

RAE

1. **TIPO DE DOCUMENTO:** Trabajo de grado para optar por el título de Licenciado en Filosofía.
2. **TÍTULO:** Acercamiento a la Estética de San Buenaventura.
3. **AUTOR:** Nicolás David Medina Escobar.
4. **LUGAR:** Bogotá D.C.
5. **FECHA:** Abril del 2017.
6. **PALABRAS CLAVE:** Estética Medieval, Estética Franciscana, Estética Bonaventuriana, Estética, Edad Media, San Francisco de Asís, San Buenaventura, Lo Bello, Pulchrum, Luz, Orden, Jerarquía, Acercamiento Exegético, Acercamiento Hermenéutico.
7. **DESCRIPCIÓN DEL TRABAJO:** El presente Trabajo de Grado tiene por objeto explicitar algunos rasgos estéticos mediante el *acercamiento exegético* y *acercamiento hermenéutico* en el *corpus* bonaventuriano. El cuerpo del trabajo lo conforman dos capítulos. El primer capítulo se titula: *De la Estética Medieval en General y De la Estética Franciscana en Particular*. En este apartado exponemos los principales rasgos de la denominada Estética Medieval (U. Eco, R. Guardini, E. Falque, L. Solignac) y de la Estética Franciscana (E. de Bruyne, U. Eco, Merino y Martínez) que nos ubicarán para la lectura del segundo capítulo. El segundo capítulo se titula: *Particularidades de la Estética Bonaventuriana*. En este apartado presentamos los principales rasgos de la estética bonaventuriana. Para concluir nuestra monografía expondremos algunas conclusiones que derivamos de los capítulos anteriores y finalizaremos con la Bibliografía consultada. En suma, la pregunta que orientará la investigación en cuestión reza: ¿Qué vestigios estéticos se pueden explicitar a partir del análisis exegético-hermenéutico de algunos pasajes del *opúsculo Itinerarium mentis in Deum*?
8. **LÍNEAS DE INVESTIGACIÓN:** Línea de investigación de la USB: Pensamiento Franciscano. Línea de investigación de la Facultad: Hermenéutica y Estudios Medievales. Línea de investigación del Programa: Estética.
9. **METODOLOGÍA:** En lo concerniente a la delimitación del problema-objeto de estudio, la presente investigación tiene por objetivo explicitar mediante el análisis *exegético-hermenéutico* los rasgos estéticos del *opúsculo Itinerarium mentis in Deum*. En suma, la pregunta que orienta esta investigación reza: ¿Qué *vestigios* estéticos se pueden explicitar a partir del análisis *exegético-hermenéutico de algunos pasajes del opúsculo Itinerarium mentis in Deum*?
10. **CONCLUSIONES:** En este trabajo de grado pongo mis palabras ante el Señor Jesucristo como mi confesor, mi amigo y mi fortaleza para agradecerle por los dones, virtudes y defectos que hay en mi ser y que con la *apertura* al ser de Dios, pueda mi alma gozar, festejar y entrar en comunión con el alado Serafín en figura del Crucificado (San Buenaventura, 1945) a través de mis sueños, mis pensamientos y de mis oraciones. Dios es vida eterna, esperanza y consuelo, es decir, para mí es belleza, felicidad y comprensión; Jesucristo, su Hijo, es el rostro cercano que me dicta mis pasos en este mundo y me guía para alabarlo, llena mi alma de alegría con su presencia y le agradezco por su amor, bondad y belleza. San Buenaventura es otro amigo que me ha enseñado a dirigirme con noble y humilde corazón hacia Dios probando el fruto del *árbol de la vida*, Jesucristo, como la luz que iluminará mi alma, el camino que recorrerá y la vida eterna que voy a disfrutar, festejar y agradecer en su encuentro. En estas palabras resumo mi propia perspectiva y es que el Doctor Seráfico me ayudó a buscar la belleza divina en las creaturas para que estas busquen la misma belleza y los llene con su amor y bondad divinas.

ACERCAMIENTO A LA ESTÉTICA DE SAN BUENAVENTURA

NICOLÁS DAVID MEDINA ESCOBAR

Trabajo para optar por el título de Licenciatura en Filosofía

Asesor: Julio César Barrera Vélez

**UNIVERSIDAD DE SAN BUENAVENTURA
FACULTAD DE CIENCIAS HUMANAS Y SOCIALES
LICENCIATURA EN FILOSOFÍA
BOGOTÁ, D.C.- 2018**

Dedicatoria

El presente trabajo deseo agradecerse a Dios, en primera instancia, como Sumo dador de vida, luz, entendimiento y felicidad que me permite ser en este momento de mi existencia en el que estoy situado. Agradezco infinitamente a mis padres, hermanos y familia por estar siempre apoyándome en mi carrera y en la adquisición de documentos que necesitaba para mi investigación sobre la Estética de San Buenaventura. A mis amigos, compañeros y profesores como José Francisco Casas Restrepo, Franklin Giovanni Púa Mora, Luisa Fernanda Barrero González, a mi primo Sebastián Eduardo Avilán Medina, que en paz descansa y, especialmente, a mi tutor Julio César Barrera Vélez. A todos les doy infinitamente las gracias por haber participado directa o indirectamente en mi proceso educativo, formativo, intelectual y de vida.

Le dedico este trabajo a todos ellos pero en especial a mi novia Mónica Juliana Esquivel Mendoza.

ÍNDICE

Portada	p. 1
Dedicatoria	p. 2
Índice	p. 3
Introducción	p. 4
1. DE LA ESTÉTICA MEDIEVAL EN GENERAL Y DE LA ESTÉTICA FRANCISCANA EN PARTICULAR	p. 7
1.1. RASGOS GENERALES DE LA ESTÉTICA MEDIEVAL.....	p. 7
1.1.1. Indicios del Concepto de Belleza.....	p. 7
1.1.2. Lo Bello como Objeto Estético.....	p. 9
1.1.3. La Luz como Elemento Estético.....	p. 9
1.1.4. Estética del Siglo XIII.....	p. 11
1.2. ALGUNOS RASGOS DE LA ESTÉTICA FRANCISCANA.....	p. 12
2. PARTICULARIDADES DE LA ESTÉTICA BONAVENTURIANA	p. 15
2.1. INFLUENCIAS DEL PENSAMIENTO ESTÉTICO DE SAN BUENAVENTURA.....	p. 15
2.2. RASGOS ESENCIALES DE LA ESTÉTICA EN SAN BUENAVENTURA.....	p. 17
2.2.1. De lo Bello en San Buenaventura.....	p. 17
2.2.2. Características de lo Bello en San Buenaventura.....	p. 19
- Luz.....	p. 19
- Forma.....	p. 21
- Proporción.....	p. 22
- Orden.....	p. 23
- Jerarquía.....	p. 25
- Aequalitas numerosa.....	p. 26
2.3. ESTÉTICA EJEMPLARISTA EN SAN BUENAVENTURA.....	p. 28
2.3.1. El Ejemplarismo de San Buenaventura.....	p. 28
2.3.2. La Estética Ejemplarista de San Buenaventura.....	p. 30
2.4. ESTÉTICA “ÓNTICO-SIMBÓLICA” EN SAN BUENAVENTURA	p. 33
2.4.1. Breve Acercamiento Exegético a lo Bello	p. 33
2.4.2. Breve Acercamiento Hermenéutico a lo Bello	p. 34
3. CONCLUSIONES.....	p. 41
4. BIBLIOGRAFÍA.....	p. 43

INTRODUCCIÓN

En la tematización que San Buenaventura hace de los universales [*unum, verum, bonum et pulchrum*] es el *pulchrum* (lo bello) el elemento que atraviesa de manera transversal la totalidad de su pensar. En esta línea especialistas del pensamiento bonaventuriano como U. Eco, R. Guardini, H. Urs von Balthasar, E. Spargo y L. Solignac, entre otros, perciben que en la obra del Doctor Seráfico: “(...) lo bello [*pulchrum*] es concebido como una propiedad de todo ser; y ello necesariamente en conjunción y armonía con el uno, lo verdadero y lo bueno” (Merino y Martínez, 2003, p. 481). En esta misma perspectiva Eco (2012) en su clásico texto *Arte y Belleza en la Estética Medieval* subraya la dimensión estética desde la que San Buenaventura incluye en la reflexión filosófico-teológica de los universales lo bello [*pulchrum*] al decirnos:

(...) San Buenaventura enumera explícitamente las cuatro condiciones del ser, es decir, *unum, verum, bonum et pulchrum*, y explica su convertibilidad y distinción. Lo uno concierne a la causa eficiente, lo verdadero a la formal, lo bueno a la final, pero lo bello abraza todas las causas y es común a ellas [*circuit omnem causam et est commune ad ista ... respicit communiter omnem causam*] (Eco, 2012, p. 49).

La importancia y rol de lo bello (*pulchrum*) en el pensamiento de San Buenaventura se hace explícita, por ejemplo, en *Itin. c. II, n. 10* en donde aparece lo bello como un elemento esencial y trascendental a toda creatura subrayando la dimensión estética de las cosas a partir de la sensación de placer al decirnos: “(...) como sean bellas todas las cosas y en cierta manera deleitables” (*Itin. c. II, n. 10*). En la misma línea encontramos que en *Itin. I, n. 14* San Buenaventura (1945) reitera la dimensión estética de su reflexión filosófico-teológica en la que percibe la creación como una huella (*vestigium*) de la belleza divina, al decirnos:

(...) Y la hermosura de las cosas, en la variedad de luces, figuras y colores que se hallan, ora en los cuerpos simples, ora en los mixtos, ora en los organizados, tales como los cuerpos celestes y minerales, piedras y metales, plantas y animales [*Itin. I, n. 14*].

Por tanto, la presente investigación quiere probar, desde una lectura *exegético-hermenéutica*, a modo de hipótesis, que en los rasgos estéticos del *opúsculo Itinerarium mentis in Deum*, San Buenaventura, al incluir como cuarto trascendental el *pulchrum* [lo bello] en la línea de Boecio y San Agustín (Bruyne, 1959) abren un nuevo horizonte de comprensión del hecho estético que se puede caracterizar como una *estética óptico-simbólica* en tanto el Doctor Seráfico al incluir entre los trascendentales al *pulchrum* (lo bello) percibe la entidad de la realidad (léase aspecto óptico) no sólo como creatura que remite a un creador, sino como símbolo que indirectamente hace patente algo del creador en la creatura. Este ejemplarismo en el que se inscribe todo el pensamiento de San Buenaventura lo denominan investigadores

actuales como L. Solignac (2014) y E. Falque (2012) como un rasgo *estético óntico-simbólico* del pensar bonaventuriano.

Una revisión a la *Opera omnia* de San Buenaventura nos pone de presente que, en el *corpus* de esta, no aparece ningún texto que explícitamente tematice el asunto estético. Sin embargo, en su obra (especialmente en el *Itinerarium mentis in Deum* y en el *opusculum* místico *De Triplici via*), aparece según varios estudiosos de su pensamiento (como H. Urs von Balthasar y E. Falque) una “*ontología del significado*” (Chavero Blanco, 1988) que establece una analogía entre el ser y el significar.

Por otra parte, entre los rasgos que singularizan el pensamiento de San Buenaventura encontramos que “la percepción estética universal de la realidad” (Merino, 1993, p. 59) permea la totalidad de sus escritos. En tanto el Doctor Seráfico percibe la realidad en clave *simbólico-estética*, es decir, para San Buenaventura (1945) las creaturas son *ex-presión* de la belleza de la divinidad. En palabras del franciscano: “cómo sean bellas todas las cosas y en cierta manera deleitables” (Itin., c. II, n. 10).

Por tanto, a partir de los rasgos anteriormente enunciados del pensamiento filosófico-teológico de San Buenaventura, consideramos que es factible el diálogo en torno a los *vestigios* estéticos de su pensamiento. En suma, la pregunta que orientará la investigación en cuestión reza: ¿Qué vestigios estéticos se pueden explicitar a partir del análisis exegético-hermenéutico de algunos pasajes del *opusculo Itinerarium mentis in Deum*?

La pertinencia de investigar la Estética Medieval de San Buenaventura en nuestros días estriba, en primera instancia, en la intención de *re-pensar* para el hombre postmoderno la sensibilidad como un espacio reflexivo de su ser y quehacer. Esta rehabilitación se entronca con el carácter eminentemente estético que caracteriza al hombre postmoderno en donde la sensibilidad y el sentimiento parecen primar sobre la mera racionalidad (Lyotard, 1987). En segunda instancia, encontramos que investigadores tanto de la Filosofía Medieval en particular (tales como U. Eco, R. Guardini, E. Falque y L. Solignac) han vuelto la mirada al pasado medieval para explicitar la singular concepción de lo estético que no ha sido suficientemente tematizada y en algunos casos omitida en los estudios contemporáneos sobre el tema de la estética (Xirau y Sobrevilla, 2003).

Por otra parte, en el presente proyecto de investigación, encontramos en el nivel de pertinencia teórica, que actualmente investigadores como: U. Eco, R. Guardini, E. Falque y L. Solignac entre otros, explicitan la dimensión estética del pensamiento filosófico-teológico de San Buenaventura, desde diversas perspectivas investigativas (hermenéutica, fenomenología, semiótica, etc.). Según estos investigadores lo bello (*pulchrum*) permea la totalidad de la realidad en tanto *ex-presión* de la palabra divina materializada en las creaturas. Por tanto, la existencia de rasgos estéticos en el filosofar bonaventuriano posibilita la lectura exegético-hermenéutica en *Itinerarium mentis in Deum* que es considerada su principal obra.

En lo relativo a la motivación de la elaboración de la presente investigación, además del gusto personal por las temáticas filosóficas del Medioevo, parece la especial preferencia por el estudio e investigación (en diversos seminarios cursados en el programa) sobre el pensamiento filosófico-teológico de San Buenaventura que posee una pléyade de núcleos conceptuales que posibilitan un diálogo con la filosofía contemporánea, específicamente con la fenomenología y hermenéutica francesa actual, representada en filósofos como E. Husserl, C. Romano, E. Falque y L. Solignac, entre otros. En lo que respecta a los aportes que la investigación en cuestión puede alcanzar, consideramos que la explicitación de los rasgos estéticos del *opúsculo Itinerarium mentis in Deum*, abre el camino para la sistematización de la estética en la *Opera omnia* de la obra bonaventuriana. Además, el presente estudio, abre el campo de trabajo e investigación para elaborar una fundamentación de la llamada, por los investigadores actuales del pensamiento de San Buenaventura mencionados anteriormente, *estética óntico-simbólica*. En lo concerniente a la delimitación del problema-objeto de estudio, la presente investigación tiene por objetivo explicitar mediante el análisis *exegético-hermenéutico* los rasgos estéticos del *opúsculo Itinerarium mentis in Deum*. En suma, la pregunta que orienta esta investigación reza: ¿Qué *vestigios* estéticos se pueden explicitar a partir del análisis *exegético-hermenéutico de algunos pasajes del opúsculo Itinerarium mentis in Deum*?

En lo relativo a los objetivos de la investigación en cuestión *grosso modo* se pretende, como objetivo general, explicitar los principales rasgos de la perspectiva estética de San Buenaventura que aflora en los pasajes seleccionados del *opúsculo Itinerarium mentis in Deum*. La consecución de dicho objetivo la alcanzaremos mediante la concretización de dos objetivos específicos, a saber: a) Exponer los principales rasgos de la Estética Medieval y de la Estética Franciscana y b). Presentar los principales rasgos de la estética bonaventuriana que afloran en los pasajes seleccionados del *opúsculo: Itinerarium mentis in Deum*.

El cuerpo del trabajo lo conforman dos capítulos. El primer capítulo se titula: ***De la Estética Medieval en General y De la Estética Franciscana en Particular***. En este apartado exponemos los principales rasgos de la denominada Estética Medieval (U. Eco, R. Guardini, E. Falque, L. Solignac) y de la Estética Franciscana (E. de Bruyne, U. Eco, Merino y Martínez) que nos ubicarán para la lectura del segundo capítulo. El segundo capítulo se titula: ***Particularidades de la Estética Bonaventuriana***. En este apartado presentamos los principales rasgos de la estética bonaventuriana. Para concluir nuestra monografía expondremos algunas conclusiones que derivamos de los capítulos anteriores y finalizaremos con la Bibliografía consultada.

1. DE LA ESTÉTICA MEDIEVAL EN GENERAL Y DE LA ESTÉTICA FRANCISCANA EN PARTICULAR

En el presente capítulo desarrollaremos algunos antecedentes históricos y temáticos de la Estética Medieval. Además, expondremos un rastreo sobre el fundamento de lo bello que germinó en el siglo XIII. Por último, presentaremos los rasgos más relevantes de la llamada “Estética Franciscana”.

