

La etapa inmanente de la Estética de Buenaventura desde sus fuentes de inspiración

José María Salvador-González¹

Recibido: 28 de noviembre de 2020 / Aceptado: 24 de marzo de 2021

Resumen: De entre el ingente *corpus* teórico del pensador franciscano Buenaventura de Bagnoregio, hemos focalizado aquí nuestra atención sobre el libro titulado *Itinerarium mentis in Deum* (1259), porque en él nuestro autor condensa el núcleo esencial de su peculiar Estética. Restringiendo aún más el enfoque investigador, en el presente artículo nos limitamos a analizar la primera de las tres fases o niveles en que Buenaventura estructura su Estética, a saber, la fase que podríamos denominar Estética inmanente. En ella, según el autor, el ser humano puede llegar al conocimiento de Dios, si considera los seres materiales como vestigios e imágenes bellas que reflejan visiblemente la invisible belleza divina. En la segunda parte de nuestro artículo, intentamos poner en evidencia algunas tesis de filósofos precedentes que parecen haber inspirado casi con certeza a Buenaventura en los enunciados básicos de su Estética inmanente.

Palabras clave: estética; mundo creado; seres materiales; vestigio; imagen; Dios.

[en] The immanent stage of the Aesthetics of Buenaventura from its sources of inspiration

Abstract: Among the vast theoretical corpus of the Franciscan thinker Bonaventura de Balneoregio, in this paper we focus on his book *Itinerarium mentis in Deum* (1259), where he condenses the nucleus of his peculiar Aesthetics. In particular, I limit ourselves to analyze the first of the three phases or levels in which Bonaventura structures his Aesthetics, namely, that of “Immanent Aesthetics”. According to Bonaventura, the human being can access the knowledge of God if he considers material beings as vestiges and beautiful images that visibly reflect the invisible divine beauty. In the second part of our article, I try to highlight some theses of previous philosophers who seem to have inspired Bonaventura in the basic statements of his immanent Aesthetics.

Keywords: aesthetics; created world; material beings; vestige; image; God.

Sumario: 1. Prolegómenos a la Estética de Buenaventura. 1.1. El triple ascenso a Dios mediante las cosas, el alma y el “arte eterna”. 1.2. Los tres estadios del conocimiento estético sensitivo-intelectual. 1.3. Especulando a Dios en los vestigios existentes en el mundo sensible. 1.4. Los tres estadios del conocimiento estético de los vestigios visibles de Dios invisible. 2. Algunos antecedentes de la Estética inmanente de Buenaventura. 2.1. La armónica proporción numérica como fundamento de la belleza material. 2.2. Las cosas materiales son “vestigios”, “imágenes” y “reflejos” de Dios. 2.3. La belleza visible de los cuerpos, basada en su modo, su forma y su orden, permite visibilizar la Belleza invisible de Dios. 3. Conclusiones. 4. Referencias bibliográficas; 4.1. Fuentes primarias; 4.2. Fuentes secundarias.

Cómo citar: Salvador-González, J.M. (2022): “La etapa inmanente de la Estética de Buenaventura desde sus fuentes de inspiración”, en *Revista de Filosofía*, 47 (2), 401-418.

¹ Universidad Complutense de Madrid
jmsalvad@ucm.es
orcid.org/ 0000-0001-6854-8652

1. Prolegómenos a la Estética de Buenaventura

Fraile franciscano, profesor en la Universidad de París, Superior General de la Orden de los Hermanos Menores y cardenal de Albano, Buenaventura de Bagnoregio (1221-1274) fue un agudo y prolífico escritor, cuya inmensa influencia le mereció ser designado Doctor de la Iglesia, conocido como el “Doctor Seráfico”. En su abundantísima serie de escritos² sobresalen los filosóficos,³ los teológicos,⁴ los exegéticos,⁵ los ascéticos y místicos,⁶ los catequéticos⁷ y los de asuntos franciscanos.⁸

