



Buscador de la verdad, la bondad y la belleza. La actualidad del pensamiento de Buenaventura de Bagnoregio

Carlos Esteban Salto Solá

Resumen

Este año se comienza a celebrar el octavo centenario del nacimiento de Juan de Fidanza, nativo de la ciudad de Bagnoregio, más conocido como Buenaventura, nombre religioso que asumió al momento de su profesión como fraile franciscano en el año de 1243. Este evento ha dado lugar a la organización de diferentes iniciativas dirigidas a resaltar la actualidad de su pensamiento filosófico, teológico y espiritual. En efecto, ¿qué puede decir un fraile franciscano del siglo XIII a las generaciones modernas, interesadas, a primera vista, en cuestiones muy diversas a las que se dedicó aquél, durante el ejercicio de las distintas funciones y servicios que le tocó desempeñar?

En el presente artículo quisiera destacar cinco aspectos del pensamiento buenaventuriano que pueden ayudarnos a valorar su actualidad, puesto que ofrecen importantes elementos para profundizar la reflexión sobre algunos argumentos que no dejan de interpelar tanto a la razón como al corazón de todos aquellos que se ponen en camino a la búsqueda de la verdad, la bondad y la belleza.

Palabras clave: *Buenaventura de Bagnoregio, franciscano, belleza*

Buscar la verdad, la bondad y la belleza, para dar una respuesta a los problemas contemporáneos

Buenaventura desarrolló una inconmensurable tarea no sólo intelectual, en un periodo histórico señalado por significativas transformaciones tanto de índole social como eclesial. Para comprender mejor la magnitud de su labor, se deben tener presentes algunos datos biográficos esenciales que ayuden a contextualizar su labor, tanto *ad intra* como *ad extra* de la Orden Franciscana.

En efecto, en el año de 1236 Juan de Fidanza se traslada a París para realizar sus estudios, frecuentando la *Facultas artium*. En 1243 obtiene el título de *magister artium liberalium*, después de estudiar el *trivium* (gramática, retórica y dialéctica) y el *quadrivium* (aritmética, geometría, astronomía y música). En este año toma la decisión de hacerse fraile menor, asumiendo el nombre religioso de Buenaventura.

Entre los años 1243 y 1248 realiza sus estudios teológicos bajo la dirección de Alejandro de Hales, uno de los maestros más renombrados de entonces. Tras la muerte de éste, acaecida en agosto de 1245, continúa su *iter* académico guiado por Oddo Rigaud y Guillermo de Melitona. En 1248 obtiene el título de *baccalarius biblicus ordinarius*, comenzando la tarea que le incumbía como tal, de comentar los libros bíblicos del Antiguo y Nuevo Testamento. Entre los años 1250 y 1252 lee y explica las *Sententiae*¹ como *baccalarius sententiarus*.

Hacia el final de 1253, o bien, al inicio del 1254, obtuvo el título de *magister*, realizando para ello las *Quaestiones disputatae de scientia Christi*, a las cuales siguieron las *Quaestiones disputatae de mysterio Trinitatis*. En 1254 es nombrado *magister regens ad schola fratrum*, pero solamente en octubre de 1257 será reconocido como *magister cathedratus* por las autoridades universitarias, junto con fray Tomás de Aquino, de la Orden de los Predicadores (Mella, 2009, p. 56). Esta dilación se debe, en parte, al conflicto que se desarrolló entre los maestros seculares y aquellos pertenecientes a los frailes Predicadores con motivo de que estos últimos no se adhirieron a la disposición tomada por la Universidad -en 1229- de trasladar las cátedras de enseñanza fuera de París, como medida de protesta contra una serie de acontecimientos que generaron una fuerte disputa entre las autoridades universitarias y los magistrados

¹ Después de la citación, entre paréntesis se colocará en números romanos el volumen en el cual se encuentra, y a continuación, en números arábigos, la página donde se sitúa el párrafo señalado, indicando seguidamente la columna correspondiente.

de dicha ciudad, la cual se extiende hasta el año 1231. A dificultar aún más las relaciones, se sumó el hecho de la controversia suscitada por el número de cátedras que podían legítimamente poseer las Órdenes religiosas, dado que los seguidores de Domingo de Guzmán tenían dos, mientras que -como se ha dicho- en 1236 Alejandro de Hales traslada la suya al Convento de los Menores.