1.1. RASGOS GENERALES DE LA ESTÉTICA MEDIEVAL

1.1.1. Indicios del Concepto de Belleza

Explicitar los rasgos generales de una Estética Medieval implica afirmar con Umberto Eco (2012) en su libro *Arte y belleza en la estética medieval* que

La Edad Media dedujo gran parte de sus problemas estéticos de la Antigüedad clásica, no obstante [...] desarrolló en un plano de indiscutible originalidad su especulación estética [...] Al hablar de problemas estéticos y al proponer cánones de producción artística, la Antigüedad clásica tenía los ojos en la naturaleza, mientras que, al tratar los mismos temas, los medievales los tenía en la Antigüedad clásica (...) (Eco, 2012, p. 19).

Teniendo como punto de partida la explicación de Eco sobre los problemas estéticos en el Medioevo, observamos que el filósofo italiano parte de la recuperación de autores clásicos como Pitágoras, Platón, Aristóteles, Cicerón y otros estoicos, entre otros, y también, parte de los sistemas conceptuales propuestos por estos autores. Al respecto, traemos a colación lo que dice el medievalista Edgar de Bruyne (1959) en su texto *Estudios de Estética Medieval*:

(...) Por una parte, renace la estética formalista de la proporción o del esplendor; por otra, la de la expresión simbólica de la idea. Mezclase en todo ello la psicología, platónica con los Victorinos, aristotélica cada vez más a lo largo de todo el siglo XIII (Bruyne, 1959, p. 541).

De esta manera, sostenemos que no se puede negar que se habló de belleza antes del siglo XIII, sino que fue en esta centuria en la cual hubo un claro y evidente desarrollo de una Estética Medieval. En este sentido, en relación con el desarrollo estético, Bruyne (1959) nos muestra como en el *opusculum De Genesi ad litteram* el Doctor de la Gracia, San Agustín de Hipona, pensó la idea de la belleza en los siguientes términos, a saber: “*Omnia bona. . . quoniam a Deo omnia in numero, pondere et mensura*”. *Ergo omnia sunt "modum, speciem et ordinem". Omnia quae creata sunt in harmonia*” (Todas las cosas son buenas ... porque todas fueron establecidas por Dios en número, peso y medida”. Todas guardan, por consiguiente, “el modo, la forma y el orden”. Todas han sido creadas en armonía (Bruyne, 1959, p. 540).

A partir de las palabras expresadas por Agustín, el estudioso medievalista Bruyne (1959) observa que, en la obra *Summa Aurea* (escrito en 1220), el pensador Guillermo de Auxerre le adiciona a la perspectiva estética agustiniana que “*haec tria (scilicet species, numerus, ordo) est rei pulchritudo, penes quae dicit Augustinus consistere bonitatem rei*” (estos tres (a saber, especie, número y orden) es una belleza, que dice Agustín que puede consistir en una cosa buena) (Bruyne, 1959, p. 540).

Por consiguiente, es el siglo XIII, el momento en el cual las estéticas clásica y agustiniana son valoradas y recuperadas por Guillermo de Auxerre en su propia Estética denominada como “*sapientiale*”, es decir, una Estética que plantea que la *armonía* es “*idem est in substantia eius bonitas et eius pulchritudo*” (lo mismo es en una substancia su bondad y su belleza) (Bruyne, 1959, p. 540). Posteriormente, esta Estética “*sapientiale*” desarrollada por De Auxerre es rescatada y resemantizada por autores tales como Alejandro de Hales, Juan de la Rochela y San Alberto Magno quienes asumirán, partiendo de la doctrina de la armonía expuesta por pensadores como Boecio, San Agustín de Hipona, Otloh de San Emeramo y Pseudo-Aristóteles, por nombrar algunos, que, en palabras del investigador Bruyne (1959), “(...) lo bello es el orden” (Bruyne 1959, p. 540).

No obstante, es a partir del pensamiento de Pseudo-Dionisio Areopagita que, en el siglo XII, el concepto de Belleza es adicionado al universo de los trascendentales. Por ende, al respecto nos dice Bruyne (1959) lo siguiente: este autor místico fue recuperado y traducido “(...) por Juan Sarrasin, amigo de Juan de Salisbury, y luego de Roberto Grosseteste” (Bruyne, 1959, p. 540). De esta manera, es clara la importancia de estos pensadores del siglo XII por reactualizar la categoría de Belleza.

Cabe mencionar que fue en el siglo XIII el momento en el cual los diferentes autores medievales antepusieron y contrapusieron dicho concepto con el término de Fealdad contemplado en ese tiempo. En este sentido, el estudioso Bruyne (1959) nos muestra como este término alcanzó, dentro del panorama del pensamiento medieval de aquel siglo, un lugar importante dentro de la doctrina de los trascendentales que estaba permeando y bañando la perspectiva estética durante aquella época. El nombrado estudioso de la estética acota que

La Belleza resplandece en todo ser y que la fealdad no existe en el sentido metafísico del término. Tal es la conclusión a la que apuntan los autores del siglo XIII y particularmente Alejandro de Hales, el primero que, tras Hugo de San Víctor, consagra un tratado de su *Summa* a la Belleza del mundo (Bruyne, 1959, p. 541).

Para concluir este primer acápite precisaremos que, aquellas ideas expresadas por San Agustín de Hipona, Guillermo de Auxerre, el rescate de la perspectiva de Pseudo-Dionisio Areopagita por Juan Sarrasin, Juan de Salisbury y Roberto Grosseteste hasta llegar a Alejandro de Hales y Hugo de San Víctor, configuraron el desarrollo posterior de la Estética Medieval hasta el Renacimiento y la Modernidad. Terminaremos trayendo a colación una cita clave del medievalista Edgard de Bruyne (1959), quien nos expone la continuidad del concepto de Belleza en algunos autores medievales luego de ser matizada por la Escuela franciscana de San Víctor, a saber:

La idea del universal simbolismo de la Belleza, ya encontrada en los Victorianos y en Escoto Erígena, es desarrollada por Alejandro y sus colaboradores franciscanos en un sistema racional coherente que se hallará después en todos los grandes autores: Buenaventura y Alberto, Vicente de Beauvais el vulgarizador y Ulrico y Tomás (Bruyne, 1959, p. 541).

1.1.2. Lo Bello como Objeto Estético

A partir de la *combinación de elementos cristianos y clásicos* en el Medioevo, se fundamentó lo bello como objeto estético. De tal manera que lo bello es pensado en el marco de la estética de la *proporcionalidad* o *simetría* griega y esto le otorgó un *estatus de matematicidad geométrica*. Este influjo de los clásicos, para los medievales, fue un acontecimiento que marcó la forma de comprender la naturaleza, el mundo y la realidad circundante de su época. Al respecto, Miquel Seguró Mendlewicz (2008) asevera que “(...) la relevancia de la herencia platónica en la interpretación cristiana de lo bello determinó la perspectiva estética medieval” (Seguró, 2008, p. 139).

No obstante, ha de tenerse en cuenta que la referencia a Platón (1986), respecto a lo bello, proviene del diálogo *Fedro 246e*, en el cual el filósofo griego afirma: “Y lo divino es bello, sabio, bueno y otras cosas por el estilo”. En esta perspectiva, Platón continúa su reflexión sobre la belleza en los siguientes diálogos, a saber: *Hippias Mayor*, *El Banquete*, *La República*, *Filebo* y *Timeo*. Sin embargo, para los medievales, la belleza es entendida como un concepto metafísico y como categoría trascendental porque lo bello es una propiedad manifestada en todo ser y análoga a la belleza suprema de la divinidad. En este ámbito, los medievales pretendieron analizar racionalmente lo bello, entendiendo lo bello a partir de la causa formal y a la belleza como la adecuación de ésta con el exterior. En esta perspectiva, para finalizar este acápite, diremos que lo bello es objetivo y es analizado desde una estructura cimentada en la *proporción* y en el *orden*, análogo a los constructos musicales que posibilitarán la relación con la *matematicidad geométrica* a partir del número.

1.1.3. La Luz como Elemento Estético

San Agustín, Pseudo-Dionisio Areopagita, Boecio y Santo Tomás de Aquino, por nombrar algunos pensadores, fueron quienes posibilitaron la simbiosis entre paganismo y cristianismo en el Medioevo. En esta línea, será el Doctor de la Gracia quien buscará entender, ontológicamente, la realidad. En este sentido, diremos, parafraseando a Umberto Eco que *el mundo está preñado de luz* en tanto espejo de la suprema belleza. Por ende, el filósofo y teólogo San Agustín de Hipona en varias de sus obras tales como *De Trinitate*, *De civitate Dei*, *De beata vita* o *De vera religione*, por nombrar algunos de sus escritos, desarrolla su particular teoría estética de la luz. En otro de sus escritos, *Confessiones*, Agustín (1946) relaciona la influencia recibida del pensamiento pagano y la doctrina cristiana (*Sal I, 18, 28*) en los siguientes términos:

(...) *Quoniam tu illuminabis lucernam meam, Domine; Deus meus, illuminabis tenebras meas, et de plenitudine tua omnes nos accepimus. Es enim tu lumen verum, quod illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum, quia in te non est transmutatio nec momenti obumbratio.*

Porque tú, Señor, iluminarás mi linterna; tú, Dios mío, iluminarás mis tinieblas; y de tu plenitud recibimos todos; porque tú eres la luz verdadera que ilumina a todo hombre que viene a este mundo, y porque en tí no hay mutación ni la más instantánea obscuridad (Conf. IV, XV, 25).

De esta manera, la razón por la cual los medievales consideran la luz como uno de los elementos ontológicos fundamentales presente en todas las creaturas, tiene su punto de partida en la tesis aseverada por San Agustín, citado por Seguró (2008), que la luz es “el fundamento último de la realidad” (Seguró, 2008, p. 141). Por tanto, el desarrollo conceptual de la luz parte del paganismo, en particular, del pensamiento platónico. En el pensamiento platónico se comprende la idea del Bien, es decir, la figura del Sol, como el principio de todas las cosas y, por otro lado, el término de la luz en el cristianismo es concebido como una característica presente en toda la creación. Así, en el libro VI de *La República* entre las líneas 507d-507e, Platón (1986) afirmará, respecto a la temática de la luz, en palabras de dos personajes de su diálogo, Adimanto y Sócrates, lo siguiente:

- Pero, al poder de ver y de ser visto, ¿no piensas que le falta algo?
- ¿Qué cosa?
- Si la vista está presente en los ojos y lista para que se use de ella, y el color está presente en los objetos, pero no se añade un tercer género que hay por naturaleza específicamente para ello, bien sabes que la vista no verá nada y los colores serán invisibles.
- ¿A qué te refieres?
- A lo que tú llamas luz.
- Dices la verdad.

Por otra parte, recordemos que los medievales tenían como fuente de referencia la Biblia. Desde este punto de vista, respecto al tema de la luz, el medieval resalta las palabras de la Biblia rastreando el concepto, por ejemplo, en el libro del Génesis *Gn 1, 3* o en el Evangelio de San Juan *Jn 1, 1-9*, por mencionar algunos acápites de la Sagrada Escritura. Teniendo como punto de partida la simbiosis entre cristianismo y paganismo, la lectura del concepto de la luz da entender cómo este posibilita y les faculta a los investigadores indagar en los influjos de una Estética en uno de los periodos de la historia de la humanidad más largos, a saber, la Edad Media. Sin embargo, en el Medioevo, la corriente neoplatónica tuvo una gran influencia en Pseudo-Dionisio Areopagita y en Roberto Grosseteste, entre otros. *Grosso modo*, cada uno de ellos pensó la noción de la luz desde una perspectiva filosófica común, pero subrayando su perspectiva personal. Por un lado, Pseudo-Dionisio Areopagita considera que la luz se relaciona con el orden puesto que el pensador neoplatónico fundamenta que Dios es la unidad entre la armonía (*consonantia*) y la luminosidad (*claritas*). En suma, Pseudo-Dionisio afirma el argumento de la relación entre luz y orden a partir de la analogía con Dios.

Por otro lado, el franciscano Roberto Grosseteste asume que la belleza es *adecuación del objeto consigo mismo*, es decir, analogía con Dios. Grosseteste asiente que Dios, la Identidad Primera, es la esencia o causa ejemplar y la causa eficiente porque es el origen fontal de la vida y toda luz. Analogía que Grosseteste la relaciona con las emanaciones, es decir, con las creaturas. De esta manera, para finalizar este acápite, y en coherencia con Miquel Seguró (2008), afirmaremos que “la luz ostenta también la primicia ontológica en la acción de Dios, pues ella misma es fuente de orden, proporción y conocimiento” (Seguró, 2008, p. 141). Por ende, la luz *es el fundamento de toda verdad, belleza y orden*.

1.1.4. Estética del Siglo XIII

En acápite anteriores no quedó suficientemente claro el desarrollo de lo bello en el siglo XIII. Por ende, consideremos que fue en el siglo XIII el momento en el cual hubo un profundo despliegue de la Estética en la Edad Media porque se da la relación con la religión cristiana imperante en la época. De este modo, de acuerdo con Edgard de Bruyne (1959), aseveramos que “la belleza de las cosas es función de la del Creador y la actitud que el hombre debe adoptar frente a la belleza (...)” (Bruyne, 1959, p. 541). A partir de lo mencionado, afirmaremos que una de las funcionalidades de lo bello, comprendido en este sentido, es la de incluir las demás perspectivas propuestas y expresadas hasta el momento. Por ende, nos dice Bruyne (1959), que la Estética Medieval “integra todas las definiciones y una gran parte de los problemas de la antigüedad” (Bruyne, 1959, p. 541). En esta línea, el estudioso Bruyne (1959) afirma que “parece evidente que asistamos a una evolución (...)” (Bruyne, 1959, p. 542). Pensamos que es una *evolución* estética que radica en una fórmula, a saber: “(...) a una estética más bien formalista basada en la proporción musical sucede una estética cada vez más expresivista de la idea genérica o específica” (Bruyne, 1959, p. 542). A partir de la fórmula intuida por Bruyne, Seguró Mendlewicz (2008) reflexiona lo siguiente:

(...) Cabe reconocer que ciertamente no hubo a lo largo del Medioevo una reflexión estética sistemática y autónoma como tal (y de hecho no la habrá hasta bien entrada la modernidad), no puede decirse que no se dé un genuino y fecundo interés por lo bello “en sí” (Seguró, 2008, p. 137).

Empero, esta investigación de la Estética en la Edad Media nos ha permitido entender, en coherencia con Umberto Eco (2012), que “está viva en la sensibilidad de la época una fresca solicitud hacia la realidad sensible en todos sus aspectos, incluido el de su disfrutabilidad en términos estéticos” (Eco, 2012, p. 20). En suma, concluimos esta primera parte, con la siguiente afirmación de Eco (2012), quien afirma que:

Está claro que en la Edad Media existe una concepción de la belleza puramente inteligible, de la armonía moral, del esplendor metafísico, y que podemos entender esta forma de sentir solo a condición de penetrar con mucho amor en la mentalidad y sensibilidad de la época (Eco, 2012, p. 20).

1.2 . ALGUNOS RASGOS DE LA ESTÉTICA FRANCISCANA

Hemos rastreado y comprendido que los medievales realizaron valiosas reflexiones sobre el tema de lo bello, específicamente, en los siglos XII y XIII. La percepción de la realidad de cada pensador medieval influida por los antiguos clásicos, sus contemporáneos o por las lecturas realizadas para su postura filosófica sobre el mundo y la vida fue lo que les permitió tener una concepción de la belleza particular.

De esta manera, intuimos que algunos rasgos de la denominada Estética Medieval aparecen en el pensamiento de San Francisco de Asís. Cabe subrayar que San Francisco no escribió ningún tratado sobre lo bello. No obstante, los intérpretes de su pensamiento explicitan en él una percepción estética de la vida, del mundo y de Dios acorde a su modo de ser y existir. En este sentido, asentimos con las palabras de José Antonio Merino y Francisco Martínez Fresneda (2003), quienes sostienen en su texto *Manual de Teología Franciscana*, que Francisco de Asís “(...) ha alcanzado la belleza de la vida convirtiéndola en un *ars vivendi* [...] una peculiar estética de la existencia” (Merino y Martínez, 2003, p. 480). Por ende, se entiende que la Estética Franciscana es comprendida como una actitud. En este sentido, según Merino y Martínez (2003), es “una actitud teológica que puede estar formulada explícitamente o revestirse con lenguaje simbólico y manifestarse con gestos y comportamientos significativos que exteriorizan una concepción bella del mundo y de la vida” (Merino y Martínez, 2003, p. 476).