Pese a su interés predominante por los temas espirituales, Buenaventura no desdeñó ocuparse también de la Estética,⁹ al considerarla como valiosa vía de acercamiento a Dios. En este artículo trataremos de exponer solo la parte inicial de la Estética del Seráfico, analizándola desde sus fuentes de inspiración.¹⁰¹¹

Además de en algunas frases dispersas en diferentes textos, como los *Libros de las Sentencias* de Pedro Lombardo y *Breviloquium (ante 1257)*,¹² Buenaventura desarrolló sus ideas estéticas¹³ sistemáticamente en *Itinerarium mentis in Deum* (1259).¹⁴ En esta obra defiende la tesis de que la contemplación de las cosas terrenas son un buen recurso para elevarse hasta Dios. Expone en ella el complejo ascenso que el ser humano debe emprender desde el mundo creado hasta el Creador, a quien puede contemplar con creciente clarividencia a medida que va subiendo seis niveles consecutivos, que, desde lo más simple e ínfimo, hasta lo más complejo y sublime, nos conduce hacia Dios.

En los dos primeros niveles, que constituyen lo que podríamos llamar la etapa “inmanente” o “empírica”¹⁵ de la Estética de nuestro autor, el hombre logra una embrionaria contemplación del Creador, al considerar sus signos o vestigios en las creaturas. En los dos niveles intermedios, integrantes de lo que podríamos designar

² Sus escritos han sido publicados en edición crítica por los franciscanos de Quaracchi (Florencia) en la colección: *Doctoris Seraphici S. Bonaventurae Opera Omnia, edita, studio et cura PP. Collegi a S. Bonaventura. Ad claras Aquas (Quaracchi): Ex typographia Collegii S. Bonaventurae, 1882-1902, 10 vols.*

³ Sobre la filosofía de Buenaventura ofrecen breves síntesis Johannes Hirschberger (1980, Vol. I, pp. 368-371), y Étienne Gilson (1962). El estudio más completo sobre este tema es el libro de Étienne Gilson (1924).

⁴ Sus obras teológicas quedan registradas en Aperribay, Oromí y Oltra (1968, pp. 43-44).

⁵ Sus obras exegéticas se indican en Aperribay, Oromí y Oltra (1968, p. 45).

⁶ Este ámbito se refleja en Aperribay, Oromí y Oltra (1968, pp. 45-46).

⁷ *Ibid.*, pp. 43-44.

⁸ Parte de la amplísima bibliografía sobre Buenaventura se recopila en Aperribay, Oromí y Oltra (1968, pp. 43-70); y en Isabel León Sanz (2016).

⁹ Para una breve exposición de la Estética del Seráfico, véanse Edgar De Bruyne (1959-b, pp. 201-240); y W. Tatarkiewicz (2007, pp. 244-252). Mucho más profundo es el estudio hecho por Isabel M. León Sanz (2016).

¹⁰ Hemos estudiado algunos aspectos de la Estética bonaaventuriana en Salvador-González (2011, pp. 295-309; 2015, pp. 66-91; y 2020, pp. 741-755).

¹¹ J.G. Bougerol (1989) detecta ciertas influencias inspiradoras del pensamiento bonaaventuriano.

¹² *Breviloquium (ante 1257)*. En *Doctoris Seraphici S. Bonaventurae Opuscula Varia Theologica. Tomus V*, 1891, pp. 199-291.

¹³ Sobre el alcance estético en los escritos de Buenaventura, véase Orlando Todisco (2007, pp. 17-76).

¹⁴ *Itinerarium mentis in Deum* (1259). En *Doctoris Seraphici S. Bonaventurae Opuscula Varia Theologica. Tomus V*, 1891, pp. 293-316. En nuestras subsiguientes notas citaremos cada pasaje de este libro (identificado como *Itin*) según esta edición de Quaracchi. Tras cada cita, con su capítulo en números romanos y su epígrafe en números arábigos, pondremos (separándola con dos puntos) la abreviatura Q V (Quaracchi, vol. V) con la página y la columna en las que aparece la cita.