Ahora bien, para Buenaventura estos años de estudio y de enseñanza en París fueron muy prolíficos. Efectivamente, en este periodo fueron escritas sus exposiciones bíblicas *Commentarius in librum Ecclesiastes*, *Commentarius in Evangelium S. Lucae* y *Commentarius in Evangelium Ioannis*, las cuales fueron terminadas antes de 1257. Entre 1254 y 1255 realiza *De reductione artium ad theologiam*, después del cual se pone a trabajar en el *Breviloquium*, obra que concluye en 1257.

El 2 de febrero de 1257, mientras se encontraba en París, es elegido Ministro General en el Capítulo celebrado en Roma. Inmediatamente después de su elección como Ministro General, se aplica a la tarea de afrontar los problemas que afligían a la Orden, tanto *ad intra* como *ad extra*. En efecto, existían serias tensiones entre las Órdenes Mendicantes, el clero secular y algunos maestros de la Universidad de París. En última instancia, el problema de fondo de tales discrepancias tenía connotaciones teológicas y eclesiológicas, puesto que se refería a la validez, o no, de la existencia de las Órdenes Mendicantes al interno de la Iglesia, puesto que no sólo alteraban la estructura tripartita tradicional, con base en la cual se organizaban aquella, clérigos, monjes y laicos, sino que también por sus características itinerantes su relación de obediencia a la jerarquía diocesana se veía afectada.

Juntamente con el gobierno de la Orden, Buenaventura realiza una relevante actividad en el campo pastoral, caracterizada por el ejercicio de la predicación a través de numerosos sermones dirigidos ya sea a eclesiásticos y religiosos, como al pueblo en general. Precisamente, a través de las cuantiosas indicaciones cronológicas y geográficas que ofrecen sus Sermones pueden conocerse los numerosos desplazamientos a los cuales se veía obligado al efectuar su servicio de Ministro General. Ahora bien, estas actividades no le impiden continuar con su producción literaria y mantener relaciones con la Universidad de París, ya que en su calidad de *magister cathedratus* conservaba el derecho de leer, disputar y predicar. Es así que entre los años 1257 y 1260 escribe *De triplici via*, *De perfectione vitae ad sorores*, *Tractatus de preparatione ad missam*, *De quinque festivitibus pueri Jesu*, *Soliloquium de quatuor mentalibus exercitiis*, *Itinerarium mentis in Deum*, *Lignum vitae*. Unos años más tarde, alrededor de 1263, redacta *Vitis mystica*, *Officium*

de passione Domini y De regimine animae; en 1267 compone las *Collationes de decem praeceptis*, y al año siguiente las *Collationes de septem donis Spiritus sancti*.

El 11 o 12 de noviembre de 1273, en Lyon, es consagrado cardenal por el Papa Gregorio X. Seguidamente, Buenaventura se dedica a la preparación del II Concilio de Lyon, el cual inicia sus sesiones el 7 de mayo de 1274. Dicho Concilio se ocuparía, entre otros temas, de la situación interna de la Iglesia, de la problemática existente en Tierra Santa y de la relación con la Iglesia griega, ya que se deseaba restablecer la unidad religiosa con aquella. Durante el desarrollo de la cuarta sesión de dicho Concilio, en la mañana del 15 de julio de 1274 Buenaventura fallece, celebrando su tránsito a la casa del Padre Celeste.

En síntesis, Buenaventura no fue una figura periférica o marginal, sino que participó activamente en los acontecimientos históricos desde los diferentes ámbitos de su incumbencia: como maestro universitario, Ministro General, o bien, como Cardenal.

Ahora bien, el ejemplo del maestro franciscano indica con claridad un modo de afrontar el estudio y de realizar cualquier actividad académica, puesto que, para él, el estudio va unido a la vida. La reflexión intelectual nos impulsa a ser protagonistas de la historia y no sólo espectadores, por lo que la labor intelectual tiene que ayudarnos a buscar respuestas a los problemas actuales mediante la construcción de puentes que permitan el encuentro y el recíproco enriquecimiento entre todo aquello que se estudia y la realidad.

Buenaventura utiliza la expresión *ut boni fiamus*, “para que seamos buenos”, proveniente de la *Ética a Nicómaco* de Aristóteles, para indicar una de las finalidades que posee el estudio. Sin embargo, él profundiza dicha expresión, no desde un punto de vista moral -como lo hace el Estagirita-, sino vital, puesto que el estudio debería conducir, a quien lo realiza, a un proceso de transformación que lo asemeje cada vez más con la Bondad.