A partir de la perspectiva de Merino y Martínez (2003), comprendemos que Francisco de Asís asume esa actitud entendiendo que “en el horizonte mundano la belleza y el esplendor de los seres visibles son la epifanía (*epiphaneia*) y revelación de su autor” (Merino y Martínez, 2003, p. 475). De esta manera, Francisco de Asís vive con gozo y festividad, agradeciendo a Dios y apreciando la creación con alegría y juego.

Desde esta perspectiva, asentimos que la actitud de Francisco de *la experiencia estética de la vida* se fundamenta en que el *Poverello* comprende, en palabras de Merino y Martínez (2003), que “sólo una vida desposeída se transforma en canción, danza y en verdadero juego” (Merino y Martínez, 2003, p. 478). Así, la *experiencia estética de la vida* se fundamenta en la religación que el *Poverello de Asís* asume como su horizonte *teológico-existencial* de vivir en el mundo creatural en donde dicho mundo es *ex-presión* de lo divino. Por ende, comulgamos con el argumento de Merino y Martínez (2003), que para el santo “la dimensión teológica se encarna en lo existencial, se traduce en lo ético y se manifiesta en lo estético (Merino y Martínez, 2003, p. 475). Bajo esta concepción del cristianismo, estamos de acuerdo con la percepción de J. Merino y F. Martínez (2003) quienes afirman que Francisco de Asís afronta una nueva posición del hombre frente a la creación divina y, en este sentido, el franciscanismo comprende que “(...) sólo una teología bella es capaz de expresar profundamente el esplendor y la majestad de la acción creadora de Dios en el mundo” (Merino y Martínez, 2003, p. 475).

Por tanto, para entender el franciscanismo estético en la existencia mundana, la Estética particular de Francisco está sentada sobre la Estética del gesto. En esta perspectiva, afirmaremos que el gesto, en la Estética Franciscana, permite comprender el lugar en donde el *Poverello* se posiciona frente a la creación, es decir, en una actitud. Por tanto, esta es una actitud que Francisco acepta y vive.

Sin embargo, asentimos con Merino y Martínez (2003), que “Francisco de Asís [...] poseía un instinto agudo para descubrir la presencia luminosa de Dios en el mundo y celebrar la vida como teofanía bella y gozosa” (Merino y Martínez, 2003, p. 476). De este modo, comprendemos, en concordancia con los autores mencionados, que Francisco “sentía la vida como gratitud y belleza; y el modo más espontáneo y directo de manifestarlo era la celebración y la alegría” (Merino y Martínez, 2003, p. 477). Por ende, Francisco de Asís en una de sus oraciones le dice a Dios: “Tu eres la hermosura (...)” (Merino y Martínez, 2003, p. 477). Esta plegaria nos da a entender que el santo asumía la experiencia estética de modo existencial, según Merino y Martínez (2003), como “(...) una estética vivida, celebrada y cantada como expresión de ese hombre capaz de habitar en el mundo como en su hogar entrañable y familiar” (Merino y Martínez, 2003, p. 478). Por tanto, para los investigadores españoles, “la alegría del *Poverello* es expresión espontánea de su talante festivo, pero su apoyo y justificación están en la trascendencia, en Dios, como fuente gozosa y destino bello de la existencia” (Merino y Martínez, 2003, p. 479).

En este sentido, según Merino y Martínez (2003), para el *Poverello de Asís*, los gestos del Amor, el Sumo Bien y de la Belleza, son características análogas con las tres personas de la Santísima Trinidad porque él “(...) ve en la Trinidad, la máxima gloria y armonía, reflejadas en la belleza de la creación (...)” (Merino y Martínez, 2003, p. 479). No obstante, “es en el Cristo crucificado donde descubre la grandeza divina y el enigma de Dios” (Merino y Martínez, 2003, p. 479). Por consiguiente, en el poema del *Cántico a las creaturas*, Francisco nos presenta su particular concepción de la Belleza. Empero, en la Estética Franciscana, la Fealdad es relevante porque es comprendida como un elemento estético constitutivo de la creación. Por ende, en palabras de Edgar de Bruyne (1959):

Todo en cuanto encierra es bello en sí mismo y sobre todo en función del conjunto: aún los más repulsivos insectos y los monstruos más espantables tienen su belleza propia. La misma materia, la muerte y el diablo en persona no pueden ser excluidos del universal imperio de la belleza (Bruyne, 1959, p. 541).

Esta frase permite pensar y, asentimos con Bruyne (1959), que la creación de Dios o, en términos estéticos, *el imperio de la belleza* es la apertura para comprender que “(...) sólo en la semejanza metafísica de la Belleza de Dios comunicamos familiarmente con cuanto nos rodea” (Bruyne, 1959, p. 541). A partir de lo anterior, para San Francisco de Asís, la Biblia influyó determinadamente en su concepción estética de la realidad. Pues, según el estudioso Bruyne (1959):

La Biblia propone la estética del *Cantar* a los cistercienses que reviven [la concepción] estoica de la proporción y a Tomás de Verceil que identifica la belleza y la luz. Ella impone también, a través de San Agustín, la estética del *Libro de la Sabiduría* a Alejandro de Hales y a sus sucesores, y a todos proporcionan grandes sugerencias las fórmulas estéticas del *Génesis* (Bruyne, 1959, p. 542).

Por ende, *aquella actitud que el hombre ha de adoptar*, para los medievales y para los investigadores del tema de la Estética en la Edad Media, deben tener en cuenta la actitud que tuvo el *Poverello* en su poema. En palabras del medievalista Edgar de Bruyne (1959), es, a partir de:

(...) Alejandro de Hales, el primero que, tras Hugo de San Víctor, consagra un tratado de su *Summa* a la Belleza del mundo. Alejandro hace revivir el agustinismo y se presenta como el padre del optimismo estético, ya cantado por San Francisco de Asís. Nada hay más bello que el universo que realiza el *máximum* de la belleza sensible; es la “sinfonía” suprema, el más admirable *Poema* que existe y el Cuadro de perfecta armonía (Bruyne, 1959, p. 541).

Por consiguiente, el medievalista Bruyne (1959) nos recita el poema *Cántico de las criaturas* que reza:

Bendito seas tú, Señor, con todas las criaturas y en particular con mi Señor el Hermano Sol... Y bendito seas por nuestro Hermano Sol, y bendito por nuestras hermanas La Luna y las Estrellas... Y bendito por nuestra hermana la Muerte corporal a la que ningún viviente puede escapar (...) (Bruyne, 1959, p. 541).

He aquí como en el poema se explicita que, en la Estética Franciscana, la Muerte es comprendida como un elemento estético de la Belleza. En este sentido, en palabras de Umberto Eco, “(...) la Edad Media manifiesta, en diversas ocasiones, el sentimiento otoñal de la belleza que muere (...)” (Eco, 2012, p. 28). Por tanto, para el medievalista: Ante la percedera belleza, la única garantía está en la belleza interior, que no muere; y al recurrir a esta belleza, la Edad Media efectúa, en el fondo, una especie de recuperación del valor estético ante la muerte (Eco, 2012, p. 28). Desde esta perspectiva, la Escuela Franciscana concibe una Estética en la cual, de acuerdo con Bruyne (1959),

La idea del universal simbolismo de la Belleza, ya encontrada en los Victorianos y en Escoto Erígena, es desarrollada por Alejandro y sus colaboradores franciscanos en un sistema racional coherente que se hallará después en todos los grandes autores: Buenaventura y Alberto, Vicente de Beauvais el vulgarizador y Ulrico y Tomás. La estética del siglo XIII ha salido, pues, de problemas teológicos y presenta un carácter profundamente religioso (Bruyne, 1959, p. 541).

Empero, hay que tener en cuenta la siguiente dialéctica, esta es: la Muerte es lo contrario a la Vida y, el principio de la Vida está en relación con el principio de la Luz. La luz, en la Estética de la Escuela Franciscana, es muy importante porque permite entender con mayor claridad los presupuestos de algunos pensadores franciscanos para la elaboración de sus propuestas científicas, filosóficas o teológicas particulares. En suma, las influencias que recibieron algunos miembros de la mencionada escuela y otros pensadores medievales sobre lo bello, según Edgard de Bruyne (1959), están descritas en las siguientes palabras del estudioso, a saber:

San Buenaventura tiene preferencia por la estética musical de la unidad en la multiplicidad, salida también de San Agustín; mientras Alberto Magno permanece fiel al objetivismo del Areopagita. En Ulrico de Estrasburgo la estética se vuelve francamente neoplatónica y en Santo Tomás toma un cariz original y psicológico bajo la influencia de Aristóteles [...] Una primera generación está representada por el místico Tomás de Verceil, los escolásticos Guillermo de Auvernia y Alejandro de Hales y el científico Roberto Grosseteste. A mitad del siglo florecen San Alberto Magno y San Buenaventura, inspirándose uno en Dionisio sobre todo y el otro en el *De Música* de San Agustín principalmente (...) (Bruyne, 1959, p. 542).

2. PARTICULARIDADES DE LA ESTÉTICA BONAVENTURIANA

En este capítulo explicitamos las particularidades de la estética bonaventuriana con el fin de evidenciar las características de lo bello que el Doctor Seráfico reúne del pensamiento antiguo.

2.1. INFLUENCIAS DEL PENSAMIENTO ESTÉTICO DE SAN BUENAVENTURA

Hemos de iniciar este apartado afirmando que, en su pensamiento, San Buenaventura de Bagnoregio integra y sistematiza de manera singular las diversas nociones y perspectivas como el iluminismo de San Agustín de Hipona, el neoplatonismo de Pseudo-Dionisio Areopagita, la estética musical desarrollada por Boecio, la estética del bien y de la luz de Platón y la estética de Tomás de Verceil, por nombrar algunos puntos de partida del pensador medieval para desarrollar su estética particular. En este sentido, las aproximaciones estéticas desarrolladas desde la Antigüedad, en San Buenaventura, son reflejadas en la continuidad de su postura filosófica-teológica y, según la autora León Sanz, su teología de la belleza es la vértebra principal de su perspectiva filosófica y permea todas las obras del Doctor Seráfico.

No obstante, cabe mencionar que, para los estudiosos medievales, una de sus principales fuentes era San Agustín de Hipona. Esto es bien recalcado por la profesora Isabel María León Sanz (2016) quien en su texto *El arte creador en San Buenaventura. Fundamentos para una teología de la belleza* asevera que “San Buenaventura asumió sus enseñanzas como base de su pensamiento sobre el arte y la belleza” (Sanz, 2016, p. 95).

Las influencias de San Buenaventura le permiten al Doctor Seráfico realizar una reflexión crítica con el objetivo de constituir una propuesta estética. En la perspectiva estética de San Buenaventura influyeron, San Bernardo, Hugo de San Víctor, San Anselmo de Canterbury, por nombrar algunos pensadores. Al respecto, Isabel María León Sanz (2016) nos dice lo siguiente:

El Pseudo Dionisio Areopagita le aportó específicamente la relación de la belleza con el concepto de jerarquía, en el que se integran las ideas de orden, gradación y armonía. También hizo suyas ideas de la estética musical o matemática de Boecio. Y ya en la etapa medieval, cabe destacar-entre otros- la influencia de San Anselmo, en el que encontró un agudo análisis de la palabra y la expresión; de San Bernardo, para la conexión entre la belleza y el amor; y de Hugo de San Víctor, que le proporcionó un detallado estudio de la belleza sensible, la comprensión de las criaturas como cierta representación expresiva de Dios, y la imagen de la naturaleza como libro en el que Dios se manifiesta al hombre (Sanz, 2016, p. 96).

Obsérvese que el tema de lo bello es matizado particularmente por los autores mencionados. Al respecto León Sanz (2016), comentando al Doctor Seráfico, nos dice:

Se opera un desplazamiento de la idea de belleza desde la bondad (de la que, sin embargo, no se aísla) hacia la verdad, y en esta línea se sitúa San Buenaventura. Sus precedentes más próximos se encuentran en la primera generación de maestros franciscanos, especialmente Alejandro de Hales y Roberto Grosseteste (Sanz, 2016, p. 96).

De esta manera, cabe mencionar lo siguiente: uno de los pensadores que más influyó en el pensamiento de Buenaventura fue el maestro franciscano Alejandro de Hales. La perspectiva estética de Alejandro de Hales concibe a la belleza en relación con una estructura trídica. En palabras de León Sanz (2016), San Buenaventura de Bagnoregio “en la *Summa fratris Alexandri* encontró las ideas para razonar la universalidad de la belleza de lo creado en conexión con la causalidad ejemplar divina” (Sanz, 2016, p. 96). Es decir, para entender la belleza es necesario interpretarla y analizarla desde una concepción trídica, a saber: *mensura*, *numerus* y *pondus* corresponden con “(...) la triple dimensión de la causalidad divina (eficiente, ejemplar y final)” (Sanz, 2016, p. 97) y cada una posibilita asociarse con la tríada general *species*, *forma* y *veritas*. De este modo, comprendemos cómo Buenaventura busca la universalidad de la belleza de lo creado por medio de tríadas en sus escritos. Por tanto, para concluir esta parte, describiremos la comprensión de lo bello del Doctor Seráfico en el siguiente apartado.

2.2. RASGOS ESENCIALES DE LA ESTÉTICA EN SAN BUENAVENTURA

2.2.1. De lo Bello en San Buenaventura

Ante la pregunta ¿Qué es lo bello para San Buenaventura? Rastreadremos en sus obras, desde una óptica hermenéutica, la tematización que el Seráfico Doctor nos presenta y articularemos el rastreo con estudios críticos relevantes sobre el tema en cuestión. Así apoyándonos en la reflexión de Friz de Col (1997), en la investigación intitulada: *La teología del símbolo de San Buenaventura*, el estudioso en cuestión afirma que “(...) la estética hace referencia a la belleza y nuestro autor sí habló de ésta (...) el punto de vista estético es el punto que unifica la ontología, la epistemología y metafísica del santo franciscano” (Friz de Col, 1997, p. 258). Además, Friz de Col (1997) agrega que:

En un manuscrito atribuido a san Buenaventura que fue encontrado por F. M. Henriquet en la biblioteca pública de Asís, se afirma explícitamente *la belleza como cuarto trascendental*. Se trataría de un escrito de juventud, a modo de anotación personal, referida sobre todo a la enseñanza de su maestro Alejandro de Hales (Friz de Col, 1997, p. 262).

En esta misma perspectiva, para el franciscano inglés Alejandro de Hales (1924): “*Pulchrum dicit dispositionem boni secundum quod est placitum apprehensioni, bonum vero respicit dispositionem secundum quam delectat affectionem*” [Lo bello se define como la cualidad del bien que complace a la percepción, mientras que el bien se refiere a la cualidad en la que se deleita el alma] (*Summa fratris*, I, p.162).

En el proceso de conceptualización bonaventuriano de lo bello, tanto Alejandro de Hales como Escoto Erígena influyeron de manera determinante en la misma. Erígena (1853) propone que “*theophanias autem dico uisibilium et inuisibilium species, quarum ordine et pulchritudine cognoscitur Deus esse (...)*” [La teofanía es la forma visible e invisible, por cuyo orden y belleza Dios es conocido] (*Periphyseon*, V, p. 919).

Empero, recuérdese que ambos filósofos parten del pensamiento estético de Hugo de San Víctor (1880) quien nos dice:

Universus enim mundus iste sensibilis quasi quídam liber est scriptus digito Dei, hoc est virtute divina creatus, et singulae creaturae quiasi figurae quaedam sunt non humano placito inventae, sed divino arbitrio institutae ad manifestandam invisibilium Dei sapientiam.

Para todos, el mundo como un libro sensible fue escrito por el dedo de Dios, y se trata de un poder divino creado, porque si todos y cada uno de la creación es una determinada figura, que no se encuentra en la voluntad humana, sino en la voluntad divina y está construido para demostrar la sabiduría invisible de Dios (Erud. did., c. IV, p. 814).

Inscrito en esta tradición, San Buenaventura nos ofrece claramente en sus obras varias aproximaciones al concepto de la belleza y, de esta manera, el Doctor Seráfico (1947) nos presenta que lo bello tiene la capacidad de trascender, cuando en *Hexaameron* nos dice:

Ubi enim est speculum et imago et candor, necessario est repraesentatio et pulchritudo. "Pulchritudo nihil aliud est quam aequalitas numerosa", ibi autem sunt ratione numerosae ad unum reductae. Et quia est speciosissima, ideo attingit ubique propter suam munditiam.

Porque donde hay espejo e imagen y resplandor, necesariamente hay representación y belleza. La belleza no es otra cosa que la igualdad en el número; y allí existen numerosas razones reducidas a unidad. Y porque es hermosísima, por eso llega a todas partes por su pureza (In Hex., coll. 6, n.7).

