agustiniana. En un segundo momento, ante la insuficiencia de este análisis, propone otra clave de lectura y captación del mundo sensible en aras de una mayor comprensión del sentido del mundo.

En el *Libro II del Comentario a las Sentencias* cuestionándose sobre la constitución humana y su naturaleza, a partir de la figura del primer hombre, afirma el Seráfico que el conocimiento natural de las cosas y su percepción sensible nacen del hecho incontestable de nuestra naturaleza corporal y material, que hace que la búsqueda de la Sabiduría divina pase por diversos órdenes.¹¹ El hombre la busca en sí, pero también a partir de la creatura inferior, la creatura (casi-)igual, y el fin de Dios. San Buenaventura reconoce una multiplicidad gradual en la consecución de la sabiduría, de la comprensión de la verdad. Es en esta descripción donde nos habla del conocimiento sensitivo de la naturaleza.

El maestro franciscano reconoce que en nosotros mismos, en nuestras capacidades, tenemos el primer escalón de conocimiento.

CUECM, Catania, 2005; p. 67 (traducción mía).

10 *Ibid.*, 182 (traducción mía).

11 San Buenaventura, *Commentaria in quatuor libros sententiarum*, II, dist. 17, a. 2, q. 1 concl.

Y ello no lo reduce a la capacidad intelectual, sino que admite el concurso de la facultad natural del conocimiento sensitivo. El conocimiento sensitivo conoce los objetos de forma diversa, ya que la percepción de la realidad natural utiliza diversos órganos y diversos sentidos. En el proceso cognoscitivo la sensación presenta el objeto sentido de forma multiforme. El hombre, en su conocimiento sensitivo, percibe la materia en su constitución elemental y corruptible. Resulta revelador al menos señalar que los argumentos contrarios están todos tomados de reflexiones a partir de afirmaciones de Aristóteles de los libros II y III de *Sobre el alma* y del libro I de *Sobre el cielo y el mundo*. Con ello podemos comprobar que san Buenaventura recela de las consecuencias que se pueden extraer de las tesis defendidas en el *Corpus aristotelicum*.¹² Pero esto no implica que para el Seráfico, la interpretación aristotélica del alma no sea digna de consideración, al contrario, le proporciona un esquema que libera al hombre de las limitaciones de la división tripartita del alma platónica. De hecho utiliza la definición del alma del libro II del *De Anima*, señalando que la forma del cuerpo, es *perfectio corporis nati vivificari vita rationali*.¹³ Aristóteles es una herramienta, en este caso, que usa san Buenaventura para desechar la concepción reduccionista del alma platónica en la que el cuerpo es la cárcel del alma, para entenderla como la forma del cuerpo, por la que el hombre es capaz de vivir, sentir, pensar y moverse. Se trata, pues de equilibrar las conclusiones que se van extrayendo: el alma tiene prioridad sobre el cuerpo, pero el hombre es cuerpo y alma. El alma no está en el cuerpo inmóvil y «maniatada» por el cuerpo, sino que es capaz de sentir, actuar, razonar... Y esto implica que “sentir” es una acción propia del alma en un cuerpo que le es propio y que actúa comúnmente en su paso por el mundo. San Buenaventura concede a Aristóteles la claridad en su descripción de la naturaleza en el proceso natural, pero previene (*sed contra*) de los excesos y abusos que se extraen de sus afirmaciones, sobre todo cuando se utilizan como argumentos sin contrapeso con otras interpretaciones del mundo.

12 Cf. *Ibid.*, dist. 17, a. 2, q. 1, contra 1-4.

13 San Buenaventura, *Commentaria in quatuor libros sententiarum*, I, d. 2, p. 2, a. 2, q. 3 concl. ad opp. 3. Cf. Aristóteles, *De anima* II, 413b11.

Para el Seráfico «sentir» es un primer paso en el proceso del caminar humano hacia la sabiduría, y la inducción, a partir de las cosas sensibles, es un buen principio para caminar adecuadamente. Como acabamos de ver, ya en la obra escolar que comenta las *Sentencias*, la condición humana reclama que para que la inteligencia y la voluntad se puedan activar es necesaria la cooperación de la sensibilidad. Conocer por la sensibilidad es un primer paso imprescindible para otro superior que es el entender, propio del alma racional. Efectivamente, el hombre es uno por esencia en cuanto que es alma vegetativa, sensible y racional, o lo que es lo mismo, «la unión del alma y el cuerpo constituyen un tercero, que es uno por esencia, que recibe su propia operación en virtud de que es uno. Y esta operación no es tanto vivir, sentir o moverse, cuanto razonar y entender».¹⁴ El alma depende en el hombre de su naturaleza corporal, primero para sentir, después para entender: «el alma siente por el cuerpo, y no entiende por el cuerpo».¹⁵ San Buenaventura acepta la recepción sensible de la especie, como paso previo a la virtud intelectual de entender, acción que compete al entendimiento posible y agente. Es decir, comenzamos por lo sensible, pero el conocimiento de la realidad y su entendimiento no se agota en la mirada sensitiva, ni en la percepción sensitiva del mundo. Recordamos lo dicho en otros lugares al respecto:

«San Buenaventura no duda de la visión biologicista de la distinción aristotélica y la utiliza sin más. Efectivamente, el alma en cuanto vegetativa, sensitiva y racional está en el ser humano y comunica al cuerpo sus operaciones. Ahora bien, lo que el Seráfico no admite es la visión solo biológica del alma y la asimilación de la división tripartita del alma. El ejercicio intelectual, así, no depende del cuerpo. Podemos decir, dice san Buenaventura, que vemos con los ojos. Pero lo que se puede decir de una operación sensitiva no lo podemos decir de otra

14 «Et huius ratio est unio animae et corporis ad unius tertii constitutionem, quod est unum per essentiam, et cui debetur propria operatio, secundum quod est unum. Haec autem operatio non est vivere tantum nec sentire sive movere, sed ratiocinari et intelligere». San Buenaventura, *Commentaria in quatuor libros sententiarum*, II, dist. 25, a. un. q. 6, concl.

15 «Dicitur autem anima sentire per corpus, et non intelligere per corpus». *Ibid.*

intelectiva. No podemos entender por el cuerpo». ¹⁶

Aristóteles, y en concreto el *De Anima*, ofrece a san Buenaventura, al menos de forma más recurrente en el joven Buenaventura, una oportunidad de dignificar el cuerpo desde la filosofía natural, así como apoyar el proceso cognoscitivo desde las creaturas, pero siempre que sea matizado desde los presupuestos de la metafísica platónica (agustinista y dionisiana), de modo que este dinamismo anímico y la valoración de lo sensible no olviden los límites propios del quehacer humano. Dicho de otro modo, todo conocimiento, por muy activas que sean las facultades humanas, viene impulsado por una fuerza que le es previa. Cualquier proceso cognoscible, más allá de cualquier explicación biológica, o análisis antropológico, tiene su fundamento en una correcta interpretación de las realidades y ello exige la luz divina: todo está ordenado así al fin de Dios.

En *De septem donis Spiritus Sanctis*, san Buenaventura realiza un análisis del conocimiento a partir de la naturaleza y la experiencia donde se puede ver el ángulo desde el que analiza la percepción sensible. El entendimiento sobre las realidades adquiridas por las consideraciones científicas (*scientialium*) tiene su base en el dictamen de la naturaleza (*lumine interiori*), el dictamen de la experiencia (*lumine exterior*), y de la ilustración de la luz eterna (*lumine superiori*). Aquí aparece tanto el lugar propio de la ciencia (los primeros principios del alma), como su límite (los datos de la experiencia) y su remedio (la iluminación divina).

En el texto aparece la fuerza racional del alma en primer lugar, antes del dato exterior, cosa que ni en el *Itinerarium*, ni en el *De reductione artium ad theologiam* ¹⁷ sucede, pues en esos textos aparece la aprehensión de las formas naturales como la segunda iluminación. El motivo del cambio de orientación puede ser el carácter de la obra con una intención claramente antiaverroísta y en el que se

16 M. LÁZARO, «“(Alma) Ámate a ti misma”, más allá del impulso socrático. Apuntes sobre el voluntarismo bonaventuriano», en: *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 24 (2007); pp. 106-107. Cf. San Buenaventura, *Comentaria in quatuor libros sententiarum*, II, d. 25, p. 2, a. un., q. 6 concl.

17 San Buenaventura, *De reductione artium ad theologiam*, n. 3.

quiere precisar cuál tiene que ser el quehacer de la ciencia teológica. En concreto en la colación VIII, Buenaventura quiere mostrar el error de los lectores de Aristóteles al no saber interpretar con precisión los límites de una filosofía que no repare en el don divino. Por eso parte de Aristóteles, pero introduce elementos del agustinismo –eso no es novedoso– en una presentación donde se subraya especialmente el don de la captación del alma de los principios. Se trata de reforzar el carácter racional del entendimiento para fortalecerlo desde la luz divina. De ahí que expone el entendimiento de la ciencia, y, de alguna forma, sitúa la naturaleza humana –la experiencia del alma– como paso necesario en el conocimiento científico de las cosas según la metodología de la filosofía de la naturaleza aristotélica, en el sentido de la captación de los primeros principios y axiomas de la ciencia: «Según el Filósofo, “conocemos los principios en cuanto conocemos los términos”. Pues cuando conozco qué es todo y qué es parte sé al instante que “el todo es mayor que su parte”»¹⁸. Y tras la captación de los primeros principios –siguiendo a Aristóteles–, la experiencia nos informa y presenta el material que el entendimiento utilizará (cita san Buenaventura la *Metafísica* de Aristóteles).¹⁹ Aquí san Buenaventura conjuga el mecanismo de los sentidos aristotélico del que hemos hablado (la captación de los sentidos de la especie) con el mecanismo perceptivo agustiniano en el que el mismo acto de percepción sensible supone un juicio. Y en este momento del discurso, se ayuda del iluminismo agustiniano para realizar una conjunción (que realiza en toda su obra) con el mecanismo aristotélico de percepción de la naturaleza con el fin de introducir el factor de la gracia divina como el *a priori* constitutivo de todo conocimiento: «Y por buena potencia natural de juzgar que tenga el hombre y tenga, además de esto, frecuencia de experiencia, no bastan sino se da ilustración por divina influencia».²⁰ En

18 San Buenaventura, *Collationes de septem donis Spiritus sancti*, col. 8, n. 13.

19 «Philosophus: «Ex multis sensibus fit una memoria; ex multis memoriis fit una experientia; ex multis experientiis fit unum universale, quod est principium artis et scientiae». *Ibid.*, col. 8, n. 14.