¹⁵ De Bruyne (1947, pp. 101-109) denomina Estética “inmediata” a esta estética basada en la belleza sensible de los seres corporales, que él estudia sobre todo en la Escuela de Saint-Victor, especialmente en Hugo de San Víctor.

como la etapa “introspectiva” de la Estética bonaventuriana, el ser humano, entrando dentro de sí y considerando su alma como espejo de la Trinidad, alcanza una contemplación especulativa aún más refinada del Ser Supremo. En los dos últimos niveles, fundamento de lo que podríamos llamar la etapa “mística” de la Estética del Seráfico, el hombre alcanza los “excesos mentales” mediante la contemplación extática de Dios,¹⁶ al considerar sus atributos esenciales (quinto nivel) y sus propiedades personales (sexto nivel).

En este artículo abordaremos solo la primera etapa (la “inmanente”) de este ascenso especulativo al que nos invita Buenaventura. Para ello, expondremos la doctrina del pensador franciscano sobre el tema, antes de buscar poner en luz algunas líneas de continuidad y divergencia entre nuestro él y algunos de sus maestros inspiradores.

Buenaventura concibe el universo como una escala que nos permite ascender a Dios mediante dos posibilidades: a) el triple ascenso a Dios desde las creaturas materiales, por ser estas vestigios de Dios, y escala necesaria para subir a él; b) la visibilización intelectual de las perfecciones invisibles de Dios mediante sus signos en las cosas visibles.

1.1. El triple ascenso a Dios mediante las cosas, el alma y el “arte eterna”

Si bien todos los seres del universo constituyen una escala para subir a Dios, cada uno facilita el ascenso de diversa manera: las cosas materiales son *vestigios* corpóreos y temporales de Dios, existentes fuera del hombre; las almas humanas, en cambio, son espirituales y eternas *imágenes* de Dios, existentes dentro de nosotros.¹⁷ Según eso, el ascenso a Dios desde el mundo sensible debe efectuarse en tres pasos: el primero consiste en apreciar los entes corpóreos, temporales y externos, como *vestigios* de la divinidad;¹⁸ el segundo consiste en –desde los vestigios materiales– ingresar dentro de nuestra alma, que es *imagen* espiritual, eterna e interior de Dios, para acceder a la verdad divina;¹⁹ el tercer paso consiste en trascender los *vestigios* en los objetos externos y la *imagen* de Dios en nuestra alma, para elevarnos hasta Dios, contemplándolo, conociéndolo²⁰ y reverenciándolo como Primer Principio espiritualísimo, eterno y superior de lo creado (*Itin* I, 2: Q V, 297 a).

Según nuestro autor, ese triple ascenso en el primer nivel de contacto estético con lo creado, además de traducir la triple existencia de las cosas en la *materia* en que se concretan, en la *inteligencia* que las piensa y en el *Primer Principio* increado que las crea, refleja también las tres substancias presentes en Cristo: la *corporal*, la *espiritual* (alma humana) y la *divina* (*Itin* I, 3: Q V, 297 a.).

¹⁶ Sobre este tercer nivel de la Estética del Seráfico, véase J. E. Arias Rueda (2002, pp. 137-220).

¹⁷ *Itin* I, 2: Q V, 297 a.

¹⁸ “ad hoc, quod perveniamus ad primum principium considerandum, quod est *spiritualissimum* et *aeternum* et *supra nos*, oportet, nos *transire* per *vestigium*, quod est *corporale* et *temporale* et *extra nos*, et hoc est *deduci in via Dei*”. (*Itin* I, 2: Q V, 297 a).

¹⁹ “oportet, nos *intrare* ad mentem nostram quae est *imago Dei aeviterna, spiritualis* et *intra nos*, et hoc est *ingredi in veritate Dei*”. (*Itin* I, 2: Q V, 297 a).

²⁰ Sobre este tercer nivel de la Estética de Buenaventura, véase Cornelio Fabro (1962): “Contemplazione mistica e intuizione artistica del Seraphicus”, *Doctor Seraphicus* 9: 5-13.