En otros escritos como el *Comentario a las Sentencias de Pedro Lombardo* San Buenaventura define a lo bello en cuanto *orden*. Por consiguiente, para el Doctor Seráfico (1885) "*pulchritudo consistit in ordine*" [*la belleza consiste en el orden*] (II Sent., d. 9, a. un., q. 6, ad. 3). Recuérdese, con relación al *orden*, que la lectura de la realidad, del mundo y del universo creado por Dios es interpretada por el santo franciscano en clave ontológica, es decir, según J. Merino y F. Martínez (2003), para el Doctor Seráfico:

El concepto bonaventuriano de belleza se enmarca y se comprende dentro del cuadro de una metafísica del amor y de una ontología de la expresión, donde el lenguaje debe ser la perfecta mediación entre el pensamiento y la esencia eidética de los seres reales (Merino y Martínez, 2003, p. 487).

Es, en esta perspectiva, que la reflexión filosófico-teológico bonaventuriana integra en su pensamiento el *pulchrum* evidenciando, de este modo, una forma de acercarse a la interpretación de la tríada de los trascendentales: *Unum*, *Verum* y *Bonum* que caracterizan al ser que tiene el poder de crear. Más cabe preguntarnos: ¿Qué papel cumple la belleza, [*pulchrum*], como cuarto transcendental en la lectura de la realidad del universo creado para San Buenaventura? Al parecer, el papel que desempeña el *pulchrum* en los tres trascendentales es dar cuenta de cómo estos atributos del ente se relacionan entre sí. De esta manera, el Doctor Seráfico (1945) asevera que:

Intrat igitur quantum ad tria rerum genera in animam humanam per apprehensionem totus iste sensibilis mundus. Haec autem sensibilia exteriora sunt quae primo ingrediuntur in animam per portas quinque sensuum [...] per similitudines suas primo generatas in medio et de medio in organo et de organo exterior in interiori et de hoc in potentiam apprehensivam (...).

Por la aprehensión, en efecto, entra en el alma todo el mundo sensible en cuanto a los tres géneros de cosas. Y estas cosas sensibles y exteriores son las que primero entran en el alma por los cinco sentidos [...] por sus semejanzas, formadas primeramente en el medio, y del medio en el órgano exterior, y del órgano exterior en el órgano interior, y de éste en la potencia aprehensiva (...) (Itin., c. II, n. 4).

En suma, lo bello para San Buenaventura (1998) alude al *orden*, a la *armonía* que hace visible la belleza divina en las criaturas. En *La Leyenda Mayor*, nos dice:

Sed creaturae divinus amor promptam gaudium meum in singulis operibus manuum Domini laetum spectaculum rerum omnium causa exortus vitae rationem. Hanc namque contemplantes quae maxime pulchra et formosa per vestigia sua quaesivit undique creaturae Carissimi, omnem hominem in quantum est ascendere in somnis scalam stantem super omne quod visu, qui est unus.

Mas para que todas las criaturas le impulsaran al amor divino, exultaba de gozo en cada una de las obras de las manos del Señor y por el alegre espectáculo de la creación se elevaba hasta la razón y causa vivificante de todos los seres. En las cosas bellas contemplaba al que es sumamente hermoso y mediante las huellas impresas en las criaturas buscaba por doquier a su Amado, sirviéndose de todos los seres como de una escala para subir hasta Aquel que es todo deseable (Leg. Mai., c. XI, n. 1).

2.2.2. Características de lo Bello en San Buenaventura

En este apartado mencionaremos las nociones estéticas (*luz, forma, proporción, orden, jerarquía, aequalitas numerosa*) a partir de las influencias que tuvo San Buenaventura para concebirlas en su pensamiento y desarrollarlas en sus obras.

- **Luz**

En el texto agustiniano *De vera religione*, San Buenaventura encuentra la siguiente noción de lo bello que le permitirá comprender la realidad en clave *óptico-simbólica* de todas las cosas creadas. Al respecto, nos dice San Agustín de Hipona (1956):

Et cum omnia quae sensibiliter pulchra sunt, sive natura edita, sive artibus elaborata, locis et temporibus sint pulchra, ut corpus et corporis motus; illa aequalitas et unitas menti tantummodo cognita, secundum quam de corporea pulchritudine sensu internuntio iudicatur, nec loco tumida est, nec instabilis tempore.

Y como todas las cosas hermosas para los sentidos, ora dimanen de la naturaleza, ora sean obra de arte, no pueden concebirse sin tiempo ni espacio, como el cuerpo y sus diferentes movimientos, aquella igualdad y unidad, sólo visible a la mente, según la cual juzga de la hermosura corporal por intermedio de los sentidos, ni es extensa en lugar ni mudable en el tiempo (De vera religione, c. XXX, n. 56).

A partir de la cita anterior, el Doctor Seráfico (1947) argumenta “*multi enim sunt, quia amant pulchritudinem; pulchritudo autem non est in exterioribus, sed ipsius effigies; vero autem pulchritudo est in illa pulchritudine sapientiae*” (pues hay muchos que aman la belleza; mas la belleza no está en las cosas exteriores, sino su efigie; la verdadera belleza está en aquella belleza de la sabiduría) (In Hex., coll. XX, n. 24). Tanto para San Agustín como para San Buenaventura, la *mente* y la *belleza de la sabiduría* se interrelacionan porque ambas concepciones cumplen el papel de brindar la *luz* a los sentidos en su camino a Dios. Respecto al ascenso del alma, el Doctor Seráfico (1945) afirma:

Haec autem speculatio dilatatur secundum considerationem septem differentiarum numerorum, quibus quasi septem gradibus conscenditur in Deum, secundum quod ostendit Augustinus in libro De vera religione et in sexto Musicae, ubi assignat differentias numerorum gradatim conscendentium ab his sensibilibus usque ad Opificem omnium, ut in omnibus videatur Deus.

Dilátase esta especulación considerando siete diferencias de números por las cuales, como por siete grados, se sube a Dios, según lo demuestra San Agustín en el libro De vera religione y en el sexto De música, donde asigna las diferencias de números que van subiendo gradualmente desde estas cosas sensibles hasta el supremo artífice de todas para que en todas sea visto Dios (Itin., c. II, n. 10).

Para que la *luz* ilumine la mente en su *itinerarium ad Deum* (camino a Dios) la belleza aparece con el fin de permitirle al alma aprehender la sabiduría del ser divino. Por consiguiente, teniendo de modelo ideal las tres personas de la Trinidad, Padre, Hijo y Espíritu Santo, en el pensamiento estético bonaventuriano, le posibilitan a San Buenaventura tener una mayor claridad del papel de la *luz* en su estética *óntico-simbólica* de la realidad. Por ende, la *luz* debe tener una capacidad para iluminar su camino a la mente. Al respecto nos dice San Buenaventura (1885) “*divinae autem dispositioni placuit, mundum quasi carmen pulcherrimum quodam decursu temporum venustare*” (sin embargo, la disposición fue aceptada, y en cierto tiempo ha sido embellecida más hermosa tanto ordenada como apresurada) (II Sent., d. 13, a. 1, q. 2, ad. 2). No obstante, la autora Emma Jane Marie Spargo (1953) nos dice y nos sugiere en su texto *The category of the aesthetic in the philosophy of Saint Bonaventure* que San Buenaventura nos muestra la claridad de la *luz* debe entenderse teniendo en cuenta lo siguiente:

But in the clarity of his spiritual insight he could understand that, beautiful though one finds the visible world, it must be looked at, not as consisting of so many things in themselves, but as visible signs of an invisible God who made them.

Pero en la claridad de su discernimiento espiritual pudo entender que, aunque uno encuentra el mundo visible, debe ser visto, no como algo que consiste en tantas cosas en sí mismas, sino como signos visibles de un Dios invisible que las creó (Spargo, 1953, p. 67).

Por tanto, una de las características principales para comprender la estética bonaventuriana es la *luz*. Al respecto, nos dice San Buenaventura (1885): “*Verum est enim, quod lux, cum sit forma nobilissima inter corporalia, sicut dicunt philosophi et Sancti, secundum cuius participationem maiorem et minorem sunt corpora magis et minus entis, est substantialis forma*” (Porque es cierto, que la luz, que es la forma de la más noble entre las cosas corporales, como dicen los filósofos y los santos, de acuerdo con la mayor o menor participación del bienestar en los cuerpos grandes y pequeños, es la forma substancial) (II Sent., d. 13, a. 2, q. 2, concl.).

- **Forma**

En concordancia con lo anterior, el Doctor Seráfico (1885) evidencia otra de las características de lo bello en cuanto la *forma*. Nos dice que “(...) *omne quod est ens, habet aliquam formam; omne autem, quod habet aliquam formam, habet pulcritudinem*” ((...) todo aquello que es ente, tiene una cierta forma, porque todo aquello que tiene una cierta forma, tiene belleza) (II Sent., d. 34, a. 2, q. 3, fund. 6) y, adicionalmente, la *forma* nos permite comprender la creación de Dios. Por ende, Friz de Col nos dice que *la belleza está en la forma y en el ser* porque la *forma* o *species*, para San Buenaventura (1882) “*qui fecit pulchra et pulchriora est ipsa pulchritudo sive species, et hoc est speciosissimum (...)*” (el que es hermoso y más bello es por la esencia de la belleza o especie, y esta es su parte más hermosa) (I Sent., d. 3, p. 1, a. un., dub. 1). De esta manera, comprendemos la relación entre la *specie* o *forma* y lo bello en la Estética Bonaventuriana porque para el santo (1882) “*speciem habet imago auctoris, eo quod similitudo est eius (...)*” (la belleza pertenece a la imagen del autor, porque él tiene su misma semejanza) (I Sent., d. 31, p. 2, dub. 5).

En esta perspectiva, según León Sanz (2016), “(...) se puede considerar la importancia del concepto forma como noción integradora de sus ideas estéticas, pues S. Buenaventura piensa que algo es bello en cuanto tiene forma; a su vez, con ella guardan relación la proporción, la luz, la semejanza y la imagen, etc.” (Sanz, 2016, p. 108). Por consiguiente, nos dice Friz de Col (1997), que para el Doctor Seráfico “(...) la *specie*, belleza, se entiende que es expresión del Padre, su semejanza perfecta y principio del conocimiento, emanado de él por naturaleza y en esa medida, lo expresa perfectamente; es su imagen y, por tanto, es bello” (Friz de Col, 1997, p. 261). De este modo, para el santo franciscano (1882):

Aut enim sumitur ibi species, ut species dicitur forma, aut pulcritudo: si forma; sed sicut natura nulli est appropriabilis, sic nec species. Si autem pulcritudo; sed pulcritudo imaginis refertur ad prototypum, ergo ad Patrem: ergo illi debet appropriari.

Es para cualquier especie, porque la especie se dice forma, o belleza: Si es la forma; pero a medida que la naturaleza no es apropiada, entonces no es especie. Si es la misma belleza; pero la belleza que está relacionada con la copia de imagen, y luego con la del Padre: por lo tanto, cada una debe ser apropiada (I Sent., d. 31, p. 2, a. 1, q. 3).

Sin embargo, según León Sanz (2016), “(...) la *species* subraya que la forma de cada ser es una imagen semejante a la idea-arquetipo según la cual ha sido hecho; y por referencia a nosotros, es la fuente de la semejanza expresiva que causa nuestro conocimiento de ese ser” (Sanz, 2016, p. 110). En suma, para el Doctor Seráfico la *forma* es una característica estética importante porque le permite entender el resto de las características.

- **Proporción**

Según León Sanz (2016), “(...) lo bello se vincula a través de la forma con las nociones de número, proporción, armonía, conveniencia, orden, semejanza, imagen, luz manifestativa, verdad. Todas ellas conectan la belleza de modo específico con la sabiduría y la ejemplaridad (...)” (Sanz, 2016, p. 110). A partir de lo anterior, inferimos, de acuerdo con Friz de Col (1997), que lo bello, en la perspectiva estética bonaventuriana, “(...) se distingue entre una belleza interior y otra exterior: la exterior corporal; pero la interior abarca a todos los seres y consiste en la armonía de las partes esenciales. En Dios se encuentra la suprema belleza por encontrarse en él la suprema armonía interior entre las personas de la Trinidad” (Friz de Col, 1997, p. 263) y, en esta medida, hay *proporción* porque, según León Sanz (2016), “de la forma depende que las partes de una realidad compleja guarden proporción entre sí y contribuyan a la unidad del conjunto (...)” (Sanz, 2016, p. 110). En este sentido, entendemos que para el Doctor Seráfico la *proporción* es un elemento estético fundamental para comprender la creación divina. Al respecto, nos dice San Buenaventura (1945):

Cum igitur omnia sint pulcra et quodam modo delectabilia; el pulcritudo et delectatio non sint absque proportione; et proportio primo sit in numeris: necesse est, omnia esse numerosa; ac per hoc “numerus est praecipuum in animo Conditoris exemplar” et in rebus praecipuum vestigium ducens in Sapientiam (...) Deum (...) cognosci in cunctis corporalibus et sensibilibus, dum numerosa apprehendimus, in numerosis proportionibus delectamur et per numerosarum proportionum leges irrefragabiliter iudicamus.

Como sean, pues, bellas todas las cosas y, en cierta manera deleitables, y como no exista delectación ni hermosura sin la proporción, que consiste primariamente en los números, es necesario que todas las cosas sean numerosas; y, por lo mismo, el número es el ejemplar príncipe en la mente del Creador; y en las cosas el principal vestigio que nos lleva a la Sabiduría (...) a Dios (...) al aprehender las cosas numerosas, deleitarnos en las proporciones numerosas y juzgar irrefragablemente por las leyes de proporciones numerosas, hace que le conozcamos en los seres corporales, sujetos a los sentidos (Itin., c. II, n. 10).

Por consiguiente, en concordancia con León Sanz (2016), la lectura en clave *óptico-simbólica* de la realidad por parte del santo nos permite “(...) observar en el mismo seno de las cosas una proporción entre sus elementos integrantes, es decir, un fundamento de cohesión que unifica armónicamente su pluralidad constitutiva” (Sanz, 2016, p. 111). De este modo, para San Buenaventura, la *proporción* es un elemento constitutivo de la creación de Dios porque, según el franciscano, ilumina la relación entre el Creador y las cosas creadas. Teniendo esto en cuenta, el Doctor Seráfico (1882) afirma que: “*In numero enim intelligitur principiorum distinctio, in pondere propria ipsorum inclinatio, in mensura eorum ad invicem proportio*” (Para entender los principios de distinción en número, en su propio deseo de poseer peso, y en medida de la proporción de cada uno de estos) (I Sent., d. 3, p. 1, dub. 3) porque, de acuerdo con León Sanz (2016), “(...) la distinción de principios implica el número, la mutua inclinación entre ellos un orden, y su recíproca proporción una medida” (Sanz, 2016, p. 111). En suma, para Friz de Col (1997), en la Estética Bonaventuriana la *proporción* produce en la mente ese gozo o deleite que es “(...) mucho más intenso que la simple percepción de la belleza material como proporción, porque la belleza [...] se muestra como un bien ofrecido por el símbolo que es estable e inmutable al fundarse en la causa ejemplar (suma proporción y forma)” (Friz de Col, 1997, p. 274).

- **Orden**

En el pensamiento bonaventuriano, de acuerdo con Friz de Col (1997), “la creación es el orden de lo patente, en el que se encuentra el símbolo y el hombre como imagen de Dios (Friz de Col, 1997, p. 280). En este sentido, para el Doctor Seráfico el *orden* cumple la función de identificar la razón por la cual el hombre fue creado. Al respecto, nos dice Friz de Col (1997):

Es el orden que corresponde a la reparación y ofrece al hombre la semejanza con Dios como medio curativo del daño causado a su condición de imagen que le impide cointuir a Dios en los símbolos y alcanzar, así, el sumo deleite consumable solamente en la gloria eterna, que significa alcanzar el fin para el cual el hombre ha sido creado (...) (Friz de Col, 1997, p. 280).

En este sentido, en concordancia con León Sanz (2016):

S. Buenaventura refiere la belleza al orden también fuera del contexto del estudio sistemático de las tríadas sapienciales, y entonces se amplía a la consideración de un conjunto de individuos referidos entre sí. Ordenar implica relacionar varios términos en función de su de un mismo principio que los reúne (Sanz, 2016, p. 111).