Efectivamente, la actividad intelectual está en íntima relación con la categoría “transformación”, la cual, a su vez, se encuentra unida a la categoría “encuentro”. De esa manera, el encuentro con la realidad, con un autor o con un texto, tiene la capacidad de transformar nuestras vidas, puesto que se da un “con-tacto” en el cual toco y soy tocado, por lo que en el pensamiento buenaventuriano la verdadera reflexión conduce no sólo a obtener un poco de “ciencia”, sino a “ser sabios”.

El deseo de la sapientia conduce a un conocimiento experiencial

Buenaventura sostiene que la *scientia*, en cuanto tal, puede ser clasificada en *scientia philosophica* -que conoce la verdad en cuanto es objeto de investigación-, en *scientia theologica* -que escruta devotamente la verdad en cuanto creíble-, en *scientia gratuita* -que conoce la verdad en cuanto es amable- y en *scientia gloriosa* -el conocimiento eterno de la verdad en cuanto deseable-. "*Scientia gloriosa est veritatis ut desiderabilis notitia sempiterna*" *De donis* 4, 5 (V, 474b).

Ahora bien, el camino que se debe recorrer para realizar el "*transitus a scientia ad sapientiam*" pasa por medio de la *sanctitas*, afirma nuestro autor en las *Collationes in Hexaëmeron*.

En continuación con lo anterior, Buenaventura conoce la doctrina clásica de las *potentiae animae*, sostenida por la corriente platónica-agustiniana (Sileo, 1984, pp. 275-281), pero se encuentra en un momento histórico en el que la reflexión trata de confrontar a aquella con el pensamiento aristotélico, lo cual conduce a nuevas pesquisas respecto de la concepción activa o pasiva del alma, sobre todo en lo que se refiere a su capacidad de apertura a la dimensión trascendente. Y esto trae aparejada una serie de consecuencias en el modo de concebir las competencias que comúnmente eran atribuidas a las citadas *potentiae*.

Quizá el ejemplo más notorio es el hecho de que la consideración común sobre que la índole gnoseológica correspondía solamente a la potencia *intellectiva* comenzó a dilatarse, a ampliar su horizonte, dando como resultado la inclusión de la potencia *affectiva* al interno de los procesos cognoscitivos. Por consiguiente, a la primera de ambas -la *intellectiva*- se le señalará un conocimiento de tinte racional, mientras que a la segunda -la *affectiva*- le será atribuido un conocimiento de carácter afectivo-sapiencial, el cual surge de la unión del sujeto cognoscente con el objeto que quiere conocer, y del cual se siente atraído, puesto que para Buenaventura la *affectio* está en relación con la tendencia a la unión y con el deseo. En efecto, la *sapientia* comprende tanto el aspecto cognitivo -como punto de partida- y el afectivo -que mira a la unión con el objeto conocido-.

Ahora bien, un elemento importante en el pensamiento antropológico buenaventuriano es la temática de los sentidos corporales y espirituales, la cual es nuclear dentro de lo que nuestro autor concibe como un proceso cognoscitivo. Los sentidos espirituales -considerados en analogía con los cinco sentidos corporales- demuestran que la búsqueda de la sabiduría se realiza, por parte del ser humano, con todas sus facultades, corporales y espirituales. En efecto, una mirada antropológica unitaria

es el ámbito donde puede entenderse la relación existente entre los sentidos espirituales y su mutua interacción, como también su vinculación con los sentidos corporales.

Entre estos y los sentidos espirituales se establece una relación de *conformitas*, que no implica, sin embargo, la identificación entre ambos, o bien, entender estos últimos como una simple figura o metáfora espiritual de los primeros, sino que siendo dos realidades distintas poseen, no obstante, una estructura similar que posibilita la articulación entre los mismos: "Cuanto es maravillosa la contemplación de los cinco sentidos espirituales en su conformidad con los cinco sentidos corporales" *Red. art. 10 (V, 322b)*.

La función de los sentidos corporales es la de transmitir a los sentidos espirituales aquellos *vestigia Dei* que se encuentran en la Creación. De esta manera, los sentidos son considerados como puertas abiertas mediante las cuales la realidad del *macrocosmus* puede penetrar en el *minor mundus* que constituye el alma: "Se ha de observar que este mundo, que se dice macrocosmos, entra en nuestra alma, llamada microcosmos, por las puertas de los cinco sentidos" (2,2 V, 300a).