1.2. Los tres estadios del conocimiento estético sensitivo-intelectual

Para explicar la capacidad humana de conocer el mundo sensible, Buenaventura adopta como presupuesto la triple estructura de la apreciación estética, basada en tres operaciones sucesivas interrelacionadas: la *aprehensión*, la *delectación* y el *juicio* sobre los entes físicos.

A juicio del Seráfico, el hombre, en su triple ascenso desde el mundo hacia Dios, cuenta con tres capacidades esenciales: la *sensibilidad* para captar los vestigios en las cosas exteriores, el *espíritu* para apreciar sus propias imágenes internas y la *mente* para ascender hacia lo que lo trasciende (*Itin* I, 4: Q V, 297 a-b).

Cada una de esas tres potencias anímicas se duplica, a su vez, en función de que se vea a Dios en cada una de ellas “como por espejo o como en espejo”, o en razón de que cada una se considere por separado o unida a algún otro factor conexo (*Itin* I, 5: Q V, 297 b). Como consecuencia, en su ascenso contemplativo hacia Dios, el hombre debe transitar por seis grados sucesivos de iluminación (*Itin* I, 5: Q V, 297 b). Esos seis grados son el *sentido* y la *imaginación* en la *sensibilidad* animal; la *razón* y el *entendimiento* en el *espíritu* inmanente; y la *inteligencia* y la *sindéresis* en la *mente* trascendente (*Itin* I, 6: Q V, 297 b), seis grados por los cuales el ser humano asciende de lo ínfimo a lo supremo, de lo externo a lo interno, de lo temporal a lo eterno.

El primer grado de iluminación trascendente consiste en mirar el universo creado como un espejo en el que ver reflejarse a Dios como supremo Creador (*Itin* Scholion: Q V, 314 b). De hecho, percibidas mediante los cinco sentidos, las cosas reflejan como en un espejo desde fuera hacia dentro del entendimiento el sumo poder, la suma sabiduría y la suma bondad del Creador.²¹ Los sentidos sirven así de guía al entendimiento mediante tres modalidades: sirviendo al entendimiento que razona sobre la existencia de las cosas; sirviendo al entendimiento que considera el devenir de las cosas a la luz de la fe; sirviendo al entendimiento que contempla intelectualmente la excelencia potencial de las cosas (*Itin* I, 10: Q V, 298 b).

Buenaventura explicita esos tres modos de intervención iluminadora de los sentidos en apoyo del entendimiento. Según el primer modo, el entendimiento que contempla las cosas en sí mismas descubre el *peso* respecto al sitio al que se inclinan, el *número* por el que se diferencian²² y la *medida* que marca sus límites (*Itin* I, 10). Así, el entendimiento contemplante descubre en las creaturas su delimitación (*modus*), su forma (*species*) y su orden (*ordo*), como asimismo su substancia, su potencia y su operación, vestigios que lo elevan hasta la comprensión de la potencia, la sabiduría y la bondad infinita del Creador.²³

Según el segundo modo, el entendimiento que cree con fe considera el mundo creado en función de su origen, su proceso y su terminación (*Itin* I, 12: Q V, 298 b). La fe, en efecto, nos permite creer que Dios creó el universo en perfecta adaptación al Verbo divino, y posibilita al entendimiento creyente descubrir el inmenso poder del Creador, su providencia ilimitada y su justicia infinita (*Itin* I, 12: Q V, 298 b).

²¹ “Relucet autem Creatoris summa potentia et sapientia et benevolentia in rebus creatis, secundum quod hoc tripliciter nuntiat sensus carnis sensui interiori.” (*Itin* I, 10: Q V, 298 b).

²² Sobre esa dimensión numérica de los seres materiales según Buenaventura, véase, entre otros, Casci, C. (1967): “Il numero come armonia divina nella teologia di S. Bonaventura”, *Doctor Seraphicus*, 14, pp. 53-56.