Por consiguiente, para el Doctor Seráfico, de acuerdo con León Sanz (2016), “desde esta perspectiva, se contempla la belleza del orden no sólo en las cosas singulares como realidades en sí mismas organizadas, sino también en cuanto constituyen gradaciones ordenadas (Sanz, 2016, p. 112). De esta manera, en palabras de San Buenaventura (1945):

Sic igitur totus iste mundus ordinatissimo decursu a Scriptura describitur procedere a principio usque ad finem, ad modum cuiusdam pulcherrimi carminis ordinati, ubi potest quis speculari secundum decursum temporis varietatem, multipliciter et aequitatem, ordinem, rectitudinem et pulchritudinem multorum divinorum iudiciorum, procedentium a sapientia Dei gubernante mundum. Unde sicut nullus potest videre pulchritudinem ordinis et regiminis universi, nisi eam totam speculetur. Et quia nullus homo tam longaevus est, quod totam possit videre oculis carnis suae, nec futura potest per se praevidere; providit nobis Spiritus sanctus librum Scripturae sacrae, cuius longitudo committitur se decursui regiminis universi.

Así que todo el orden del mundo, en la Escritura se describe en el transcurso de esta el proceder desde el principio hasta el final, en la forma de una hermosa canción, también, en esta se puede especular sobre el paso de la variación del tiempo, la complejidad y el orden justo, la rectitud y la belleza de muchos juicios, en vista de la sabiduría del gobierno de Dios en el mundo. Por lo tanto, ya que nadie puede ver la belleza del orden y el régimen del universo, sino que todo eso se observa. Y puesto que ningún hombre es tan viejo que no puede ver con su propia carne, y no puede prever el futuro por sí solo; nos proporcionó al Espíritu Santo en el libro de la Sagrada Escritura, cuya longitud se mide junto con la duración de la del gobierno del universo (Brevil., prol. 2).

En suma, según el estudioso Chavero Blanco (1988):

San Buenaventura ve el mundo como un gran *sacramentum*, como un símbolo radiante. La consideración del ser creado se establece desde una categoría, que puede ser considerada central en su pensamiento: la relación. Todo está visto desde el prisma de la referencia, que es un constitutivo de la creatura. Subyacen aquí unas categorías filosóficas de la participación, que son el elemento central de esta visión de los seres finitos. Esta visión comporta un orden, que es el derivado del esquema platónico ya aludido: prototipo, emanación, reducción, que incluye todo metafísica. Esta se convierte en un sistema de valores, en una axiología en la que todos los valores se subordinan al valor supremo: Dios (Chavero Blanco, 1988, p. 57).

- **Jerarquía**

Acerca de la característica de *jerarquía* en la Estética Bonaventuriana, nos dice León Sanz (2016), que “los diversos elementos de una gradación se ordenan conforme a un mismo principio que los conecta entre sí según la excelencia, o el origen, o la autoridad, etc.” (Sanz, 2016, p. 112). Al respecto, León Sanz (2016) nos dice que el tema de las *jerarquías como mediaciones*:

San Buenaventura lo hereda de Dionisio y lo desarrolla ampliamente. En Dionisio las jerarquías iluminan al hombre y éste asciende por ellas gracias a los símbolos litúrgicos y escriturísticos. En san Agustín la iluminación del hombre se da en la medida en que participa del mundo de las ideas, y se eleva a Dios mediante el orden de la redención. San Buenaventura une el descenso divino mediante la iluminación jerárquica dionisiana con el retorno agustiniano por los grados del *Itinerarium*, que podríamos considerar, a modo ilustrativo, como una jerarquía (Sanz, 2016, p. 126).

No obstante, hay que tener en cuenta que la *jerarquía* está relacionada con el Verbo y con el Hijo. De esta manera, el Verbo crea porque el Padre lo engendró con ese propósito. Por ende, San Buenaventura (1947) afirma: “*Hoc facit Verbum, per quod facta sunt omnia. Manus eius, per quam cuncta creantur, formantur seu distinguuntur et ornantur (...)*” (Esto lo hace el Verbo, por quien fueron hechas todas las cosas. Su mano, por la cual todas las cosas son creadas, formadas o distinguidas y adornadas (...)) (In Hex., coll. 9, n. 3).

En este sentido, en concordancia con León Sanz (2016), “el Verbo es el Arte por el que el Padre produce todas las cosas [...] Comentando estas palabras dice S. Buenaventura que todas las cosas han sido creadas, formadas y embellecidas por el Verbo” (Sanz, 2016, p. 31). A partir de lo anterior, el Doctor Seráfico (1947) nos dice:

Pater enim ab aeterno genuit Filium similem sibi et dixit se et similitudinem suam similem sibi et cum hoc totum posse suum; dixit quae posset facere, et maxime quae voluit facere, et omnia in eo expressit, scilicet in Filio seu in isto medio tanquam in sua arte.

Porque el Padre engendró desde la eternidad al Hijo semejante a sí y se dijo a sí mismo y dijo su similitud semejante a sí, y con ello todo su poder; dijo las cosas que podría hacer, y máximo las que quiso hacer, y las expresó todas en él, esto es, en el Hijo o en este medio, como en su arte (In Hex., coll. I, n. 13).

En suma, según Friz de Col (1997), la *jerarquía* nos permite comprender la relación trinitaria de las tres personas por medio de la sabiduría porque:

La sabiduría es el conocimiento generado por el Padre, que ama lo que conoce: el Padre genera al Hijo y del mutuo conocimiento generan al Espíritu Santo. El Padre produce su Verbo (Hijo) y con él producen el nexo que los une: el amor (es decir, el Espíritu Santo (Friz de Col, 1997, p. 166).

- *Aequalitas numerosa*

Acerca de la característica *aequalitas numerosa*, Friz de Col (1997) nos dice que:

Para san Buenaventura la belleza es, tomando la definición de san Agustín, una *igualdad numerosa (aequalitas numerosa)* o también “cierta acomodación de las partes acompañada de la suavidad del color”. La *igualdad numerosa*, o proporción numérica, se refiere al orden, por eso dice también nuestro autor que la belleza consiste en el orden. La belleza, en cuanto *suavidad de color* se aplica sólo a la belleza sensible, pero en cuanto *igualdad numerosa* se aplica a todo lo bello, sea material o espiritual (Friz de Col, 2016, p. 265).

A partir de la cita anterior, el Doctor Seráfico toma la noción de belleza agustiniana para concebir su propia definición de lo bello. Por consiguiente, San Buenaventura, en su lectura del *De música* escrito por Agustín de Hipona (1988), lee lo siguiente:

M.- Haec igitur pulchra numero placent, in quo iam ostendimus aequalitatem appeti. Non enim hoc tantum in ea pulchritudine quae ad aures pertinet, atque in motu corporum est, invenitur, sed in ipsis etiam visibilibus formis in quibus iam usitatius dicitur pulchritudo. An aliud quam aequalitatem numerosam esse arbitratis, cum paria paribus bina membra respondent: quae autem singula sunt médium locum tenent, ut ad ea de utraque parte paria intervalla serventur?

M.- En consecuencia, estas cosas bellas gustan por su armonía que se está buscando ardientemente la igualdad. Porque ésta no se encuentra solamente en la belleza que concierne al sentido del oído y en el movimiento de los cuerpos, sino también en las formas visibles mismas, en las que ya de un modo más corriente se habla de belleza. ¿Crees tú que hay alguna otra cosa, sino armoniosa igualdad, cuando los miembros se corresponden parejos de dos en dos, y cuando los que son solos cada uno ocupa un centro para que, a cada lado, se guarden intervalos iguales? (De música, VI, c 13, n. 38).

Por consiguiente, San Buenaventura, en otra obra del Doctor de la Gracia (1845), identifica otra noción de lo bello que le posibilita comprender la realidad. En este sentido, el Doctor Seráfico lee en *De civitate Dei* lo siguiente: “*Omnis enim corporis pulchritudo est partium congruentia cum quadam coloris suavitate*” (Para toda la belleza corporal es la armonía de color con un cierto encanto) (De civitate Dei, XXII, c. 19, n. 2). En esta perspectiva, el maestro franciscano (1885) nos dice que “*pulchritudo consistit in ordine*” (lo bello consiste en el orden) (II Sent., d. 9, a. un., q. 6, ad. 3). De esta manera, San Buenaventura (1947) nos dice:

Ubi enim est speculum et imago et candor, necessario est repraesentatio et pulchritudo. "Pulchritudo nihil aliud est quam aequalitas numerosa", ibi autem sunt ratione numerosae ad unum reductae. Et quia est speciosissima, ideo attingit ubique propter suam munditiam.

Porque donde hay espejo e imagen y resplandor, necesariamente hay representación y belleza. "La belleza no es otra cosa que la igualdad en el número"; y allí existen numerosas razones reducidas a unidad. Y porque es hermosísima, por eso llega a todas partes por su pureza (In Hex., coll. 6, n. 7).

En consecuencia, hemos comprendido que lo bello (*pulchrum*), en San Buenaventura, cumple la función de reunir a los tres trascendentales (*unum, verum, bonum*), en relación con sus respectivas causas (*exemplaris, efficientis, finalis*) que corresponden con las tres personas de Trinidad (*Patris, Filius, Spiritus Sanctus*). Al respecto, nos dice León Sanz (2016), que "(...) la clave a partir de la que S. Buenaventura unificaba sus ideas estéticas era la definición agustiniana de lo bello como "*aequalitas numerosa*" (Sanz, 2016, p. 107). Por ende, en la estética bonaventuriana, adiciona León Sanz (2016), "por eso se relaciona el ornato de la creación no sólo con la sabiduría ejemplante sino con el amor benevolente de la Trinidad (...)" (Sanz, 2016, p. 115).

Para concluir este acápite, San Buenaventura (1885) nos dice: "(...) *Omne bonum et pulcrum est a Deo bono; sed omnia visibilia bona sunt et pulcra (...)*" (Todo esto es el bien y la belleza del buen Dios; porque todas las cosas son buenas y justas) (II Sent., d., p. 1, a. 2, q. 1, fund. 4) y, por esta razón, nos dice nuevamente el Doctor Seráfico (1945) que:

(...) Quod creatura est effectus Trinitatis creantis sub triplici genere causalitatis: efficientis, a quo est in criatura unitas, modus et mensura; exemplaris, a quo est in creatura veritas, species et numerus; finalis, a quo est in creatura bonitas, ordo et pondus. Quae quidem reperiuntur in omnibus creaturis tanquam vestigium Creatoris, sive corporalibus, sive spiritualibus, sive ex utrisque compositis.

Cada creatura es el efecto de la Trinidad que crea de acuerdo con los tres tipos de causalidad: eficiente, que es la unidad en la criatura, el modo y medida; ejemplar, que es la verdad en la criatura, la forma y el número; final, que es la bondad en la criatura, el orden y el peso. De hecho, como el vestigio del Creador que se encuentra en todas las criaturas, corporal o espiritual, es el compuesto de los dos (Brevil., p. 2, c. 1).

2.3. ESTÉTICA EJEMPLARISTA EN SAN BUENAVENTURA

2.3.1. El Ejemplarismo de San Buenaventura

Para San Buenaventura, de acuerdo con J. Merino y F. Martínez (2003), “(...) el ejemplarismo es la doctrina de las relaciones de expresión que existen entre las criaturas (...)” (Merino y Martínez, 2003, p. 488). Por ende, nos dice el santo (1885): “(...) *Esse imaginem Dei non est homini accidens, sed potius substantiale, sicut esse vestigium nulli accidit creaturae (...)*” (La imagen de Dios no está en el hombre por accidente, sino más bien substancial, porque el vestigio de la creación no acontece) (II Sent., d. 16, a. 1, q. 2, fund. 4). Es, por esta razón, que San Buenaventura se integra más al método ejemplarista de Platón que al analógico de Aristóteles porque, en concordancia con J. Plazaola (2007):

Platón tenía razón cuando decía que el alma del mundo ha sido compuesta con conveniencia musical. Los hombres, por nuestra parte, mediante algo que está en nosotros convenientemente armonizado, percibimos en los sonidos lo que está armónicamente compuesto. Hay, pues, armonía a tres niveles: en el cosmos, en el hombre y en los sonidos. Toda esta doctrina pasa a la Edad Media e incluso da un sentido estético a la moral, reduciendo la perfección ética a consonancia estética (Plazaola, 2007, p. 55).

En esta perspectiva, el Doctor Seráfico en su *opus Collationes in Hexaemeron* expone algunos rasgos de su pensamiento metafísico. El santo (1947) asevera que:

Verbum ergo exprimit Patrem et res, quae per ipsum factae sunt, et principalliter nos ad Patris congregantis unitatem; et secundum hoc est lignum vitae, quia per hoc medium redimus et vivificamur in ipso fonte vitae [...] Hoc est medium metaphysicum reducens, et haec est tota nostra metaphysica: de emanatione, de exemplaritate, de consummatione, scilicet illuminare per radios spirituales et reduci ad summum. Et sic eris verum metaphysicus.

El Verbo, pues, expresa al Padre y las cosas, que son hechas por él, y nos conduce principalmente a la unidad del Padre, que congrega; y, según esto, es el árbol de la vida, porque por este medio volvemos y somos vivificados en la fuente misma de la vida [...] Este es el medio metafísico, que reduce, y ésta es toda nuestra metafísica: de la emanación, de la ejemplaridad, de la consumación, es decir, ser iluminados por los rayos espirituales y reducidos al sumo. Y así serás verdadero metafísico (In Hex., coll. 1, n. 17).

De acuerdo con el maestro franciscano, el ejemplarismo depende de su concepción metafísica constituida a partir de las metodologías de Platón y de Aristóteles, particularmente. En este sentido, Fray León Amorós (1947) nos constata, en la *Introducción general* del Tomo III de las *Obras de San Buenaventura*, que “la posición metodológica de San Buenaventura no es la de: ni esto ni aquello, sino lo uno y lo otro, analogismo y ejemplarismo, armonizados con las debidas proporciones” (Amorós, 1947, p. 4), es decir, recibe la influencia de Aristóteles (método analógico) y de Platón (método ejemplarista), respectivamente. A partir de lo anterior, inferimos que el Doctor Seráfico denigraba de “el Filósofo” porque consideraba que éste caía en errores por falta de fe. En concordancia con Amorós (1945), esto consistió en:

La condenación plena de Aristóteles, la pronuncia en 1273, en sus conferencias sobre el *Hexaemeron*, cuando, conocido ya a fondo el pensamiento y las intenciones del filósofo, ve en él, más que una laudable coherencia de principios, una obstinación ciega en el error. (Amorós, 1945, p. 114).

Por ende, el Doctor Seráfico, al estudiar la temática de la *luz* para su propuesta estético-metafísica, confronta al pensamiento del Estagirita que considera carente de fe cristiana. De este modo, nos ilustra E. Gilson (1948) en su texto *La filosofía de san Buenaventura*, que:

(...) Cuando San Buenaventura niegue que la luz sea una cosa accidental, para hacer de ella una forma substancial, no se tratará de una ignorancia, sino de una refutación de Aristóteles; y por lo mismo el joven maestro parisiense se colocará al lado de los perspectivistas de Oxford, cuya física matemática y experimental nadie podrá considerar como una ausencia de progreso (Gilson, 1948, p. 19).

En este ámbito, nos dice M. Lázaro Pulido (2011), que:

(...) Lo que realiza el Seráfico no es sino reactualizar, desde el franciscanismo la mentalidad del mundo medieval. La renovación, 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 (Lázaro Pulido, 2011, p. 81).

A partir de lo anterior, otros estudio crítico sobre la Estética Medieval como *Historia de la estética II. La estética medieval*, su autor Wladyslaw Tatarkiewicz (2007) nos dice que

La estética escolástica, iniciada en el segundo cuarto del siglo XIII, alcanzó en el tercero a su auge. Y precisamente en este periodo tuvo lugar cierta bifurcación de la escolástica: junto a la corriente basada en el pensamiento de Platón y de San Agustín, cuyos seguidores fueron los franciscanos, surgió una nueva, inspirada en Aristóteles, cuyas ideas fueron recogidas por los dominicos. Este dualismo se reflejó también en la estética, siendo San Buenaventura el máximo representante de la corriente platónico-agustiniana y Santo Tomás de la aristotélica. Ambos filósofos formularán los conceptos más maduros de la estética escolástica (Tatarkiewicz, 2007, p. 244).

De este modo, para el Doctor Seráfico, lo bello le permite reunir ambas metodologías platónico-aristotélica dando más relevancia al ejemplarismo neoplatónico de corte agustiniano-dionisiana (neoplatónica) porque el santo piensa que es el más cercano al pensamiento cristiano. De acuerdo con esto, San Buenaventura (1947) nos dice: “*Multi enim sunt, quia amant pulchritudinem; pulchritudo autem non est in exterioribus, sed ipsius efigies; vera autem pulchritudo est in illa pulchritudine sapientiae*” (Hay muchos que aman la belleza; más la belleza no está en las cosas exteriores, sino su efigie; la verdadera belleza está en aquella belleza de la sabiduría) (In Hex., coll., 20, n. 24). En suma, en concordancia con Amorós (1947), argumentamos que:

(...) Dentro de la misma Escolástica, sin embargo, hay una variedad de matices que acusan un esfuerzo armonizador que se encamina a un ideal. Los dos tipos más representativos son: Santo Tomás, que, resucitando a Aristóteles, deja caer el acento sobre la posición analógica, y San Buenaventura, que, fiel a la antigua tradición, descarga el peso de su sistema sobre la posición ejemplarista. Uno y otro sistema serán armónicos, pero la tónica será distinta (Amorós, 1947, p. 5).