20 «Et quantumcumque homo habear naturale iudicatorium bonum et cum hoc frequentiam experientiae, non sufficiunt, nisi sit illustratio per divinam influentiam». *Ibid.*, col. 8, n. 15.

esta obra ya se opera un recelo mayor que en el *Comentario a las Sentencias* al hecho de percibir, y se insiste en la inclusión de una percepción no neutra de la realidad.

San Buenaventura, en *De Donis*, retiene en su memoria toda su experiencia anterior, pondera los hallazgos biológicos y antropológicos que suponen las teorías aristotélicas y los utiliza para liberar el cuerpo de la lecturas reduccionistas que gustaban al platonismo, pero siempre desde la consideración del límite de una aproximación exclusivamente racional que haga olvidar que el conocimiento siempre es penetración en el Misterio, es decir, Sabiduría. En esta explicación filosófica conjuga los elementos procesuales del conocimiento peripatético, dotándolo de la impronta epistemológica platónico-agustiniana:

«Los sentidos exteriores –sintetiza Manuel Barbosa Da Costa Freitas– reciben los datos sensibles; el sentido interior (sentido común, imaginación, estimativa, memoria) los sintetiza y los juzga. Desde ese momento podemos comprobar que la abstracción aristotélica, en la medida en que considera que las formas de las cosas se encuentran en las propias cosas, se conjuga en Buenaventura con la iluminación agustiniana: las relaciones entre las cosas, la objetividad y la verdad vienen de la iluminación del Verbo».²¹

Pero no basta conocer por los sentidos iluminados por la luz, ni es suficiente la luz cognoscitiva que nos previene de los errores de realizar una filosofía que sea capaz de reconocer los límites de la razón y evite llegar a afirmar cosas tan erróneas como la eternidad del mundo o la imposibilidad de la razón. La luz que ilumina la inteligencia se introduce, a su vez, de otra forma en el alma, y nos ayuda a realizar una lectura del mundo, a buscar su sentido, a introducirnos, aunque sea imperfectamente, en el Misterio. Y para ello conocer por los sentidos, tal y como hemos visto, no es suficiente, ni dicha explicación basta si queremos alcanzar la sabiduría, y es aquí donde la creatura se muestra en otra dimensión. Su ser, vano e insuficiente, puede revelar a aquél que lo sustenta y lo ha creado.

21 M.B.D.C. FREITAS, «Teoría del conocimiento», en: J. A. MERINO y F. MARTÍNEZ, *Manual de Teología...*, 49.

La percepción del mundo (de su especie) se transforma en lectura e interpretación. San Buenaventura buscará un mundo que no sólo colme la curiosidad humana («maldita curiosidad en todo esto tiene su parte de culpa», afirmará el maestro franciscano),²² sino que haga plena su existencia referenciándolo a su Creador. Percibir el mundo desde la filosofía natural, aunque está esté rectificada por el iluminismo, dificulta remontar la inmanencia mundana más allá de consideraciones lógico-metafísicas. Es necesario ir más allá, lo exige la sabiduría cristiana; es necesario hacer ver, desde el mundo, la trascendencia de Dios, y ello se inicia en los sentidos, pero desde otra interpretación de los mismos.

3. La captación sensible del mundo: comprender desde los sentidos

Presentar de otra forma el mundo, percibirlo de forma diferente, que no incompatible a la de la filosofía natural y la antropología vinculada a dicha explicación de modo coherente, era un reto que san Buenaventura asume con las armas de la teología medieval y la *forma mentis* franciscana.

San Buenaventura presenta otro modo alternativo y más pleno de captación de lo sensible, toda vez que alcanzar la verdad de las cosas no queda reducido a la exigencia de la adecuación del entendimiento a la realidad. La verdad, incluso siguiendo a san Anselmo, siempre está mediada por la doctrina ejemplarista y la teología de la imagen. Aunque en el discurrir de su vida y en el desarrollo de su pensamiento la teología de la imagen vaya evolucionando a la de un entendimiento de Dios,²³ ello no implica una mirada que admita sólo la explicación racional. Entender es algo más que razonar, o que utilizar la razón discursiva. Y, en este sentido, lo que realiza el Seráfico no es sino reactualizar, desde el franciscanismo la mentalidad del mundo medieval. La renovación,

22 «... et maledicita curiositas in iis omnibus suae partis culpam habet». Texto que aparece en la edición de F. DELORME: San Buenaventura, *Collationes in Hexäemeron*, ed. Ferdinandus Delorme, Quaracchi, 1934; 84

23 Cf. C. BÉRUBÉ, *De la philosophie a la sagesse chez saint Bonaventure et Roger Bacon*, Istituto Storico dei Cappuccini, Roma, 1979.

no obstante, es intensa porque le dota de una impronta y un dinamismo desconocidos, toda vez que mira con ojos franciscanos los retos del nuevo pensar aristotélico.