²³ “Ac per hoc videt in eis *modum*, *speciem* et *ordinem*, nec non *substantiam*, *virtutem* et *operationem*. Ex quibus consurgere potest sicut ex *vestigio* ad intelligendum potentiam, sapientiam et bonitatem Creatoris immensam.” (*Itin* I, 11: Q V, 298 b).

Según el tercer modo, el entendimiento que analiza racionalmente se percató de las profundas diferencias entre los seres, según sus modalidades radicalmente distintas de existir: seres inferiores, que solo existen de modo inerte, seres intermedios, que existen y viven; y otros seres superiores que, además de existir y vivir, razonan (*Itin I*, 13: Q V, 298 b). El entendimiento descubre además que hay seres solo materiales, otros en parte materiales y en parte espirituales, de lo cual deduce la existencia de seres puramente espirituales, mejores que las dos primeras clases de entes (*Itin I*, 13: Q V, 298 b). Al darse cuenta, por último, de que los seres terrenales son mudables y corruptibles, y de que los entes celestes son mudables e incorruptibles, el entendimiento deduce la existencia de seres inmutables e incorruptibles, como los supracelestes (*Itin I*, 13: Q V, 298 b-299 a). El Seráfico concluye que, como consecuencia de esa pesquisa racional, el entendimiento humano se eleva hasta llegar a vislumbrar la potencia, la sabiduría y la bondad de Dios como existente, vivo e inteligente, como ser puramente espiritual, inmutable e incorruptible (*Itin I*, 13: Q V, 299 a).

1.3. Especulando a Dios en los vestigios existentes en el mundo sensible

Ahora bien, Buenaventura asume convencido la tesis aristotélica de que el hombre inicia su conocimiento racional del mundo mediante sus cinco sentidos, puertas por donde ingresan inmaterialmente a su interior los entes materiales (*Itin II*, 3: Q V, 300 a). A su juicio,

por la vista entran los cuerpos sublimes, los luminosos y los demás colorados; por el tacto, los cuerpos sólidos y terrestres; por los sentidos intermedios, los cuerpos intermedios, como los acuosos por el gusto, los aéreos por el oído, y por el olfato los evaporables, que tienen algo de la naturaleza húmeda, algo de la aérea y algo de la ígnea o caliente, como es de ver en el humo que de los aromas se desprende (*Itin II*, 3: Q V, 300 a).²⁴

Al sostener que el hombre inicia su conocimiento racional del mundo mediante sus cinco sentidos, Buenaventura asume la tesis fundamental de Aristóteles, según la cual el ser humano desarrolla su conocimiento racional –tras concebir las ideas universales y abstractas al abstraer las particularidades de cada individuo– solo después de conocer los entes materiales concretos mediante los sentidos: todo conocimiento comienza por la percepción sensorial, de modo que el alma humana no puede pensar ideas abstractas (“especies inteligibles”) prescindiendo de representaciones sensoriales concretas. Es la clásica tesis aristotélica que, un milenio y medio más tarde (a mediados del siglo XIII), Santo Tomás de Aquino proclamaría contundentemente con la lapidaria sentencia “*Nihil est in intellectu quin prius fuerit in sensu*”²⁵.

El Seráfico agrega que el hombre posee una polivalente habilidad para conocer los seres corpóreos: es capaz de percibir las cualidades sensibles particulares (luz, sonido, olor, sabor, calor, presión, aspereza, dolor), y también las cualidades sensibles comunes a los cuerpos (número, dimensiones, forma, reposo y movimiento) (*Itin II*, 3: Q V, 300 b). Además, como “todo lo que se mueve se mueve por otro”, podemos

²⁴ Traducción del latín al español por Amorós, Aperribay y Oromí (1968), Vol. I, p. 490).

²⁵ Santo Tomás de Aquino, *Quaestiones disputatae de veritate* q. 2, art. 3, arg. 19.

deducir que la existencia de animales, capaces de moverse por sí mismos, y el movimiento en seres inertes, nos permiten conocer los “motores espirituales” que posibilitan tales movimientos (*Itin II*, 3: Q V, 300 b).