En el *Itinerarium*, Buenaventura afirma que el mundo sensible ingresa en el *anima rationalis* por medio de un proceso que comprende tres etapas: la aprehensión (*apprehensio*), la delectación (*oblectatio*) y el juicio (*diudicatio*). Al final del mismo, todo aquello percibido por los sentidos penetra en el alma como idea pura y abstracta, posibilitando a la inteligencia descubrir la presencia de Dios en la creación: "Todas estas cosas son vestigios donde podemos especular a nuestro Dios" (2, 7 V, 301a).

Ahora bien, Buenaventura dispone los sentidos espirituales, ya sea en relación con la parte *intellectiva* como con aquella *afectiva* del *anima rationalis* (Rahner, 1933, p.273). Sobre la base del pensamiento de Bernardo de Claraval, sostiene que a la primera corresponden los sentidos de la vista y del oído, mientras que a la segunda los sentidos del olfato, del gusto y del tacto.

Como se puede apreciar, el objetivo de los sentidos espirituales es el de alcanzar un conocimiento diverso de aquél que se obtiene solamente por la inteligencia, siendo el motivo de esta diferencia el carácter de *cognitio experimentalis* que brindan los mismos. En efecto, ellos son un camino para alcanzar la sabiduría divina: "En el conocimiento sensible está contenida secretamente la sabiduría divina" (V, 322b). Ahora bien, este conocimiento tiene la peculiaridad de ser *fruitio*, puesto que la misma proviene de la unión con el objeto conocido.

Ése es uno de los motivos por los que el Papa Benedicto XVI constantemente propone a Buenaventura como un modelo del diálogo posible entre la razón y la fe.

Una antropología relacional

El Santo Padre Francisco utiliza frecuentemente una expresión, un neologismo, que se ha hecho notorio: “primerear”, en referencia a la iniciativa divina que precede la acción del ser humano. Bien podría aplicarse este vocablo al mismo Pontífice, porque ya en el año 2015 ha presentado aspectos centrales del pensamiento de Buenaventura de Bagnoregio a la consideración del mundo entero, mostrando de este modo su actualidad. En efecto, en la *Carta encíclica Laudato si’ sobre el cuidado de la casa común*, el Papa Francisco no solamente lo cita para afirmar el fundamento trinitario del acto creador, sino que lo presenta como un autor que posee la capacidad de plantear desafíos al hombre contemporáneo. Dice el Santo Padre:

San Buenaventura llegó a decir que el ser humano, antes del pecado, podía descubrir cómo cada criatura testifica que Dios es trino. El reflejo de la Trinidad se podía reconocer en la naturaleza ‘cuando ni ese libro era oscuro para el hombre ni el ojo del hombre se había enturbiado’. El santo franciscano nos enseña que toda criatura lleva en sí una estructura propiamente trinitaria, tan real que podría ser espontáneamente contemplada si la mirada del ser humano no fuera limitada, oscura y frágil. Así nos indica el desafío de tratar de leer la realidad en clave trinitaria (Francisco, 2015, pp. 847-945).

Ahora bien, a fin de contextualizar la temática antropológica según el pensamiento buenaventuriano, es importante señalar que los estudiosos medievales no se dedicaron a producir Tratados sistemáticos sobre el Hombre como si considerasen a la antropología una disciplina autónoma, sino que las referencias al mismo se encontraban expuestas y desarrolladas en diferentes secciones de sus producciones escritas: se profundiza de manera particular la realidad del ser humano dentro del marco que otorga la reflexión sobre la creación del cosmos y de los diversos seres vivientes (Pulido, 2011, p.238).

¿Quién es el ser humano para Buenaventura?

Considera lo primero cuán franco y liberal anduvo el Señor en la formación de tu naturaleza. A mi modo de ver, tu mayor nobleza y excelencia se encuentra en que, para honor tuyo y para tu hermosura, llevas impresa la imagen de la Trinidad beatísima. (...) Reconoce, pues, Alma mía, cuán maravillosa e inestimable dignidad es la tuya, porque no solamente eres huella y vestigio del Creador, lo cual es común a todas las criaturas, sino también imagen suya, lo que es propio de la criatura racional (*Solil.* 1,3 VIII, 30b).

El ser humano es *imago Trinitatis* porque ha sido creado a imagen y semejanza de un Dios que es Trinidad de personas. Efectivamente, la vida intratrinitaria está caracterizada por una relación de mutua donación entre el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo, denominada *summa diffusio*. Al interno de esta *diffusio* intratrinitaria, el Padre es considerado *fontalis plenitudo*.