2.3.2. La Estética Ejemplarista de San Buenaventura

Iniciamos este apartado evidenciando que, según J. Merino y F. Martínez (2003):

Buenaventura insiste constantemente en el tema de la belleza cuando habla de Dios, de Jesucristo, de la Iglesia, del hombre y de la naturaleza. Son múltiples sus textos que lo avalan y corroboran. Del espíritu y de la pluma del Doctor Seráfico brota la categoría de lo bello como el agua de una fuente [...] Es una pertenencia ontológica de los seres como los son la unidad, bondad y verdad. La belleza da a los demás trascendentales un ropaje o un acompañamiento especial, más aún, los habita y los hace aparecer como gratos y deleitables, caracterizando de este modo la peculiar relación ontológica y epistemológica bonaventuriana entre sujeto y objeto (Merino y Martínez, 2003, p. 494).

A partir de lo anterior, en concordancia con J. Merino y F. Martínez (2003),

(...) Resulta fácil evidenciar tanto deductivamente, dada la presencia de lo bello en todas las categorías del ser, como inductivamente, a partir de muchas expresiones significativas, cómo la dimensión estética es el horizonte luminoso y hermenéutico del Doctor Seráfico. Lo bello es una propiedad trascendental de todo ser; y ello necesariamente en conjunción y armonía con el uno, lo verdadero y lo bueno (Merino y Martínez, 2003, p. 481).

En este sentido, de acuerdo con J. Merino y F. Martínez (2003), San Buenaventura

(...) Siguiendo a San Agustín, define la belleza como “igualdad numerosa” (*aequalitas numerosa*) o también “cierta acomodación de las partes acompañada de la suavidad de color”, que suponen ambas un preciso orden. En esta perspectiva continúa diciendo que “la belleza consiste en el orden” (Merino, 2003, p. 482).

De este modo, para el Doctor Seráfico (1945), lo bello consiste en:

Delectatur autem sensus in obiecto per similitudinem abstractam percepto vel ratione speciositatis, sicut in visu, vel ratione suavitatis, sicut in gustu odoratu et auditu, vel ratione salubritatis, sicut in gustu et tactu, appropriate loquendo. Omnis autem delectatio est ratione proportionalitatis.

Deléitase, en efecto, el sentido en el objeto, percibido mediante su semejanza, abstracta, o por razón de hermosura, como en la vista, o por razón de suavidad, como en el olfato y oído, o por razón de salubridad, como en el gusto y tacto- hablando apropiadamente-. Y aun si la delectación existe, existe a causa de la proporción (Itin., c. II, n. 5).

En esta perspectiva, para San Buenaventura (1885) “*pulchritudo consistit in ordine*” (lo bello consiste en el orden) (II Sent., d. 9, a. un., q. 6, ad. 3) porque, tanto el *orden* como la *proporción* posibilitan comprender la Estética Ejemplarista. Por consiguiente, el Doctor Seráfico (1945) afirma: “*Cum igitur omnia sint pulchra et quodam modo delectabilia; et pulchritudo et delectatio non sint absque proportione; et proportio primo sit in numeris: necesse este, omnia esse numerosa (...)*” (Como sean, pues, bellas todas las cosas y en cierta manera deleitables, y como no exista delectación ni hermosura sin la proporción, que consiste primeramente en los números, es necesario que todas las cosas sean numerosas (...)) (Itin., c. II, n. 10). Por esta razón, según J. Merino y F. Martínez (2003):

La estética bonaventuriana aparece en su esplendor, fuerza y armonía al tratar de Dios como Trinidad de personas interrelacionadas en perfecta sintonía. La Trinidad constituye comunidad donde la fuerza vinculante es el amor. La idea de amor sustenta y explica la realidad divina tripersonal. Dios no sólo tiene amor, sino que es amor; y desde este constitutivo óntico es tripersonal. El ser de Dios es amor efusivo y difusivo que se manifiesta en la vida interpersonal, en la creación y en la deificación por la gracia. El ser infinito tiende a comunicarse como inagotable (*fontanalis plenitudo*) a personas que puedan amarle infinitamente (Merino y Martínez, 2003, p. 484).

En este ámbito, recuérdese que la Estética Bonaventuriana está relacionada con el tema de la luz porque para San Buenaventura (1885) “*lux est natura communis reperta in omnibus corporibus tam caelestibus quam terrestribus*” (el principio común y general que subyace a todas las cosas es la luz creada y corporal) (II Sent., d. 12, a. 2, q. 1., arg. 4). En este sentido, en concordancia con Friz de Col (1997), afirmamos que “el tema de la luz y de la belleza, con su triple modo de existencia al igual que las cosas creadas, nos da pie para decir que los dos elementos fundamentales del movimiento simbólico (visto desde la perspectiva estética) son, precisamente, la luz, la belleza y el deleite” (Friz de Col, 1997, p. 275) porque, según Friz de Col (1997), nuevamente nos dice: “Esta luz y este deleite nuevos serán, igualmente, los elementos fundamentales que mediatizados en la Escritura, las apariciones angélicas y los sacramentos, colaborarán en la obra reparadora de Cristo, pero ya no en una formulación metafísica de luz y belleza, sino como Sabiduría de Gracia de Dios” (Friz de Col, 1997, p. 276).

De este modo, los símbolos, en la Estética Ejemplarista de San Buenaventura, cumplen la función de elevar y de relacionar el alma que parte del mundo sensible (*macrocosmos*) y lo conduce al mundo inteligible (*microcosmos* o *mundo menor*) porque para el Doctor Seráfico (1945) “(...) *iste mundus, qui dicitur macrocosmus, intrat ad animam nostram, quae dicitur minor mundus, per portas quinque sensuum, secundum ipsorum sensibilibus apprehensionem, oblectationem et diiudicationem*” ((...) este mundo, que se dice macrocosmos, entra en nuestra alma, que se dice mundo menor, por las puertas de los cinco sentidos, a modo de aprehensión, delectación y juicio de las cosas sensibles) (Itin., c. II, n. 2). Por esta razón, en concordancia con Friz de Col (1997), “la luz, la belleza y el deleite se presentan como elementos concretos que le permiten a san Buenaventura establecer una continuidad entre Dios, el símbolo (cosa sensible) y el hombre” (Friz de Col, 1997, p. 277). Sin embargo, surge la siguiente pregunta: ¿Qué papel cumple Cristo en la Estética Ejemplarista del santo franciscano? Para San Buenaventura (1945):

Anima igitur credens, sperans et amans Iesum Christum, qui est Verbum incarnatum, increatum et inspiratum, scilicet via, veritas et vita; dum per fidem credit in Christum tanquam recuperat spirituales auditum et visum, auditum ad suscipiendum Christi sermones, visum ad considerandum illius lucis splendores. Dum autem spe suspirat ad suscipiendum Verbum inspiratum, per desiderium et effectum recuperat spirituales olfactum. Dum caritate complectitur Verbum incarnatum, ut suscipiens ab ipso delectationem et ut transiens in illud per extaticum amorem, recuperat gustum et tactum.

El alma, pues, que cree, espera y ama a Jesucristo, que es el Verbo encarnado, increado e inspirado, esto es, camino, verdad y vida, al creer por la fe en Cristo, en cuanto es Verbo increado, palabra y esplendor del Padre, recupera el oído y la vista espiritual; el oído, para recibir las palabras de Cristo; la vista, para mirar con atención los esplendores de su luz. Y al suspirar por la esperanza para recibir al Verbo inspirado recupera, mediante el deseo y el afecto, el olfato espiritual. Cuando por la caridad abraza al Verbo encarnado, recibiendo de Él delectación y pasando a Él por el amor extático, recupera el gusto y el tacto (Itin., c. IV, n. 3).

Teniendo esto en cuenta, es *Cristo, la Forma bella por excelencia* según nos comenta Friz de Col, a partir del cual comprendemos el ejemplarismo estético de San Buenaventura. Por consiguiente, el santo realiza la lectura metafísica de la realidad teniendo como centro de partida el *árbol de la vida*, es decir, Jesucristo, porque, para el Doctor Seráfico (1946), en *Lignum vitae*, nos dice:

In quo quidem convivio mira Christi refulsit bonitatis dulcedo, quando cum pauperulis illis discipulis et Iuda proditore eadem mensa et scutella coenavit [...] Mirus tandem emicuit dilectionis excessus, quando in finem diligens suos (Jn. c. 13, v. 1), tam dulci eos exhortatione confortavit in bono (...).

En el banquete brilló maravillosamente la dulzura de la bondad de Cristo, cuando cenó a la misma mesa y en el mismo plato con aquellos pobres discípulos y el traidor de Judas [...] Y resplandeció por modo prodigioso el exceso de su amor, cuando, amando a los suyos hasta el fin, los confortó en el bien (...) (Lignum vitae, Fru. IV, n. 16).

Por consiguiente, en concordancia con Friz de Col (1997), “(...) todo esto adquiere, desde la perspectiva estética de san Buenaventura, una dimensión nueva y una síntesis admirable” (Friz de Col, 1997, p. 277) porque Cristo es el núcleo de la realidad, del cosmos y de Dios. De esta manera, la Estética Ejemplarista de San Buenaventura es eminentemente platónico-agustiniana (neoplatónica) porque pretende corresponder con la doctrina cristiana imperante en su época. En suma, según M. Lázaro Pulido (2005):

Ciertamente, la adopción del ejemplarismo es, en San Buenaventura, la clave de interpretación de la realidad. El ejemplarismo fundamenta toda metafísica [...] es el medio adecuado para integrar sus esquemas cristológicos. A su vez, la función reductora del Verbo es la que responde al esquema metafísico ejemplarista (Lázaro Pulido, 2005, p. 66).

2.4. ESTÉTICA “ÓNTICO-SIMBÓLICA” EN SAN BUENAVENTURA

2.4.1. Breve Acercamiento Exegético a lo Bello

Un breve acercamiento exegético al concepto de belleza o hermosura [*pulchritudo*] en San Buenaventura implica revisar el término en cuestión desde el verbo, el sustantivo y el adjetivo para explicitar el uso y sentido que el Seráfico Doctor le otorga en sus obras a dichos términos. San Buenaventura usa el verbo “*Delectamur*” para aludir al deleite o hermosura-belleza de Dios que se hace visible en las creaturas. Esta visibilidad de la belleza pone de manifiesta para San Buenaventura el carácter óntico de lo bello que permea la creación entera (Friz de Col, 1997). En palabras de San Buenaventura (1945): “(...) *In numerosis proportionibus delectamur et per numerosarum proportionum leges irrefragabiliter iudicamus*” (Deleitarnos en las proporciones numerosas y juzgar irrefragablemente por las leyes de proporciones numerosas, hace que le conozcamos en los seres corporales, sujetos a los sentidos) (Itin., II, n. 10).

En lo que respecta al uso del término como sustantivo [*pulchrum*] lo bello, San Buenaventura subraya que las creaturas son *ex-presión* de la Summa Belleza que en tanto símbolo explicita la huella del Creador en la creatura. Al respecto, el Doctor Seráfico (1882) afirma: “(...) *Pulchrum delectat et magis pulchrum magis delectat, ergo summe pulchrum summe delectat (...)*” (Lo bello deleita y más que lo bello más que deleita, a causa de lo sumo bello que es lo que más deleita) (I Sent., d. 1, a3, q. 1, fund. 3).

Por último, San Buenaventura usa el adjetivo [*pulcher*] bello en caso superlativo [*pulcherrimum*] para enfatizar la presencia en las creaturas de algún *vestigium* de la Belleza perfecta de Dios (Friz de Col, 1997). En palabras de San Buenaventura (1893): “(...) *Lux est pulcherrimum et delectabilissimum et optimum inter corporalia (...)*” (La luz es lo más bello y lo más deleitable y lo más óptimo en los cuerpos) (In Sap., c. 7, v. 10). En suma, el aspecto óntico de la perspectiva estética de San Buenaventura alude en términos generales al hecho de que toda belleza es epifanía, esplendor y revelación luminosa de la *pulchritudo* (...) del ser de Dios, en tanto se *ex-pres*a en las creaturas (Balthasar, 1986).

2.4.2. Breve Acercamiento Hermenéutico a lo Bello

En lo que respecta a la explicitación de los *vestigios* estéticos del pensar bonaventuriano, analizaremos en perspectiva hermenéutica algunos pasajes de la *Opera omnia* del Doctor Seráfico desde los presupuestos filosóficos de Hans Urs von Balthasar. Según Balthasar (1986): “La belleza implica un despliegue interno del ser, y los caminos que llevan a comprenderla proceden inmediatamente tanto de la unidad como de la verdad y la bondad” (Balthasar, 1986, p. 319). En esta misma línea autores como (I. León Sanz, J. Merino y F. Martínez, U. Eco y Edgard de Bruyne, por nombrar algunos), subrayan la naturaleza sintética del pensamiento bonaventuriano al decirnos que:

(...) Lo que caracteriza la obra de S. Buenaventura es su capacidad de síntesis, que logra integrar los elementos que ha recibido de otros en una visión unitaria y coherente del conjunto de la realidad, en la que esas piezas adquieren una dimensión y alcance nuevos (Sanz, 2016, p. 52).

En este sentido, San Buenaventura al incluir como cuarto trascendental el [*pulchrum*] lo bello en la línea de Boecio y San Agustín (Bruyne, 1959) abren un nuevo horizonte de comprensión del hecho estético que se puede caracterizar como una *estética óntico-simbólica*¹ en tanto el Doctor Seráfico al adicionar entre los trascendentales al [*pulchrum*] lo bello percibe la entitividad de la realidad (léase aspecto óntico) no sólo como creatura que remite a un creador, sino como símbolo que *indirectamente* hace patente algo del creador en la creatura, pues según Friz de Col (1997):

¹ La expresión anterior [*óntico-simbólica*] se refiere en el pensamiento de San Buenaventura a la comprensión de la entitividad de las creaturas que en tanto seres singulares o entes concretos *ex-pres*an la belleza del Creador en tanto símbolos. Subrayamos que la expresión “óntico” no debe comprenderse en perspectiva heideggeriana de la “diferencia óntico-ontológica” pues sería caer en anacronismos. Cfr. Friz de Col (1997) *La teología del símbolo*. En: *La Teología del Símbolo en San Buenaventura*. Roma: Editrice Pontificia Universita Gregoriana.

(...) Signo y símbolo se contraponen como lo directo a lo indirecto; [...] porque creemos que así respetamos los dos órdenes agustinianos que luego se repiten en Dionisio y en san Buenaventura: el de la creación y el de la redención. Después del acto creativo no se añade nada nuevo ontológicamente a lo ya creado (vestigio, imagen), pero si la creación necesitó ser reparada no se realizó mediante otro acto creador que hubiese añadido algo verdaderamente nuevo; más bien la creación se renovó porque al hombre le fueron dados nuevos símbolos (la Escritura, los ángeles, los sacramentos) para encontrar el camino verdadero que su pecado le habían hecho perder (Friz de Col, 1997, p. 135).

Por consiguiente, argumentamos que el *pecado* es reparado por la Belleza interior (Cristo) que habita en el alma: el lugar donde el *peccatus* eligió como morada de la imperfección humana. En esta posición se sitúa el estudioso Umberto Eco (2012) al afirmar que “(...) la Edad Media mística, al desconfiar de la belleza exterior, se refugiaba en la contemplación de las Escrituras o en el goce de los ritmos interiores de un alma en estado de gracia” (Eco, 2012, p. 27). Desde esta observación acerca del pecado, interpretamos que es la *gracia* la que le dona al alma humana los medios para someter sus sentidos corporales y redimirlos, es decir, para acercarla a la perfección divina. Respecto a esto, San Buenaventura (1945) acota: “*Moriamur igitur et ingrediamur in caliginem, imponamus silentium sollicitudinibus, concupiscentiis et phantasmatis; transeamus cum Christo crucifixo ex hoc mundo ad Patrem (...)*” (Muramos, pues, y entremos en estas tinieblas, reduzcamos a silencio los cuidados, las concupiscencias y los fantasmas de la imaginación, pasemos con Cristo crucificado de este mundo al Padre (...))” (Itin., VII, n. 6) a través de la *gracia*. A partir de esta frase, San Buenaventura (1945) nos recuerda su propia experiencia imitando la misma vivencia que tuvo San Francisco de Asís:

(...) Exemplo beatissimi patris Francisci hanc pacem anhele spiritu quaererem [...] contigit ut nutu divino circa beati ipsius transitum, anno trigesimo tertio ad montem Alvernae tanquam ad locum quietum amore quaerendi pacem spiritus declinarem.