1.4. Los tres estadios del conocimiento estético sensitivo-intelectual

Respecto al conocimiento del mundo sensible Buenaventura destaca una triple estructura en la experiencia estética, basada en tres operaciones sucesivas e interrelacionadas: la *aprehensión*, la *delectación* y el *juicio* sobre los entes materiales. El hombre, en efecto, puede captar las cosas por tres operaciones sucesivas: por la *aprehensión* de su especie mediante la semejanza de sus cualidades sensoriales (*Itin II*, 4: Q V, 300 b), por la *delectación*, si esa *aprehensión* lo es de alguna cosa conveniente, saludable o nociva (*Itin II*, 5: Q V, 300 b-301 a), y por el *juicio*, “por el que no solo se juzga si esto es blanco o negro [...], o si es saludable o nocivo”, sino también “se da cuenta de por qué tal cosa deleita” (*Itin II*, 6: Q V, 301 a).

Partiendo de semejantes premisas nuestro autor deduce que “todas estas cosas son vestigios donde podemos investigar a nuestro Dios”,²⁶ mediante la *aprehensión* de la especie, la *delectación* de lo conveniente y el *juicio* de la verdad objetiva (*Itin II*, 7-9: Q V, 301 a-b). Sobre la *aprehensión*, apunta que, siendo la especie aprehendida semejanza del objeto impresa en nuestro órgano, que nos lleva al conocimiento del objeto del que nace, eso nos permite entender que la luz eterna (Dios Padre) engendra de sí una semejanza “coigual, consubstancial y coeterna” (Dios Hijo), y que Este, como “imagen del Dios invisible”, se une a un cuerpo humano “para reconducirnos mediante tal unión al Padre como a fontal principio y objeto” (*Itin II*, 7: Q V, 301 a-b). Sobre esta base, Buenaventura asevera:

Luego todas las cosas cognoscibles, teniendo como tienen la virtud de engendrar la especie de sí mismas, proclaman con claridad que en ellas, como en espejos, puede verse la generación eterna del Verbo, Imagen e Hijo que del Dios Padre emana eternamente. (*Itin II*, 7: Q V, 301 b).²⁷

Análogamente, el autor asienta que la *delectación* de lo aprehendido como hermoso, suave y saludable, permite conocer que existe una hermosura, suavidad y salubridad en grado sumo (*Itin II*, 8: Q V, 301 b). De ahí infiere que,

si la *delectación* “es la unión de un conveniente con su conveniente”, si la semejanza que se engendra de solo Dios tiene la razón de lo sumamente hermoso, sumamente suave y sumamente saludable [...], se ve claramente que en solo Dios está la *delectación* fontal y verdadera y que todas las *delectaciones* nos llevan de la mano a buscar aquella. (*Itin II*, 8: Q V, 301 b).²⁸

Sin embargo, Buenaventura opina que el *juicio* es la operación que con más excelencia e inmediatez conduce a los hombres a “especular con más certeza la eterna verdad” (*Itin II*, 9: Q V, 301 b). Según él, si el *juicio* debe hacerse por razones

²⁶ “Haec autem omnia sunt vestigia, in quibus speculari possumus Deum nostrum.” (*Itin II*, 7: Q V, 301 a).

²⁷ Traducción española de Amorós, Aperribay y Oromí (1968), Vol. I, p. 494).

²⁸ Traducción española de Amorós, Aperribay y Oromí (1968), Vol. I, p. 495).

absolutas e inmutables, y, si todo lo que es absoluto e inmutable es Dios o está en Dios, “Dios viene a resultar la razón de todas las cosas y la regla infalible y la luz de la verdad”, en la cual “todo lo creado reluce de modo infalible, indeleble, indubitable, irrefragable, incoartable, inapelable, inconmutable, interminable, indivisible e intelectual” (*Itin II*, 9: Q V, 302 a).