Consecuentemente, en el *Commentarius in I librum Sententiarum* nuestro autor sostiene que la persona no ha sido creada para transcurrir su existencia en modo aislado, sino para entrar en relación con los demás. Efectivamente, esta capacidad relacional constituye un rasgo esencial de su constitución, primordialmente en referencia a su vínculo con el Creador: "La relación entre la criatura y el Creador no es accidental, sino esencial" (*In Hexaëm.* 4, 8 V, 350a). Expresión de ello es su posición erguida, la cual manifiesta la existencia de una tensión hacia lo alto, hacia las realidades trascendentes y hacia la felicidad eterna.

Ahora bien, la finalidad a la cual tiende el ser humano determina las características con las que es engalanado, y estarán orientadas hacia la consecución de tal propósito, afirma Buenaventura basándose en el Libro II de la *Physica* de Aristóteles, que dice: "*finis imponit necessitatem his quae sunt ad finem*". Siguiendo a Agustín de Hipona, quien había aseverado que el ser humano es imagen de Dios porque es capaz de Él, Buenaventura sostiene que el Creador dotó a éste de la capacidad de poder abrirse y acoger en sí la alteridad. Por consiguiente, el ser humano es *capax Dei* en un doble sentido. En primer lugar, de modo activo, porque experimenta la tensión hacia el trascendente que lo define como peregrino, como *homo viator*; y en segundo lugar, de modo pasivo, ya que descubre en sí una presencia que lo habita. Esta tensión y esta presencia se traducen en un proceso gradual de apertura, ordenación y relación con Dios, del cual proviene y hacia el cual se dirige, y de apertura para con los otros seres contingentes.

Corroborando la importancia y la actualidad de este aspecto del pensamiento buenaventuriano, el Papa Francisco afirma:

Todo está relacionado, y todos los seres humanos estamos juntos como hermanos y hermanas en una maravillosa peregrinación entrelazados por el amor que Dios tiene a cada una de sus criaturas y que nos une también, con tierno cariño, al hermano sol, a la hermana luna, al hermano río y a la madre tierra (Francisco, 2015, p. 92).

Junto con todas las criaturas, caminamos por esta tierra buscando a Dios (Francisco, 2015, p. 244).

Consiguientemente, el ser humano es un ser en camino, es *homo viator* que se encuentra transitando un itinerario enmarcado dentro de la dinámica de *exitus-reditus* que únicamente en Dios hallará su culminación.

El cuidado fraterno de la Creación

En el primer texto de la encíclica *Laudato si'* que hemos citado anteriormente, se decía:

San Buenaventura llegó a decir que el ser humano, antes del pecado, podía descubrir cómo cada criatura testifica que Dios es trino. El reflejo de la Trinidad se podía reconocer en la naturaleza cuando ni ese libro era oscuro para el hombre ni el ojo del hombre se había enturbiado (Francisco, 2015, p.239).

En efecto, para Buenaventura existe una íntima relación entre el misterio trinitario y la creación, la cual puede ser calificada como un libro donde resplandece, se representa y se puede leer a la Trinidad creadora. Los seres creados son las palabras que configuran la narración que desentraña la presencia de Dios y su acción potente, sabia y buena en la historia. En efecto, Buenaventura prefiere emplear los términos *Trinitas fabricatrix* y *Trinitas creatrix* a la expresión *Deus creator*: “La creación es como un libro en el que resplandece, se representa y se lee la Trinidad creadora” (*Brevil.* 2, 12 (V, 230a).

Nuestro autor considera a la Creación como la comunicación ad extra de la Trinidad, como *diffusio* de la relación de mutua donación que existe entre las tres personas divinas. Al respecto, cabe acotarse que esta *diffusio* no es total ni completa en la creatura, ya que no posee todo el esplendor de la ejemplaridad, la cual es prerrogativa de la segunda persona de la Trinidad. Por consiguiente, en aquéllas el brillo se encuentra conjuntamente con la sombra, puesto que no contienen plenamente en sí toda

la gama de colores que pueden ser producidos por la luz, ya que el *radius divinus* brilla de modo diverso mediante la multiplicidad de propiedades con las cuales han sido engalanados los seres creados. Al respecto, De Bruyne no duda en calificar a Buenaventura como “uno de los más conspicuos representantes de la filosofía de la luz”, razón por la cual su pensamiento sobre la belleza se puede denominar “una estética de la luz”.