Frente a una explicación epistemológica de la percepción de lo sensible, en la que el método racional-dialéctico y la aproximación de la filosofía natural presentan una evidencia realmente interesante, en un modelo de pensamiento propio de una mentalidad que poco a poco está transformándose, la verdad es que la mentalidad reinante, la que dominó la Edad Media, era otra distinta. Y es que, como con rotundidad afirma M. -D. Chenu: «En toda su cultura, la Edad Media es la edad del símbolo, tanto y más que la de la dialéctica».²⁴ Y esta circunstancia se hace presente en las tensiones existentes a la hora de recibir la impronta aristotélica.

El *Itinerarium mentis in Deum* es, sin duda, la obra donde muestra de forma más sistemática está innovación bonaventuriana. Este opúsculo bonaventuriano implica muchas lecturas: filosóficas, teológicas, místicas, espirituales... es, pues, un texto de gran riqueza terminológica, de estilos heterogéneos. Este texto nos permite acercarnos a la riqueza de planos que queremos sugerir aquí, en el modo en el que san Buenaventura complementa su modo de captar sensiblemente el mundo y en el que el fin no sólo es aprehender el mundo, sino comprenderlo. También se observa que la ciencia no es el fin pretendido, sino la sabiduría (la *curiositas* - afirma Martínez Fresneda- es sustituida por la *studiositas*).²⁵ No obstante, entre todos los temas y abordajes, la aproximación hacia Dios siempre lleva consigo un camino epistemológico que en el *Itinerarium* se hace palpable, pero ¿sirve en esta obra la aproximación anterior? Dentro del recorrido hacia Dios la mirada al ser creado aparece en primer lugar. Los objetos de la realidad los podemos situar fuera (*extra nos*) o dentro de nosotros (*intra nos*): de modo que adquieran formas diferentes en tanto que vestigios -las realidades del mundo-, o imágenes -el alma humana-:

«...somos iluminados para conocer los grados de la divina

24 M. -D. CHENU, *La théologie au douzième siècle*, J. Vrin, Paris, 1954; p. 161 (traducción mía).

25 F. MARTÍNEZ, *Textos y contextos...*, 21.

subida. Porque, según el estado de nuestra naturaleza, como todo el conjunto de las criaturas sea escala para subir a Dios, y entre las criaturas unas sean vestigio, otras imagen, unas corporales otras espirituales, unas temporales, otras eviternas, y, por lo mismo, unas que están fuera de nosotros y otras que se hallan dentro de nosotros, para llegar a considerar el primer Principio, que es espiritualísimo y eterno y superior a nosotros, es necesario pasar por el vestigio, que es corporal y temporal y exterior a nosotros, —esto es ser conducido por la senda de Dios—; es necesario entrar en nuestra alma, que es imagen eviterna de Dios, espiritual e interior a nosotros —y esto es entrar en la verdad de Dios—; es necesario, por fin, trascender al eterno espiritualísimo y superior a nosotros, mirando al primer Principio, y esto es alegrarse en el conocimiento de Dios y en la reverencia de la majestad». ²⁶

Andrea Colli hace una aseveración, en un trabajo en la que intenta explicar la relación entre filosofía y teología en el opúsculo, que tangencialmente sitúa el punto de partida del criterio filosófico fundamental en la adopción de cualquier conocimiento realizado por el hombre y cualquier afirmación que este realice, es el criterio de la iluminación: «en el análisis de la veracidad de una proposición o de una argumentación, el parámetro decisivo es la Verdad inmutable que ilumina el conocimiento humano». ²⁷ Sin embar-

26 «...iluminatur ad cognoscendum divinae ascensionis gradus. Cum enim secundum statum conditionis nostrae ipsa rerum universitas sit scala ad ascendendum in Deum; et in rebus quaedam sint vestigium, quaedam imago, quaedam corporalia, quaedam spiritualia, quaedam temporalia, quaedam aeviterna, ac per hoc quaedam extra nos, quaedam intra nos: 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 aeviterna, spiritualis et intra nos, et hoc est ingredi in veritate Dei; oportet, nos transcendere ad aeternum, spiritualissimum, et supra nos, aspiciendo ad primum principium, et hoc est laetari in Dei notitia et reverentia maiestatis» (San Buenaventura, *Itinerarium mentis in Deum*, c. 1, n. 2).

27 A. COLLI, «*Theologia ancilla philosophiae*. Una lettura dell'*Itinerarium*», en: *Doctor Virtualis* 5 (2006); p. 15 (traducción mía).

go, esta afirmación es insuficiente, pues resulta de una apreciación epistemológica que nace de un esquema metafísico que ha de ser completado. Efectivamente, el autor se fija en la referencia «*per*», en este caso «*per imaginem*», pero a esta hay que añadirle otra: «*in*». Es decir, el conocimiento progresivo y gradual deviene de una presencia anterior que nos lleva a que los seres no son tanto aprehendidos y captados como leídos en su ser expresión, realidad que le es propia a la presencia divina inherente a ellas. Es aquí donde puede entenderse la afirmación de A. Colli cuando escribe que «La corporeidad, la estética del nivel vestigial es apoyada, sustentada por una base propedéutica de teología por la que resulta completamente natural que sea el libro de la Sabiduría, por ejemplo, quien funde el criterio de proporcionalidad».²⁸ La presencia previa, ontológica y teológica, sustenta la captación del mundo sensible, que ya no aparece al hombre solo como un sentir y un percibir del alma, sino como una contemplación estética y sacramental, y en el que el conocimiento de la naturaleza se vuelve penetración de la misma, lectura de su significación.