Y, como, según él, las leyes por las que juzgamos con certeza deben ser infalibles, inmutables, inapelables, necesarias y eternamente existentes en “el arte eterna” (*Itin II*, 9: Q V, 301 b-302 a), dichas leyes pueden ser juzgadas con certeza solo “por aquella arte eterna”, que “es la forma que no solo todo lo produce, sino que todo lo conserva y todo lo distingue como ser que tiene la primacía de la forma entre todas las cosas”, y como regla “por la que nuestra alma juzga cuanto en ella entra por los sentidos” (*Itin II*, 9: Q V, 302 a).

Luego, tras retomar la tesis que San Agustín expuso en *De vera Religione* y en *De Musica*, tesis según la cual en los cuerpos hay siete diferentes clases de números por los que se puede ascender a Dios (*Itin II*: Q V, 302 a), Buenaventura llega a esta significativa inferencia: estando basadas la belleza y la delectación de las cosas en la adecuada proporción, es decir, en el número, todas las cosas son necesariamente “numerosas” (en el sentido de proporcionadas con relaciones matemáticas), y, por tanto, en las cosas del mundo material el número es el principal ejemplar de Dios en la mente humana y el vestigio más importante para llevarnos a Él (*Itin II*, 10: Q V, 302 b).

Dicho de otro modo, para el Seráfico el número (proporción) es el vestigio que, “por ser evidentísimo para todos y cercanísimo a Dios”, nos acerca a Él, de forma que, al *aprehender* las cosas “numerosas” (proporcionadas), al *deleitarnos* en sus proporciones y al *juzgar* dichas proporciones por sus leyes, podemos conocer a Dios en los seres corporales percibidos por los sentidos (*Itin II*, 11: Q V, 302 b).

Como las creaturas del mundo sensible son vestigios, signos y copias de Dios, ellas permiten acceder al Creador,²⁹ por dos motivos esenciales:

a) primero, porque ellas “son sombras, resonancias y pinturas de aquel Primer Principio poderosísimo, sapientísimo y óptimo, de aquel origen, luz y plenitud eternos, y de aquel arte eficiente, ejemplarizador y ordenador”,³⁰

b) además, porque los seres materiales

son no solamente vestigios, representaciones y espectáculos puestos ante nosotros para cointuir a Dios, sino también signos que, de modo divino, se nos han dado; son, en una palabra, ejemplares o, por mejor decir, copias propuestas a las almas todavía rudas y materiales para que de las cosas sensibles que ven se trasladen a las cosas inteligibles como el signo a lo significado.³¹

²⁹ Sobre esa tesis de Buenaventura, véase I. Chiarinelli (2007, pp. 5-16).

³⁰ “omnes creaturae istius sensibilis mundi animum contemplantis et sapientis ducunt in Deum aeternum, pro eo quod illius primi principii potentissimi, sapientissimi et optimi, illius aeternae originis, lucis et plenitudinis, illius, inquam, artis efficientis, exemplantis et ordinantis sunt *umbrae, resonantiae et picturae*”. (*Itin II*, 11: Q V, 302 b).

³¹ “sunt *vestigia, simulacra* et *spectacula* nobis ad contuendum Deum proposita et signa divinitus data; quae, inquam, sunt exemplaria vel potius *exemplata*, proposita mentibus adhuc rudibus et sensibilibus, ut per sensibilia, quae vident transferantur ad intelligibilia, quae non vident, tanquam per signa ad signata.” (*Itin II*, 11: Q V, 302 b. Traducción española de Amorós, Aperribay y Oromí (1968, p. 498).