(...) Buscando [...] esta paz, a imitación del bienaventurado padre Francisco [...] aconteció que a los treinta y tres años después de la muerte del glorioso Patriarca, cerca de su festividad, me retiré, por divino impulso, al monte Alverna como a lugar de quietud, con ansias de buscar la paz del alma (Itin., Prol., n. 2).

Ambas citas del santo franciscano nos permiten identificar dos *vestigios* estéticos, a saber: la *gracia* y *Cristo* como *imago Dei*. Ambas ideas son impresas en el alma de las creaturas por el creador. Por una parte, en palabras de Hans Urs von Balthasar (1986), la *gracia* es una de las huellas estéticas en el pensamiento del Doctor Seráfico porque “(...) esta belleza de la sabiduría se aparece a Francisco en forma de Serafín crucificado” (Balthasar, 1986, p. 264) y, para San Buenaventura (1947), “(...) *ibi est magna delectatio*” ((...) en ello hay gran deleite) (In Hex., coll. 11, n. 21). Por otra parte, Balthasar (1986) nos dice que “(...) el mundo sensible se extiende al mundo interior del alma, al mundo angélico, a Cristo, al Dios trino (...)” (Balthasar, 1986, p. 321). A partir de este argumento de Balthasar, comprendemos que Cristo es el medio que, en palabras del Seráfico Doctor (1947):

Hoc medium est salvativum; a quo recedens damnatur, scilicet a medio humilitatis. Et hoc ostendit Salvator: Ergo in medio vestrum sum, sicut qui ministrat [...] In hoc medio operatus est salutem, scilicet in humilitate crucis.

(...) Es salvativo; quien de él se aparta, esto es, del medio de la humildad, es condenado. Y esto muestra el Salvador: Yo estoy en medio de vosotros como un sirviente (Luc. 22, 27) [...] En este medio, es decir, en la humildad de la cruz, ha obrado la salvación (In Hex., coll. I, n. 23).

De esta manera, interpretamos, de acuerdo con Hans Urs von Balthasar (1986), que *la estética de Buenaventura* es una *estética de la expressio e impressio* (Balthasar, 1986, p. 265) que *cristaliza en torno a la imagen de los estigmas que Francisco recibió* (Balthasar, 1986, p. 264) en el monte Alverna como recordamos anteriormente. En esta perspectiva, San Buenaventura (1947) afirma, acerca de la Belleza interior, que: “*Multi enim sunt, qui amant pulcritudinem; pulcritudo autem non est in exterioribus, sed ipsius effigies; vera autem pulcritudo est in illa pulcritudine sapientiae*” (Pues hay muchos que aman la belleza; más la belleza no está en las cosas exteriores, sino su efigie; la verdadera belleza está en aquella belleza de la sabiduría) (In Hex., coll. 20, n. 24). La *humildad de la cruz* es la salvación, la Belleza interior, Cristo, que opera en el alma humana y otorga aquella *fuerza expresiva* para elevarse hacia la Suma Belleza, Dios. Por ende, el Crucificado y la Belleza interior se interrelacionan y, de acuerdo con Hans Urs von Balthasar (1986), el autor considera que

Lo significativo es que la fuerza expresiva proviene del Crucificado y el signo corporal queda impreso sólo en cuanto que Francisco ha llegado a ser persona, en espíritu, expresión del amor del Crucificado, en virtud de la gracia y de su inflamado amor (Balthasar, 1986, p. 265).

Por este motivo, de acuerdo con el estudioso de Bruyne (1959) “la belleza de las cosas es función de la del Creador y la actitud que el hombre debe adoptar frente a la belleza y los placeres resultantes de ella debe determinarse por la moral general del cristianismo” (Bruyne, 1959, p. 541) porque en el alma humana hay un sello del amor y poder de Dios que, según San Buenaventura (1946), tiene el fin “*qui Salvatori omnium pro se crucifixo perfecte configurari desiderat* (deseoso de perfectamente conformarse con el Salvador de los hombres) (Lignum vitae, Prol., n. 1). Dicho sello o *vestigium* estético es la *gloria* que, según Pablo en *1 Tes 2, 19-20*, nos dice: “Ustedes son mi gloria y mi gozo”. Por ende, para el santo franciscano (1945) es un:

Quod cum sit ómnibus evidentissimum et Deo propinquissimum, propinquissime quasi per septem differentias ducit in Deum et facit, eum cognosci in cunctis corporalibus et sensibilibus, dum numerosa apprehendimus, in numerosis proportionibus delectamur et per numerosarum proportionum leges irrefragabiliter iudicamus.

Vestigio que, por ser evidentísimo para todos y cercanísimo a Dios, a Dios nos conduce muy de cerca como por siete diferencias o grados y, al aprehender las cosas numerosas, deleitarnos en las proporciones numerosas y juzgar irrefragablemente por las leyes de proporciones numerosas, hace que le conozcamos en los seres corporales, sujetos a los sentidos (Itin., II, n. 10).

A partir de la cita del Doctor Seráfico, el verbo *delectamur* implica, *ad intra* de la terminología bonaventuriana, reunir el *pulchrum* y el *ornato* como nociones claves que sirven para interpretar el concepto de belleza [*pulchritudo*] de manera sistemática en su *Opera omnia*. Por esta razón, Hans Urs von Balthasar (1986) afirma que dicha concepción “(...) se moverá siempre en el marco de una ontología de la expresión, como fecundidad, entrega, amor en el ser mismo” (Balthasar, 1986, p. 278), es decir, Jesucristo *es el árbol de la vida*, como nos recuerda las Sagradas Escrituras en *Sal, 36* “porque en ti está la fuente de la vida y con tu luz vemos la luz”, es la paz extática, es el código que nos permite descubrir con amor y gloria lo bello en la creación. Por ende, traemos a colación la cita bíblica *Col 3, 4* que reza: Cuando se manifieste Cristo, que es vida de ustedes, entonces también ustedes aparecerán con él, llenos de gloria.

Teniendo esto en cuenta argumentamos que la gloria divina está presente en todas las creaturas y, de acuerdo con San Buenaventura (1882), realiza su “(...) *quod Deus est praesens ipsi animae* (presencia de Dios en el alma) (I Sent. d 3, I, q1, ad 5). Al respecto nos dice Balthasar que Buenaventura cita con predilección, en los escritos tardíos, el texto estético de la *2 Cor 3, 18* que versa: Y nosotros todos, con el rostro descubierto, reflejamos, como en un espejo, la gloria del Señor, y nos vamos transformando en su imagen con esplendor creciente, bajo la acción del Espíritu del Señor. Por consiguiente, según Balthasar (1986) para el doctor franciscano:

La gloria es la aparición del Señor, y mediante el Espíritu del Señor, que es el *Verbum inspiratum*, es posible la visión manifiesta de la fe, y más esencialmente todavía es posible la transformación concreta de la imagen, en unidad de expresión e impresión (Balthasar, 1986, p. 274).

En este sentido, la *unidad de expresión e impresión* son las ideas a partir de las cuales Dios se manifiesta en las creaturas y revela su belleza porque ha impreso su *imago*, su copia, que le permite a la creatura como un ser resplandeciente de su amor vivir en comunión con el creador. En esta perspectiva, para Hans Urs von Balthasar (1986) “(...) el mundo creado expresa a Dios en cuanto Dios se expresa primordialmente a sí mismo y, revelándose al exterior, quiere crear en el Dios encarnado, Jesucristo, una autoexpresión acabada, de la que toda expresión mundana es sombra, imagen, materia” (Balthasar, 1986, p. 275). Esto nos permite entender que el *mundo creado* o el *libro del mundo* (cómo sostenía Hugo de San Víctor) al ser “(...) *liber est scriptus digito Dei (...)*” ((...) un libro escrito por el dedo de Dios (...)) (Erud. did., c. IV, p. 814), San Buenaventura (1945) lo interpreta como “(...) *domus a summo opifice homini fabricata (...)*” ((...) la casa fabricada para el hombre (...)) (Brev., p. 2, c. 4, n. 5). La cita del Doctor Seráfico nos posibilita comprender la creación desde una *ontología del significado*, es decir, en palabras de José Antonio Merino (1993), que “(...) la realidad de las cosas [...] también está dotada de un valor semántico en cuanto que los seres son *expresión de* y tienen una plusvalía óptica [...] pues las ideas divinas siempre son *expresión de* y remiten a su autor, en donde la unidad, la verdad, la bondad y la belleza se identifican” (Merino, 1993, p. 59-60).

Por otra parte, respecto al carácter de la estética en San Buenaventura, José Antonio Merino y Francisco Martínez Fresneda (2003) subrayan esta dimensión *óntico-simbólica* al decirnos que “la belleza no se presenta como algo exterior y que adviene a los seres, sino como algo intrínseco que brota de ellos mismos. Es una pertenencia ontológica de los seres como lo son la unidad, bondad y verdad” (Merino y Martínez, 2003, p. 493). Esta observación nos ilumina sobre la perspectiva del Doctor Seráfico para comprender la creación en términos estéticos y para el santo, en palabras de Balthasar (1986), “(...) todo ha sido proyectado desde Dios a lo que no es Dios y dotado a la vez de la capacidad de manifestarse (...)” (Balthasar, 1986, p. 329). Por consiguiente, es en Jesucristo, según el mismo Balthasar (1986), en el cual “(...) todas las cosas mundanas son bellas porque reproducen la belleza de Dios expresada en el Hijo” (Balthasar, 1986, p. 330).

De esta manera, comprendemos la razón por la cual Cristo es fundamental en la *estética óntico-simbólica* de San Buenaventura porque Él es el camino del alma humana hacia la Suma Belleza que es Dios. El Doctor Seráfico (1945) afirma que “*quantumcumque sit illuminatus quis lumine naturae et scientiae acquisitae, non potest intrare in se, ut in se ipso delectetur in Domino, nisi mediante Christo (...)*” (por muy iluminado que uno esté por la luz de la razón natural y de la ciencia adquirida, no puede entrar en sí para gozarse en el Señor si no es por medio de Cristo (...)) (Itin., IV, n. 2) porque es Cristo, como nos recuerda el apóstol Juan en su Evangelio en las citas bíblicas *Jn 14, 6* “Yo soy el camino, la verdad y la vida: nadie va al Padre si no es por mí” y *Jn 10, 9* “Yo soy la puerta: quien entra por mí se salvará (...)”, es decir, es el Hijo por el cual llegaremos al Padre. Estas citas nos permiten explicitar a Jesucristo como otro *vestigio* estético en la obra bonaventuriana. Respecto a esto nos dice el santo franciscano (1945):

Si reintrare volumus ad fruitionem Veritatis tanquam ad paradisum, quod ingrediamur per fidem, spem et caritatem mediatoris Dei et hominum Iesu Christi, qui est tanquam lignum vitae in medio paradisi.

Si queremos entrar de nuevo en la fruición de la Verdad, como en otro paraíso, es necesario que ingresemos mediante la fe, esperanza y caridad del mediador entre Dios y los hombres, Cristo Jesús, quien viene a ser el árbol de la vida plantado en medio del paraíso (Itin., IV, n. 2).

En esta perspectiva, los medievales en sus propias acciones cotidianas reflejaban el *pulchrum* como un valor moral porque su imagen, su camino era Cristo pues, de acuerdo con Eco (2012), “(...) la experiencia de la belleza inteligible constituía una realidad moral y psicológica para el hombre de la Edad Media” (Eco, 2012, p. 20). Dicha *belleza inteligible* al estar representada en la figura de Jesucristo, en la obra del franciscano, adquiere un valor particular que según Hans Urs von Balthasar (1986), “(...) es una propiedad trascendental de todo ser, y lo es necesariamente por su *circumincessio* en la unidad, verdad y bondad” (Balthasar, 1986, p. 318). Sin embargo, recalca nuevamente el estudioso Balthasar (1986) que

Buenaventura no fundamenta inmediata y específicamente la belleza en el bien, como lo hace el *Tratado sobre los trascendentales* del Códice de Asís, y sigue más bien este tratado en cuanto a la afirmación *pulchrum circuit omnem causam et est comune ad ista* (o sea, *ad unum, verum, bonum*) (Balthasar, 1986, p. 319).

Es el concepto de Cristo como *puerta* la que permite el paso, la comunión, la relación con el Padre Creador y el santo franciscano (1882) ve en el Señor Jesús la belleza representada en los verbos *delectat* y *decorat* porque “(...) *pulchrum delectat et magis pulchrum magis delectat, ergo summe pulchrum summe delectat (...)*” (lo bello deleita y más que lo bello más deleita, a causa de lo sumo bello que es lo que más deleita) (I Sent., d. 1, a3, q. 1, fund. 3), pues “*hoc totum mundum pulcrificat, quia deformia facit pulcra, pulcra pulciora et pulciora pulcherrima*” (este medio [que es Cristo] embellece todo el mundo, porque las cosas deformes las torna bellas, las bellas en más bellas y las más bellas en bellísimas) (In Hex., coll. 1, n. 34). Esta es la función del medio, de Cristo, que depende de la palabra divina (ex-presada por el Padre) porque, según San Buenaventura (1947),

Verbum ergo expimit Patrem et res, quae per ipsum factae sunt, et principaliter ducit nos ad Patris congregantis unitatem; et secundum hoc est lignum vitae, quia per hoc médium redimus et vivificamur in ipso fonte vitae.

El Verbo, pues, expresa al Padre y las cosas, que son hechas por él, y nos conduce principalmente a la unidad del Padre, que congrega; y, según esto, es el *árbol de la vida*, porque por este medio volvemos y somos vivificados en la fuente misma de la vida (In Hex., coll. 1, n. 17).

Por otra parte, Umberto Eco (2012) plantea la problemática que se dio en los cistercienses y cartujos durante el siglo XII contra el lujo y el empleo de medios figurativos en la decoración de las iglesias. Por ejemplo: Hugo de Fouilloi habla de *mira sed perversa delectatio*, de un placer maravilloso y perverso. Lo de *perverso*, como en todos los rigoristas, está dictado por razones morales y sociales: es decir, se preguntan si es menester *decorar* suntuosamente una iglesia cuando los hijos de Dios viven en la indigencia. Por el contrario *mira* manifiesta un asentimiento tajante a las cualidades estéticas del ornamento (Eco, 2012, p. 22). De esta manera, la noción *decorat* aparece también en la obra bonaventuriana y posibilita comprender la belleza natural en el ser humano. Para el Doctor Seráfico (1889) “(...) *caesaries decorat naturam; dicendum, quod decor naturae duplex est: quidam spiritalis et quidam corporalis*” ((...) la naturaleza adorna la cabellera y, dicen, que la decoración natural es doble: espiritual y corporal (IV Sent. d. 24, a. I, a. 1, q. 1)).

A esta interpretación de las nociones claves en la terminología bonaventuriana la explicitación de los *vestigios* estéticos de Cristo y la gloria, nos posibilita entender que, de acuerdo con León Sanz (2016), “la contemplación de la belleza es gozosa precisamente porque lo bello se relaciona con la proporción, y el placer obedece a una razón de conveniencia entre el motivo del gozo y quien lo disfruta” (Sanz, 2016, p. 103). De este modo, el *pulchrum* también es análogo en la mente humana con el *bonum* porque, según San Buenaventura (1882), “*omne autem quod delectat animam delectat in ratione boni et pulchri*” (todo lo que desea el alma lo desea en la misma medida de lo bueno y lo bello (I Sent. d. 1, a. 3, q. 2). En este sentido, en palabras de Hans Urs von Balthasar (1986), “la belleza de las cosas es expresión de Dios” (Balthasar, 1986, p. 333) y por esta razón, el hombre (una de las cosas creadas por Dios), en palabras de José Antonio Merino y Francisco Martínez Fresneda (2004), es el “(...) centro convergente del ser y del actuar de los elementos estructurales que lo integran [es decir,] el alma siente a través del cuerpo, y el cuerpo necesita ser vivificado por el alma” (Merino y Martínez, 2004, p. 174). Por ende, para el santo franciscano (1882),

Ad delectationem enim concurrunt delectabile et coniunctio eius cum eo quod delectatur. Omne autem, quod delectat animam, delectat in ratione boni et pulchri; et quoniam solus Deus est ipsa bonitas et pulchritudo, ideo in Deo est perfecta delectatio.

Concorre en él, en el placer, el deseo y la unión con aquello que también disfruta. Y todo lo que desea el alma, lo desea en la medida de lo bueno y lo bello; y porque sólo Dios es la bondad y la belleza, porque en Dios está la idea perfecta del placer (I Sent d.1, a. 3, q. 2, concl.).