Si bien Buenaventura -siguiendo a Agustín- afirma que la contemplación de la Trinidad creadora se realiza per *creaturas*, agrega una característica propia del pensamiento del Pseudo-Dionisio Areopagita, para quien el mundo sensible se encuentra organizado según un orden o *hierarchia*. En efecto, la visión simbólica dionisiaca se basa en el concepto de *En* y *agathotés*; es decir, del Uno concebido como Bondad fontal del cual emanan todas las cosas finitas y hacia el cual deben retornar, en clara referencia al movimiento de *próodos-epistrophé* propio del pensamiento neoplatónico. Dicho movimiento se caracteriza por la emanación del múltiple a partir del Uno, por la relación de las creaturas con el ejemplar divino y por el retorno del múltiple al Uno.

De esta manera, el símbolo dionisiaco no solamente cumple la función de conducir hacia una realidad superior, sino que en sí mismo es teofanía, ya que la divinidad se manifiesta en las realidades finitas. Así, el símbolo es signo de una presencia. En consecuencia, por un lado, los seres creados indican una belleza que se encuentra fuera de sí, mientras que, por otro lado, revelan dicha belleza en sí mismos, al participar en diversos grados del Uno.

Por tanto, Buenaventura sostiene que las creaturas no solamente son signos de la presencia y de la belleza divinas, sino que también la manifiestan, utilizando para ello diversas fórmulas que expresan esta doble dimensión: *per creaturas e in creaturis, per speculum e in speculo, o bien, per vestigia e in vestigiis*. Al afirmar esta doble realidad, se coloca en continuidad con el pensamiento de Hugo de San Víctor, quien integra la función significativa de la res agustiniana con la idea de participación dionisiaca, pero a la vez se diferencia de aquél al subrayar una primacía de la contemplación *in creaturis*, considerando la realidad de los *vestigia* desde una óptica marcadamente trinitaria.

Es así que toda esta gama de imágenes permite dilucidar la finalidad para la cual Dios ha creado el Universo: conducir al ser humano, como una escala que se asienta en el mundo sensible y se eleva hacia la esfera divina, al encuentro con su Señor. Efectivamente, encaminar a aquél a la comunión con Dios es la función que cumplen todas las creaturas: “Todas las creaturas de este mundo sensible llevan al Dios eterno (...) para que de las cosas sensibles que ven se trasladen a las cosas

inteligibles como el signo a lo significado" (*In Hexaëm.* 12, 15 V, 386b). De esta manera, toda la Creación viene considerada como el ámbito propicio para la manifestación y el encuentro del Creador con el ser humano, quien tiene la misión de ser *rector* y *rex* de aquélla; esto es, de cuidarla para que pueda cumplir la finalidad para la cual fue creada. Es significativo también el hecho que nuestro autor presenta a la Creación como si fuera el anillo de bodas que el Creador regala al ser humano, como signo de alianza: "La creación es como el anillo de casamiento que el esposo entrega a su esposa". Pero Buenaventura llama la atención sobre el hecho de que no siempre el ser humano ha considerado la Creación desde este punto de vista: "Abre, pues, los ojos, acerca los oídos espirituales, despliega los labios y aplica tu corazón para en todas las cosas ver, oír, alabar, amar y reverenciar, ensalzar y honrar a tu Dios, no sea que todo el mundo se levante contra ti" (*Itin.* 1,15 V, 299b). En efecto, poco a poco el *liber mundi* (*In Hexaëm.* 13,12 V, 390a) comenzó a resultar ininteligible para el ser humano, como si fuera un libro que contuviera palabras muertas, por lo que Dios, en su infinita misericordia, le ha donado otro libro, el *liber Scripturae*, con el cual ha vuelto a iluminar el sentido profundo de la Creación. Ahora sí, el ser humano puede nuevamente reconocer los *vestigia Dei* desperdigados por todo el mundo y puede otra vez contemplar, estupefacto, la belleza de la sabiduría divina que se revela en el mismo.

Consecuentemente, Buenaventura invita a abrir el *oculus triplex* para poder ver correctamente y así descubrir la presencia divina en la belleza de las creaturas. En efecto, con el *oculus carnis* se pueden observar las realidades exteriores. Con el *oculus rationis* se consiguen apreciar aquellas que son interiores, y con el *oculus contemplationis* se alcanzan a ver las realidades trascendentales.