La división bipartita *per/in* que aparece en el *Itinerarium* de forma paradigmática, implica, relativo a lo que nosotros estamos ahora viendo, la expresión de un doble discurso bonaventuriano. Doble discurso que no supone incompatibilidad, sino complementariedad. Se trata de un «Itinerario de la mente hacia Dios», un camino de conocimiento de la realidad última (*per*) y penetración del Misterio de su ser (*in*). Dos caminos paralelos y complementarios que recogen lo mejor de las tradiciones antiguas y nuevas de la filosofía y la teología, dos modos de ascender en los grados de conocimiento de la última realidad y un intento de integración y superación del agustinismo clásico a través de otras fuentes neoplatónicas, de modo que se perfeccione una teología de la imagen y un discurso racional en aras del conocimiento profundo de Dios que deviene por la experiencia íntima con él. En este discurrir, nos encontramos con un camino *per* (*vestigia, suam imaginem, eius nomen primum, quod est esse*), que penetra el ser sensible, el alma humana y la realidad divina, desde la perspectiva del conocimiento

28 A. COLLI, *Theologia ancilla philosophiae...*, 20.

como significación e imagen del ser. El otro camino de elevación, a partir del *in* (*vestigis, sua imagine, eius nomine, quod est bonum*), supone siempre una mirada más íntima, interior y en cierto modo superior: penetración en el interior del significado que me lleva al signo y el bien. Si existen seis grados de contemplación, de conocimiento iluminado por la sabiduría de lo alto,²⁹ estos se elevan por la fuente en la cual especulamos de modo que podemos tener co-intuición de él: *extra nos* (vestigios), *intra nos* (imagen) y *supra nos* (similitud), pero en este remontar siempre se encuentra en primer lugar el conocimiento *per* que el *in*,³⁰ lo que significa que es inferior, toda vez que la meta se halla en último lugar. En el especular «*per*» del *Itinerarium*, aparecen, vinculados a la lógica del *esse*, los recursos propios del razonamiento dialéctico: al hablar de la sensibilidad se utilizan los sentidos para los vestigios, en la operación de la conciencia la razón para el alma, en el uso de la mente, el intelecto que nos muestra el ser. En el contemplar «*in*» utilizamos el camino de la imaginación como modo de penetrar la sensibilidad, el entendimiento en la conciencia para inquirir en el alma, y, por fin, traspasamos la puerta de la facultad intelectual por medio de la sín-déresis donde el alma utiliza el sentido del bien. San Buenaventura, no inutiliza el primer camino, el racional (teología de la imagen), el propio de la ciencia teológica, sino que lo complementa a partir de la mirada de la sabiduría cristiana (por eso veremos en el especular «en los vestigios» el tratamiento de la percepción como primer paso para su contemplación interna). Henry Duméry señala cómo el segundo itinerario, condiciona al primero, de modo que es la presencia de Dios la que permite el conocimiento.³¹

29 «... tamquam etiam sex alis Cherub, quibus mens veri contemplativi plena illustratione supernae sapientiae valeat sursum agi». San Buenaventura, *Itinerarium mentis in Deum*, c. 7, n. 1.

30 *Ibid.*

31 «La démarche *per* est ascendante; elle va du signe au signifié. La démarche *in* est descendante; elle revient du signifié au signe. La première part du vestige et de l'image de Dieu pour découvrir Dieu. La seconde, exploitant cette découverte, considère comment Dieu s'exprime dans son vestige ou son image. Dans un cas, on médite sur la remontée à Dieu; dans l'autre, on médite sur la présence de Dieu au sein de ses expressions. Les deux démarches se complè-

Este marco de referencia de la sabiduría que muestra la intención de la obra sitúa la novedad del Seráfico con respecto a la captación de lo sensible. En el *Itinerarium*, el primer grado (c.1) de conocimiento y elevación es por los vestigios. Utiliza san Buenaventura la teología de la imagen agustiniana, que nos sitúa en una perspectiva ejemplarista y de la teología de la imagen, una referencia a Dios. En el segundo grado (c.2) penetramos en la realidad de lo captado. Efectivamente, desde la certeza del ejemplarismo señalado anteriormente, podemos profundizar en su esencia, potencia y presencia.³² San Buenaventura inicia su análisis con el arsenal filosófico que ya hemos descrito anteriormente, utilizando a Aristóteles, pues, evidentemente, lo captado ha de ser realizado por los sentidos, ellas son «las puertas por las que los seres sensibles entran en el alma».³³ La especie recibida de la percepción es similitud, pero no supone una impresión común realizada por la facultad, no se trata de la captación de la forma, ni de la presencia por emanación de la materia, sino «una impresión compleja emitida sin cesar por los objetos sensibles –señala H. Duméry– y naturalmente acordada a la potencia receptiva de los sentidos. Es a la vez, un acto de recepción y un vehículo de significación: esto es lo que nos presenta la composición material y formal del cuerpo».³⁴ En este aspecto expone lo que más tarde repetirá en el *De Donis*: la impresión de la especie o similitud implica ya el acto del juicio.³⁵ Pero la presencia de la especie realizada por la operación del juicio inserta en el mismo acto de percepción no nos muestra tan solo una forma sensible abstracta, en el hecho de que se muestren en su sustancia (de las que había hablado en el número 2 del capítulo:

tent: la première précède chronologiquement la seconde (il faut monter pour redescendre): mais logiquement la seconde conditionne la première». San Buenaventura, *Itinéraire de l'esprit vers Dieu*, intr., trad. y not. H. DUMÉRY, J. Vrín, Paris, 1994; p. 31, nota 2.

32 San Buenaventura, *Itinerarium mentis in Deum*, c. 2, n. 1.

33 «Notandum igitur, quod iste mundus, qui dicitur macrocosmus, intrat ad animam nostram, quae dicitur minor mundus, per portas quinque sensuum». *Ibid.*, c. 2, n. 2; n. 3; n. 4.

34 San Buenaventura, *Itinéraire de l'esprit...*, 49, nota 1.

35 San Buenaventura, *Itinerarium mentis in Deum*, c. 2, n. 6.

generantia, generata y gubernantia), sino en su similitud.³⁶ Es en esta conjunción de aristotelismo y agustinismo, de la que ya hemos hablado, que estamos capacitados para dar un paso más, pues lo captado: «son vestigios, en los que podemos ver a Dios como un espejo».³⁷ La captación de lo sensible nos lleva a la causa, pues «la especie sensible se une al órgano corporal, para que nos lleve por esta unión al Padre que es nuestro principio fontal y objeto originario».³⁸ El objeto propio de la captación del mundo no reside en su propia constitución (objeto de la filosofía natural), sino que el objeto propio es Dios. Si toda ciencia para que sea tal tiene que contener una reflexión sobre la medida, una teoría que contabilice y resitúe lo conocido, la medida en san Buenaventura está en consonancia con el objeto que se quiere conocer: la medida, la regla para juzgar, es el modelo ejemplar, objeto último de la percepción de las cosas en cuanto vestigios.³⁹ La medida no se da en números geométricos-matemáticos, sino en los números estéticos, una reflexión que recoge del de *Vera Religione* y el libro VI de *Musicae* de san Agustín, y, asumiendo la concepción agustiniana de los números, con el que opera un salto desde la filosofía natural y la satisfacción del conocimiento, al placer de la contemplación estética, es decir, de la belleza que supone el orden y la proporción.⁴⁰ En este sentido el mundo captado no se presta sólo a ser conocido, sino a ser leído contemplativamente. El mundo es lugar de revelación de Dios. Ambas aproximaciones se complementan, las realidades materiales captadas por los sentidos son capaces de llevarnos (*in*) a cointuir a Dios y penetrar en el misterio, toda vez que son signos

36 *Ibid.*, c. 2, n. 4.

37 *Ibid.*, c. 2, n. 7.

38 «...sicut species corporali organo, individuo rationalis naturae, ut per illam unionem nos reduceret ad Patrem sicut ad fontale principium et obiectum».
Ibid.

39 *Ibid.*, c. 2, n. 9.

40 San Buenaventura asume el pensamiento de su época y la lectura de Boecio que el cita: «numerus est praecipuum in animo Conditoris exemplar». *Ibid.*, c. 2, n. 10. Boecio la realiza en el capítulo 2 del libro I del *De Insti. Arithmetica*. La proporción aparece en su belleza en cuanto que las cosas manifiestan su unidad y deleitan el alma.

(*per*) que nos llevan a su significado.

Mostrándose como signos que llaman a significarse, significan, a su vez, no sólo como referencias –*per*-signos–, sino, en su naturaleza, como similitud de la Eterna sabiduría (*Omnis creatura ex natura est illius aeternae sapientiae quaedam effigies et similitudo*),⁴¹ en fin, como signos sacramentales –*in*-símbolos– (*...quae tenet no solum rationem signi secundum nomen communde, verum etiam Sacramenti*).⁴²

En lo que respecta a la captación de lo sensible, en el recorrido expuesto por el *Itinerarium*, se pueden observar una gran riqueza de fuentes, pero unidas por un espíritu que hace que las palabras de sus antecesores retomen una renovada significación. Baste recordar como Hugo de San Víctor sostiene que son los signos visibles y las similitudes las que capacitan a la teología la comprensión de los conceptos metafísicos.⁴³ Hugo de San Víctor equilibra la perspectiva sgnica de san Agustín y la simbólica del Pseudo-Dionisio que recogerá san Buenaventura. La primera implica una operación psicológica en la que el signo nos lleva al significado; la segunda, sin embargo, lleva implícito el hecho de que la realidad se presenta como símbolo, y el mundo simbolizado como una teofanía divina. San Buenaventura tiene ante sí la síntesis desarrollada por Hugo de San Víctor para interpretar el mundo sensible que materializa el concepto de libro, concepto que es un *topos* de la literatura medieval⁴⁴ y en el que es, ciertamente, un testimonio de Dios creador;

41 San Buenaventura, *Itinerarium mentis in Deum*, c. 2, n. 12.

42 *Ibid.*

43 «Tali similitudine monstat theologia quomodo unum bonum multis se participandum praebet, ut unum sint in illo; qui unam trahunt similitudinem ex illo. Deinde prosequitur theologus, et ostendit, quod invisibiles gratiae operationes, et donorum invisibilium distributiones, non nisi visibilibus signis et similitudinibus possunt demonstrari aut intelligi; et quod omnis visibiles species, et sensibilis natura aliquam similitudinem teneat ad invisibilium demonstrationem» (Hugo de San Víctor, *Commentaria in Hierarchiam Coelestem S. Dionysii Areopagitae*, PL 175, 935D).