Por tanto, concluimos este apartado con una cita de Balthasar (1986) que reúne la función de lo bello (*pulchrum*) en el ser humano, en los siguientes términos ónticos, a saber:

En Buenaventura, la realidad última subsistente no es en modo alguno una belleza medida, sino desbordante e incommensurable que se expresa en la medida, proviniendo de la inmensa plenitud de Dios y siendo recibida por el hombre en el exceso extático-místico de la admiración y de la adoración inflamada (Balthasar, 1986, p. 334).

3. CONCLUSIONES

Una vez culminado el acercamiento *exegético-hermenéutico* de los rasgos principales de la Estética de San Buenaventura, consideramos que las conclusiones a las cuales llegamos en esta investigación pueden constituir un aporte a los estudios actuales de lo bello en el pensamiento del Doctor Seráfico.

En primera instancia, utilizamos el término “Estética” en sentido etimológico a la sensibilidad que aprehende los fenómenos externos. De tal manera que la reflexión sobre lo bello que realizaron los autores medievales en general y San Buenaventura en particular puede ser inscrita en este ámbito (Eco, 2012). Por ende, sostenemos que no se puede negar que se habló de belleza antes del siglo XIII, sino que fue en esta centuria en la cual hubo un claro y evidente desarrollo de una “Estética Medieval” debido a que fue en el siglo XIII el momento en el cual hubo un profundo despliegue de la Estética en la Edad Media porque se da la relación con la religión cristiana imperante en Europa. Hay que tener en cuenta la importancia de las otras religiones como el islamismo que, de igual manera, configuraron junto con el cristianismo el pensamiento medieval. A partir de esta observación inferimos que para los medievales, la belleza es entendida como un concepto metafísico y como categoría trascendental porque lo bello es una propiedad manifestada en todo ser y análoga a la belleza suprema de la divinidad. En el caso de la reflexión estética elaborada por San Buenaventura *grosso modo* podemos caracterizarla como una estética “óntico-simbólica” en donde se realiza la habilitación estética de las creaturas que en su calidad de vestigio, imagen y semejanza concretizan simbólicamente la presencia de Dios en la inmanencia de lo real.

Por otra parte, la Estética que exponemos a partir de la experiencia de San Francisco de Asís nos posibilita argumentar que él fue uno de los hombres que iluminó desde lo profundo de su ser el principio de vida que quiso mostrar a su época, a saber: La visión que tuvo en el monte Alverna de la aparición del alado Serafín en figura del Crucificado (San Buenaventura, 1945). De esta manera, San Francisco personifica la frase de Jesucristo que nos recuerda el apóstol Juan en *Jn 14, 6* “(...) yo soy el camino, la verdad y la vida. Nadie va al Padre sino por mí (...)” porque el camino es iluminado por la verdad, es decir, por la luz que guía el alma de los hombres en esta vida mundana que conduce y lleva a la suma felicidad y a la fruición con Dios. Esta *experiencia estética de vida* se fundamenta en la religión que el *Poverello de Asís* asume como su horizonte *teológico-existencial* de vivir y padecer en el mundo creatural en donde dicho mundo es *ex-presión* de lo divino reflejado en el rostro de Cristo en la imagen del alado Serafín (San Buenaventura, 1945). Esta forma de asumir parte de una actitud que San Francisco de Asís disfruta, vive y festeja en torno a la creación, es decir, el gesto es la cercanía y la lejanía con la cual el santo asume su posición creatural y su concepción estética de la realidad.

Es esta relación de la realidad y el gesto vivida y *ex-presada* por San Francisco de Asís que en la Estética de San Buenaventura caracterizan la articulación de lo ontológico-simbólico. De tal manera, el Doctor Seráfico subraya en las creaturas y en el mundo no solo su ser, sino su significar porque Buenaventura de Bagnoregio lee e interpreta la realidad por medio de *vestigium* (huellas) que el Creador (Dios) escribió en el libro del mundo y del universo. Por ende, el Doctor Seráfico nos presenta que lo bello tiene la capacidad de trascender porque hace visible la belleza divina en las creaturas. En este sentido, en la Estética de San Buenaventura es Cristo a partir del cual comprendemos el ejemplarismo estético del Doctor Seráfico porque el santo realiza la lectura metafísica de la realidad teniendo como centro de partida el *árbol de la vida*, es decir, Jesucristo.

De esta manera, Jesús se convierte en el camino, la verdad y la vida que el ser humano en sus oraciones y pensamientos encuentra consuelo y paz con el rostro del Crucificado porque reconoce que en su alma está impreso su rostro como una *vestigium* (huella) para recordarnos el motivo de su muerte en el monte Gólgota. La hermana Muerte para el santo de Asís es la apertura a la trascendencia, a la vida eterna, a la belleza divina. Ella nos abraza y nos invita a encontrarnos con la hermosísima luz y verdad que brilla y nos regocija en la alegría y el festejo con nuestro Creador. Este encuentro con Jesús es la huella (*vestigium*) que Dios sembró en nuestra alma para que nuestro ser creciera bendecido por su soplo de vida y la convirtiésemos en refugio, en lugar de enunciación de nuestra fe, en salida y apertura al encuentro con el Crucificado. En este sentido, Karl Rahner (1979) afirma que Jesucristo en “(...) el hombre se convierte en pura apertura [...] y, precisamente así, es situado ante sí mismo como persona y sujeto (Rahner, 1979, p. 55).

Por consiguiente, Rahner identifica que Cristo posibilita en el hombre la *apertura* para la llegada de la gracia divina a su alma y lo llene de vida eterna y de luz que trascienda todos los dolores y enfermedades que padecemos en el mundo hoy. En dicha *apertura* el alma humana recibe los dones y virtudes que la gracia divina le infunde con su amor, bondad y belleza. Estas tres características actúan en el alma como luces que la guían en su camino hacia su puerto de destino, Dios; transformando al hombre en persona que vive rodeado de la belleza de Jesús pues nos dice San Pablo en una de sus cartas *Gal 2, 20* “(...) y ya no vivo yo, pues es Cristo el que vive en mí. Mi vida presente la vivo en la fe en el Hijo de Dios, el cual me amó y se entregó a sí mismo por mí”.

De este modo, en este trabajo de grado pongo mis palabras ante el Señor Jesucristo como mi confesor, mi amigo y mi fortaleza para agradecerle por los dones, virtudes y defectos que hay en mi ser y que con la *apertura* al ser de Dios, pueda mi alma gozar, festejar y entrar en comunión con el alado Serafín en figura del Crucificado (San Buenaventura, 1945) a través de mis sueños, mis pensamientos y de mis oraciones. Dios es vida eterna, esperanza y consuelo, es decir, para mí es belleza, felicidad y comprensión; Jesucristo, su Hijo, es el rostro cercano que me dicta mis pasos en este mundo y me guía para alabarlo, llena mi alma de alegría con su presencia y le agradezco por su amor, bondad y belleza. San Buenaventura es otro amigo que me ha enseñado a dirigirme con noble y humilde corazón hacia Dios probando el fruto del *árbol de la vida*, Jesucristo, como la luz que iluminará mi alma, el camino que recorrerá y la vida eterna que voy a disfrutar, festejar y agradecer en su encuentro. En estas palabras resumo mi propia perspectiva y es que el Doctor Seráfico me ayudó a buscar la belleza divina en las creaturas para que estas busquen la misma belleza y los llene con su amor y bondad divinas.

4. BIBLIOGRAFÍA

Fuentes Primarias

San Buenaventura (1947). *Collationes in Hexaemeron*. En: *Obras de San Buenaventura*. Tomo III. Madrid: BAC. Trad. Fray León Amorós et al.

_____ (1945). *Itinerario de la mente a Dios*. En: *Obras de San Buenaventura*. Tomo I. Madrid: BAC. Trad. de Fray León Amorós et al.

_____ (1945). *Breviloquio*. En: *Obras de San Buenaventura*. Tomo I. Madrid: BAC. Trad. de Fray León Amorós et al.

_____ (1946). *Jesucristo, Árbol de la vida*. En: *Obras de San Buenaventura*. Tomo II, Madrid: BAC. Trad. Fr. León Amorós et al.

_____ (1998). *La Leyenda Mayor*. En: *San Francisco de Asís. Escritos. Biografías. Documentos de la época*. Edición preparada por José Antonio Guerra, OFM. Madrid: BAC, 7ª edición (reimpresión), págs. 377-500. Introducción de Lázaro Iriarte, OFM. cap. y traducción de Jesús Larrínaga, OFM.

_____ (1882). *Commentaria in quatuor libros sententiarum Magistri Petri Lombardi*. En: *Opera omnia*. Tomus I in Secundum Librum Sententiarum, studio et cura PP. Coleggi a S. Buenaventura (Typ. Coleggi S. Buenaventura, Ad Claras Aquas, Quaracchi Florentiae).

_____ (1885). *Commentaria in quatuor libros sententiarum Magistri Petri Lombardi*. En: *Opera omnia*. Tomus II in Secundum Librum Sententiarum, studio et cura PP. Coleggi a S. Buenaventura (Typ. Coleggi S. Buenaventura, Ad Claras Aquas, Quaracchi Florentiae).

_____ (1889). *Commentaria in quatuor libros sententiarum Magistri Petri Lombardi*. En: *Opera omnia*. Tomus IV in *Secundum Librum Sententiarum*, studio et cura PP. Coleggi a S. Buenaventura (Typ. Coleggi S. Buenaventura, Ad Claras Aquas, Quaracchi Florentiae).

_____ (1893). *Commentarii in Sacram Scripturam*. En: *Opera omnia*. Tomus VI in *Commentarius in Librum Sapientiae*, studio et cura PP. Coleggi a S. Buenaventura (Typ. Coleggi S. Buenaventura, Ad Claras Aquas, Quaracchi Florentiae).

Fuentes Secundarias

Arias Rueda, J.E. (2002). *El conocimiento de lo bello desde una perspectiva estética de la sensibilidad trascendental en los capítulos VI y VII del Itinerarium mentis in Deum de San Buenaventura*. Bogotá D.C. Universidad de San Buenaventura: *Franciscanum* Revista de las ciencias del espíritu.

Balthasar, H. U. von (1986). *Buenaventura*. En: *Gloria. Una estética teológica. II: Estilos eclesiásticos. Ireneo, Agustín, Dionisio, Anselmo, Buenaventura*. Madrid: Ediciones Encuentro.

Barrera Vélez, J.C. (2014). *Indicios estéticos de la corporalidad en san Buenaventura de Bagnoregio*. En: *Revista Analogía Filosófica*. México D.F.

_____ (2013). *En diálogo con Itinerarium mentis in Deum: acercamiento fenomenológico-hermenéutico*. En: *Carthaginensia*. Revista de Estudios e investigación. Universidad de Murcia. Vol. XXIX. No. 56.

Bougerol, J. G. (1969). *Lexique Saint Bonaventure*. París. *Editions Franciscaines*.

Bruyne, E. (1959). *El siglo XIII*. En: *Estudios de Estética Medieval*. Madrid. Gredos.

Chavero Blanco, F. (1988). *Ser y significar. Aproximación al simbolismo bonaventuriano*. Universidad de Sevilla: *Revista Thémata*.

Eco, U. (2012). *Arte y belleza en la estética medieval*. Barcelona. Penguin Random House Editorial.

Erígena, E. (1853). *De divisione naturae: Periphyseon*. En: *Patrologiae. Cursus completus. Opera omnia*. Tomus unicus. Volume 122. Series Latina/ accurante J.-P. Migne.

Falque, E. (2012). *La conversión de la carne: Buenaventura*. En: *Dios, la carne y el otro. De Ireneo a Duns Escoto: Reflexiones fenomenológicas*. Trad. Martha González y Jorge Aurelio Díaz. Bogotá: *Siglo del Hombre Editores- Universidad Católica de Colombia*.

Friz de Col, R. Z. (1997). *La teología del símbolo de San Buenaventura*. Roma: Editrice Pontificia Universita Gregoriana.

Gilson, E. (1948). *La filosofía de san Buenaventura*. Buenos Aires. Ediciones Desclée de Brouwer.

Guardini, R. (1921). *Die Lehre des heil. Bonaventura von der Erlösung. Ein Beitrag zur Geschichte und zum System der Erlösungslehre*. Dusseldorf: L. Schwann.

Hales, A. (1924). *Summa fratris Alexandri*. Tomus I, studio et cura PP. Coleggi a S. Buenaventura (Typ. Coleggi S. Buenaventura, Ad Claras Aquas, Quaracchi Florentiae).

Hipona, A. (1845). *De civitate Dei*. En: *Patrologiae. Cursus completus. Opera omnia*. Tomus septimus. Volume 41. Series Latina/ accurante J.-P. Migne.

_____ (1946). *Confesiones. Obras completas de San Agustín*. Tomo 2. Trad. Á. Vega O.S.A. Madrid: BAC.

_____ (1956). *De vera religione*. En: *Obras completas de San Agustín*. Edición bilingüe. Tomo IV. Madrid: BAC. Traducción, introducción y notas del P. Victorino Capánaga.

_____ (1988). *De música*. En: *Obras completas de San Agustín*. Tomo XXXIX. Traducción de Alfonso Ortega. Madrid: BAC.

Housset, E. (2007). *La vocation de la personne: L'histoire du concept de personne de sa naissance augustinienne à sa redécouverte phénoménologique*. París: Presses Universitaires de France.

Lázaro Pulido, M. (2005). *La creación en Buenaventura. Acercamiento filosófico a la metafísica expresiva del ser finito*. Roma: Ed. Quaracchi Grottaferrata, Z 87, 287 pp.

_____ (2011). *Captar lo sensible estéticamente: solución bonaventuriana al reto aristotélico*. Universidad Nacional de Cuyo: *Scripta Mediaevalia*.

León Sanz, I. M. (2016). *El arte creador en San Buenaventura. Fundamentos para una teología de la belleza*. Pamplona. EUNSA.

Le Mehaute, F. (2008). *Introduction au rôle de la Beauté dans la pensée de Bonaventure*. Paris. Université Catholique de Toulouse.

López Terrada, M. J. (2008). *Características de la estética medieval*. En *Introducción a la historia de las ideas estéticas: La antigüedad*. Valencia. Universitat de València.

Liotard, J. F. (1987). *La condición postmoderna. Informe sobre el saber*. Madrid. Cátedra.

Merino, J. A. y Martínez Fresneda, F. (2003). *Estética*. En: *Manual de Teología Franciscana*. Madrid. BAC.

Merino, J. A. y Martínez Fresneda, F. (2004). *Manual de Filosofía Franciscana*. Madrid. BAC.

Merino, J. A. (1993). *Historia de la Filosofía Franciscana*. Madrid. BAC.

Platón (1986). *Diálogos. Vol. III. Fedón, Banquete, Fedro*. Madrid: Editorial Gredos S.A. Traducciones, introducciones y notas por C. García Gual, M. Martínez Hernández y E. Lledó Íñigo.

_____ (1986). *Diálogos. Vol. IV. República*. Madrid: Editorial Gredos S.A. introducción, traducción y notas por Conrado Eggers Lan.

Plazaola, J. (2007). *La estética de los siglos oscuros*. En: *Introducción a la Estética. Historia, teoría, textos*. Edición IV. Bilbao: Universidad de Deusto.

Rahner, K. (1979). *Curso fundamental sobre la fe. Introducción al concepto de cristianismo*. Barcelona: Editorial Herder.

Romano, C. (2012). *El acontecimiento y el mundo*. Salamanca: Ediciones Sígueme.

San Víctor, H. (1880). *Eruditionis didascalicae. Libri VII*. En: *Patrologiae. Cursus completus. Opera omnia. Spuriis et aliis in appendicem amandatis, ordine potiori donata, praefationibus amplissimis variisque opusculis aucta et illustrata acurrante J.-P. Migne*. Tomus II. Parisiis: Apud Ganier Fratres, editores et J.-P. Migne sucesores.

Seguró Mendlewicz, M. (2008). *Trazos de Estética Medieval*. Barcelona: Universitat Ramon Llull: Revista Española de Filosofía Medieval.

Solignac, L. (2014). *La voie de la ressemblance: itinéraire dans la pensée de saint Bonaventure*. Paris: Hermann Editeurs.

Spargo, E. J. M. (1953). *The category of aesthetic in the philosophy of Saint Bonaventure*. New York: *The Franciscan Institute Saint Bonaventure*.

Tatarkiewicz, W. (2007). *La estética de San Buenaventura*. En: *Historia de la estética II. La estética medieval*. Madrid: Ediciones Akal S. A.

Xirau, R y Sobrevilla, D. (2003). *Estética*. Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía. Madrid: Trotta.