El deseo de la belleza

Contemplar a Dios en toda creación es realmente un gran desafío, porque implica aprender a mirar en modo correcto. Para Buenaventura, mirar correctamente supone observar atentamente, profundamente, para descubrir la belleza que todas las creaturas poseen por el solo hecho de existir, de ser creadas por la Trinidad, quien es *summe pulcrum*. Leer la realidad en clave trinitaria, entonces, es ser capaz de contemplar su belleza.

Precisamente aquí emerge una importante característica del pensamiento buenaventuriano, que interpela vivamente la sensibilidad y la

reflexión actuales porque pueden ayudar a “prestar atención a la belleza y amarla” en modo tal de “salir del pragmatismo utilitarista” que asfixia a la sociedad contemporánea. El pensamiento estético buenaventuriano puede ayudar a entablar un diálogo fecundo con las inquietudes y los deseos de belleza, verdad y bondad que se albergan, de distintos modos y formas, en el corazón del ser humano.

Ahora bien, al haber sido todos los seres creados a imagen y semejanza del Dios Uno y Trino, reflejan tanto la unidad como la pluralidad que, en modo perfecto, se dan en el seno de la Trinidad. Consecuentemente, la belleza de las creaturas no se encuentra en el hecho de que todas sean iguales entre sí, sino en la *aequalitas numerosa*; es decir, en la relación de *proportionalitas* que permite que sus cualidades estéticas puedan expresarse de acuerdo con la naturaleza de cada una de ellas. Este hecho pone de manifiesto la relación entre la categoría “belleza” y la categoría “diversidad”, tan propia del pensamiento estético buenaventuriano. De este modo, toda la creación es como una bellísima canción que proclama la beldad del Creador, al interno de la cual cada creatura entona una parte diferente de la misma con voz diáfana y enérgica.

Consecuentemente, para Buenaventura la *via pulchritudinis* es un proceso dinámico que impulsa al ser humano a entrar en relación con aquello cuya belleza lo atrae, impulsándolo a salir de sí mismo y a ponerse en camino, sostenido por la fuerza que le otorga su capacidad de desear. Dicho itinerario finaliza en la unión, *coniunctio*, entre la creatura y su Creador, quien es la Belleza y la fuente de la beldad que adorna la Creación. De esta manera, con sus escritos, él no deja de invitar a una experiencia estética en la cual se pueda contemplar la *summa pulchritudo*, escuchar la *summa harmonia*, gustar la *summa dulcedo*, oler la *summa fragrantia* y abrazar la *summa suavitas* que se revelan de manera manifiesta en la persona del Hijo, particularmente en la ofrenda de su vida por amor en la cruz (Martinelli, 2008, p. 631).

Es por ello que la estética buenaventuriana, entendida en su profundo sentido dinámico de *via pulchritudinis*, brinda diversos elementos que pueden no sólo enriquecer la reflexión contemporánea sobre el argumento de la belleza, sino también pueden ayudar a contemplarla y amarla. Al respecto, son muy claras las palabras del Papa Francisco:

Si nos acercamos a la naturaleza y al ambiente sin esta apertura al estupor y a la maravilla, si ya no hablamos el lenguaje de la fraternidad y de la belleza en nuestra relación con el mundo, nuestras actitudes serán las del dominador, del consumidor o

del mero explotador de recursos, incapaz de poner un límite a sus intereses inmediatos (Francisco, 2015, p. 95).

Efectivamente, Buenaventura invita a considerar la experiencia estética teniendo en cuenta su carácter holístico, o sea, la capacidad que la belleza posee de afectar tanto la dimensión racional como afectiva de la persona y no sólo a una parte de ella, aunque las primeras percepciones se realicen a través de un sentido en particular. Esto es importante principalmente para la cultura occidental, donde la apreciación de la belleza está comúnmente ligada a la visión y a la escucha, debido en gran parte a una constante acentuación de la dimensión racional del conocimiento, en desmedro del carácter experiencial que todo proceso cognoscitivo implica en sí mismo.

Otro elemento importante de destacar es el hecho de que Buenaventura acentúa la gratuidad de la belleza. En efecto, al ser concebida como un don divino, ella se comunica con todas las creaturas, bellas por el solo hecho de existir. Esta característica de su pensamiento puede ayudar a liberar a la belleza de la tiranía de los estereotipos estéticos vigentes en la sociedad actual, según los cuales una cosa es bella sólo si posee determinadas características relacionadas generalmente con su aspecto exterior, lo que trae por consecuencia una creciente idolatría de la beldad física.