44 Cf. H. de LUBAC, *Exégèse Médiévale. Les quatre sens de l'Écriture*, vol.1, Aubier-Montaigne, Paris, 1959, p. 326; vol. 2,1, Aubier-Montaigne, Paris, 1961; pp. 189-199. Un comentario a esta obra en J. GREISH, «De la "lecture

pero lo es de acuerdo con el modo de presencia de Dios en cada uno de los seres.⁴⁵

De entre esas fuentes san Francisco es esencial. Hans Urs Von Balthasar lo ha explicado de una forma realmente rotunda y lúcida: «Su mundo [el de san Buenaventura] es franciscano, y franciscana es su teología pese a todas las piedras que ha utilizado para construirla, centrada en el misterio de la pobreza y de la humanidad, sobre el que edifica su catedral espiritual de gloria, como segunda Porciúncula, barroca sobre la modesta capilla primitiva».⁴⁶ Efectivamente, en el *Itinerarium mentis in Deum*, tras los seis grados de elevación a la contemplación –metafóricamente expresadas desde el principio por las seis alas del Serafín– el último capítulo es una evocación al Fundador para hacer notar que, clavado en la cruz por el Serafín, san Francisco es el ejemplar de la contemplación perfecta, el paradigma y cima de la mística. La importancia de la experiencia de san Francisco se corroboran en las últimas palabras: «Pasemos con Cristo Crucificado de este mundo al Padre, a fin de que, manifestándose a nosotros el Padre, digamos con Felipe “Esto basta”. Y digamos con San Pablo “Me basta tu gracia”».⁴⁷

No podemos aquí exponer en su profundidad toda la temática que sugiere la presencia del Fundador en san Buenaventura y en la consideración de la creatura, pero baste señalar la importancia que san Francisco da a las creaturas y como en el centro de esa observación está el Padre Creador. En el *Cántico de las criaturas* se puede observar una gradación ascendente desde las creaturas hacia Dios, Padre del mundo entero. La biografía de Celano ates-

infinie” à l’infini métaphysique. Enjeux métaphysiques de la doctrine du quadruple sens de l’Ecriture», en: *Etudes Philosophiques* (1995); pp. 167-191.

45 «Creatura mundi est quasi quidam liber, in quo relucet, repraesentatur el legitur Trinitas fabricatix secundum triplicem gradum expressionis, scilicet per modum vestigiij, imaginis et similitudinis». San Buenaventura, *Breviloquium*, p. 2, c. 12.

46 H. U. VON BALTHASAR, *Gloria. Una estética teológica. 2. Estilos eclesiásticos*, trad. José Luis Albizu, Ed. Encuentro, Madrid, 1986; p. 258.

47 «transeamus cum Christo crucifixo ex hoc mundo ad Patrem, ut, ostenso nobis Patre, dicamus cum Philippo: Sufficit nobis; audiamus cum Paulo: Sufficit tibi gratia mea». San Buenaventura, *Itinerarium mentis in Deum*, c. 7, n. 6.

tigua la importancia de este texto literario, más allá de la autoría de san Francisco,⁴⁸ y se puede observar como hasta el momento de su muerte san Francisco ve en las creaturas la manifestación de Dios,⁴⁹ no es de extrañar que se pueda reflejar su influencia en la obra en el *Itinerarium*.⁵⁰ San Francisco es un imitador de Cristo, y en la *Legenda Maior* el Seráfico nos muestra al santo de Asís como un observador de las creaturas, para quien son un lugar de encuentro con Dios; más aún todos los seres naturales se rinden a sus pies, están a su disposición: «la máquina entera del mundo estaba puesta al servicio de los sentidos santificados de ese varón santo».⁵¹ Las creaturas puestas al servicio del hombre como señal no del conocimiento sino de la purificación. San Buenaventura muestra otra profundidad simbólica de los seres naturales, la de estar al servicio del camino espiritual, en este caso: «la razón por la que Francisco obtiene el servicio de la “máquina del mundo” es precisamente porque ha alcanzado la purificación de sus sentidos gracias a la austeridad de su vida».⁵² Se suma así, a la lectura filosófica, natural y ejemplarista de la captación sensible del mundo, y a su mirada profundamente estética-simbólica, otra contemplación complementaria y profundamente sanfranciscana, la óptica mística: estar al servicio de la culminación de las vías contemplativas:

48 Sobre este relato, cf. S. M. GAMBERONI, «"The Canticle of Brother Sun". A theology of creation», en *The Cord* 48 (1998); pp. 285-291. En la composición del *Cántico a las creaturas* o, también llamado, *Cántico al Hermano Sol* encontramos problemas en su composición, y en su autenticidad cuando pensamos en san Francisco de Asís como autor; sin embargo, contiene el espíritu del franciscanismo de las primeras generaciones. Una revisión de la autenticidad del Cántico en I. GUZMÁN, «¿Es de S. Francisco el "Cántico del Hermano Sol"? Análisis crítico del argumento histórico», en: *Carthaginensia* 12 (1996); pp. 165-185.

49 *I Celano*, nn. 109-110.

50 Una lectura de este poema a la luz del pensamiento bonaventuriano en el *Itinerarium* y las *Collationes in Hexaemeron* en I. DELIO, «The *Canticle of Brother Sun*: a song of Christian mysticism», en: *Franciscan Studies* 52 (1992); pp. 1-22.

51 San Buenaventura, *Leyenda Maior*, c. 5, n. 12.

52 F. URIBE, *El Francisco de Buenaventura. Lectura de la Leyenda Mayor*, Tenacitas – Escuela Superior de Estudios Franciscanos, Salamanca, 2008; p. 160.

purgativa, iluminativa y unitiva. Tenemos que tener en cuenta que en el *Itinerarium* el camino epistemológico es, a su vez, metafísico, y contemplativo, usándose la misma palabra en los diversos sentidos, posiblemente aquella que tiene mayor extensión semántica: *speculatio*.

El mundo experimentado aparece desde la experiencia mística como la obra maravillosa del Artista divino, un espejo. San Buenaventura tomará aquí, aplicando el ascenso contemplativo de san Francisco a la teología espiritual que tiene su origen en Ricardo de San Víctor, un empleo de las cosas sensibles en virtud de un tratamiento simbólico. Señala Robert Javelet en un precioso estudio sobre la influencia del místico Ricardo de San Víctor en el Seráfico, cómo la presencia del victorino ayuda a la comprensión espiritual de la teología simbólica de san Buenaventura, y creemos, sirve para poder responder a la exigencia contemplativa que le convoca en el *Itinerarium*, reeditar con explicaciones especulativas, la experiencia franciscana: «Para Ricardo, el segundo género se distingue del primero porque la razón coopera con la imaginación en una lectura del mundo sensible que le permite ver la obra de la Sabiduría de Dios. Es creadora, organizadora. La creación es una de las vías de la misericordia y la verdad de Dios. Su justicia y su santidad se manifiesta allí».⁵³

Concluyendo, la mirada franciscana de referencia a Dios como fuente de toda sabiduría redimensiona la contemplación estética de la captación de lo sensible del mundo por parte de san Buenaventura, una captación estética que recogió Paul Claudel, como nos recuerda el P. Rivera de Ventosa y que elevó a poesía, a partir de una lectura del *Breviloquium*, señalando «que en el estado de inocencia bastaba el libro de la creatura para el que hombre pudiera ver las cosas en su triple ser, es decir, en cuanto son algo en sí mismas, en cuanto conocidas por el entendimiento y en cuanto se hallan en el arte eterna».⁵⁴ En fin, captar el mundo sensible es

53 R. JAVELET, «Saint Bonaventure et Richard de Saint Victor», en: F. CHAVERO (ed.), *Bonaventuriana. Miscellanea in onore de Jacques Guy Bougerol O.F.M.*, vol.1, Ed. Antonianum, Roma, 1988; p. 77 (traducción mía).

54 E. RIVERA, *Acercamiento al alma de San Francisco*, Tenacitas – Escuela Su-

más que un intento de explicación de su comprensión perceptiva, implica más lecturas, si queremos acercarnos a la verdadera función de cualquier especulación: al objeto de Dios. Para ello san Buenaventura utiliza un arsenal de fuentes informadas por la experiencia de san Francisco.

Terminamos con un texto que resume todo lo que hemos querido trasladar aquí, al menos como tema de fondo. Se tratan de unas palabras expuestas en el *Hexaëmeron*, cuando san Buenaventura decide poner «sentido» ante los acontecimientos intelectuales que se estaban viviendo a partir de la lectura de Aristóteles, y las que señala que la Verdad sólo se puede entender en la vivencia de la auténtica Sabiduría, sirvan estas palabras como fin de este breve estudio: «Pues hay muchos que aman la belleza; pero la belleza no está en las cosas exteriores, sino como imagen (*effigies*); la verdadera belleza está en la misma belleza de la sabiduría».⁵⁵

Manuel Lázaro Pulido es investigador del Gabinete de Filosofía Medieval de la Faculdade de Letras de la Universidade do Porto.

mpulido@letras.up.pt

Recibido: 25 de octubre de 2010.

Aprobado para su publicación: 15 de enero de 2011.

terior de Estudios Franciscanos, Salamanca, 2008; pp. 114-115; sigue el filósofo franciscano a P. CLAUDEL, «Lettre à l'abbé Bremond sur l'inspiration poétique», en: ID., *Réflexion sur la poésie*, Gallimard, Paris, 1963; p. 98.

55 San Buenaventura, *Collationes in Hexaëmeron*, col. 20, n. 24.