Dicha característica de gratuidad también puede iluminar la tensión que muchas veces se da entre la belleza y su utilidad, la cual está tomando ribetes cada vez más dramáticos en el campo de la ecología.

Asimismo, el pensamiento estético buenaventuriano aporta una palabra valedera sobre la belleza que brota de la diversidad, en un mundo marcado por numerosos procesos globalizadores que, en sus aspectos menos positivos, tienden a cercenar todo tipo de diferencias, o bien, a mirarlas con recelo y desconfianza.

Por último, a nivel espiritual, Buenaventura recuerda que la belleza es capaz de poner en movimiento a quien la experimenta, mediante la acción que ejerce sobre su capacidad de desear, posibilitándole iniciar un itinerario que lo conduzca a descubrir, en la susodicha beldad que lo atrae, la hermosura primigenia de todos los seres creados (Salto, 2016 pp. 138 y 139).

Consideraciones conclusivas

Gozar de la verdad, la bondad y la belleza, constituye uno de los deseos más profundos que el ser humano lleva escrito en su corazón. Es por ello que cada vez que nos encontramos con una persona que no sólo la busca, sino que ha dejado que dicha búsqueda modele su vida y su reflexión, se establece una relación de empatía que enciende, de algún modo, ese deseo que habita en nuestro interior.

Escrutar y ahondar el pensamiento de un autor como Buenaventura de Bagnoregio interpela no sólo a nuestra inteligencia, sino también al modo en que llevamos adelante nuestro trabajo intelectual y nuestra búsqueda personal y fraterna de la verdad, la bondad y la belleza. El Doctor Seráfico, debido a su profunda experiencia de lo divino y de lo humano, mantiene la capacidad de instaurar un vínculo que supera los límites del tiempo con todos aquellos que se acercan a sus escritos, guiados no únicamente por una curiosidad intelectual, sino por ese deseo de sabiduría que dona sabor a todas las dimensiones de la vida.

Efectivamente, aquí yace la clave de la lectura que nos permite entablar un discurso sobre la actualidad de su pensamiento.

Pontificia Universidad Antonianum

Bibliografía

- Benedicto XVI, (2018). *Confrontación entre Buenaventura de Bagnoregio y Tomás de Aquino*, Audiencia General del 17 de marzo del 2010. Internet (12/01/18): http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/es/audiencias/2010/documents/hf_ben-xvi_aud_20100317.html
- C. Salto Solá, (2014) *La función del deseo en la vida espiritual según Buenaventura de Bagnoregio*, Ed. Antonianum, Roma, pp. 245-250.
- , (2016). *Il linguaggio della bellezza rivelato nel Verbum crucifixum secondo Bonaventura da Bagnoregio*, in DoSer 64.
- E. De Bruyne, (1963) *Historia de la Estética*, vol. II, B.A.C., Madrid, p. 639. Traducción del texto original holandés *Geschiedenis van de Aesthetica*, vol. III-IV, Antwerpen-Amsterdam, 1954-1955. Traducción a cargo de A. Suarez.
- Francisco, (2015). *Carta encíclica Laudato si' sobre el cuidado de la casa común* 239, en AAS, CVII, pp. 847-945.
- H. U. von Balthasar, *I sensi spirituali*, (1975). en Gloria. *Un'estetica teologica*, vol. I, Ed. Jaca Book, Milano, p. 337. Traducción del texto

- original alemán *Herrlichkeit*, Johannes Verlag, Einsiedeln, 1961.
Traducción a cargo de G. Ruggieri.
- K. Rahner, (1933). *La doctrine des "sens spirituels" au Moyen-Age, en particulier chez S. Bonaventure*, en *RAM*, 14.
- L. Pellegrini, (2005) *L'incontro tra due "invenzioni" medievali: Università e Ordini Mendicanti*, Liguori Ed., Napoli, pp. 134-140.
- P. Martinelli, (2008) "Pulchritudo", en *Dizionario Bonaventuriano*, a cura di E. Caroli, Ed.
- Francescane, Padova. P. Messa, (2009). *Introduzione, en Bonaventura da Bagnoregio, Vita di San Francesco. Legenda maior*, a cura di P. Messa, Paoline, Milano.
- Sileo, (1984). *La teologia della speranza nella prima metà del secolo XIII. Tracce della «psicologia» platonico-aristotelica*, en *La speranza. Atti del Congresso promosso dal Pontificio Ateneo «Antoniano»* (30 maggio - 2 giugno 1982), vol. II, Ed. Antoniano, Roma, 1984.