Así, las cosas del universo material son signos visibles que significan las perfecciones invisibles de Dios según diversas medidas y repercusiones: lo son, en parte, por ser Dios la causa eficiente (pues todo efecto es signo de su causa), el modelo ejemplar (pues toda copia lo es del ejemplar copiado)³² y el fin de todo lo creado (pues todo camino lo es del fin al que lleva) (*Itin* II, 12: Q V, 302 b-303 a). De ahí colige que toda creatura visible es efigie y semejanza de la invisible Sabiduría eterna (Dios).³³

2. Algunos antecedentes de la etapa inmanente de la Estética de Buenaventura

Expuesta así la etapa inmanente de la Estética del Seráfico, analizaremos ahora algunas fuentes filosóficas en las que él fundamenta tres de sus principales tesis en este campo. De hecho, al proponer esas tres tesis nuestro pensador reformula sutilmente ciertas teorías que se habían ido consolidando como doctrina clásica desde la Antigüedad, bajo la égida de prestigiosos filósofos antiguos y medievales. Las tres tesis bonaventurianas cuyas influencias inspiradoras rastreamos ahora son las siguientes:

2.1. La armónica proporción numérica como fundamento de la belleza material

Como ya explicamos, Buenaventura funda la belleza de los seres corporales en la adecuada proporción de las partes que integran el conjunto de cada ser: basa así su concepción del mundo y de la belleza material de las creaturas materiales en el orden, la regularidad, la medida y la proporción, o sea, en la armonía de sus elementos integrantes.³⁴ A su juicio, el número (proporción) es el vestigio que, “por ser evidéntísimo para todos y cercanísimo a Dios”, nos acerca a Él, de modo que, al *aprehender* las cosas proporcionadas, al *deleitarnos* en sus proporciones y al *juzgar* dichas proporciones por sus leyes, podemos conocer a Dios en los seres corporales que perciben nuestros sentidos.

Ahora bien, con semejantes afirmaciones el Seráfico retoma en esencia planteamientos de conspicuos predecesores, como Pitágoras y su escuela pitagórica, los estoicos, Platón, Plotino, San Basilio de Cesarea, San Agustín de Hipona, Boecio, Juan Escoto Eriúgena, Alejandro de Hales y Robert Grosseteste.

Así Pitágoras³⁵ (c. 569-c. 475 a. C), seguido fielmente por su escuela pitagórica,³⁶ es el primero en asegurar que la armonía, el orden y la buena proporción constituyen una propiedad objetiva de las cosas. (Pitagórico, *Estobeo Ecl.* IV I, 40 H, frg D 4. Diels.)³⁷ Los pitagóricos completan su posición asegurando que la armonía es un sistema matemático que depende del número, la medida y la proporción equilibrada

³² Sobre el valor de Dios como modelo ejemplar de la belleza de las cosas en Buenaventura, véase Merino Abad, J.A. (2003, pp. 480-494).

³³ “Omnis enim creatura ex *natura* est illius aeternae sapientiae quaedam effigies et similitudo,” (*Itin* II, 12: Q V, 303 a).

³⁴ Sobre esta tesis bonaventuriana, véase Parodi, M. (2007, pp. 93-110).

³⁵ Para una breve visión de la filosofía de Pitágoras y los pitagóricos, véase Johannes Hirschberger (1981, pp. 49-52).

³⁶ Véase la breve síntesis que de la estética pitagórica hace W. Tatariewicz (2000, pp. 87-95).

³⁷ Citado en Tatariewicz (2000, p. 92, 4).

de diversas partes, y que el mundo está constituido armoniosamente con perfecto orden y regularidad numérica (*kosmós*).³⁸

Esas tesis pitagóricas son adoptadas por Platón³⁹ (c. 427-347 a. C.), cuando enuncia en el *Filebo* que “La medida y la proporción ciertamente se convierten por todas partes en belleza y virtud” (Platón, *Filebo* 64 E),⁴⁰ o cuando proclama en el *Timeo* que “todo lo bueno es bello, y lo bello no carece de proporción”. (Platón, *Timeo* 87 C).⁴¹

Esa tesis pitagórico-platónica de que la belleza material se basa en las proporciones armónicas de las partes del ente en su conjunto es aceptada asimismo por Plotino⁴² (c. 203-269/270), quien la completa sutilmente, al afirmar:

aseguran todos [...] que la proporción de unas partes con otras y con el conjunto y el buen color, añadido a ellas, es lo que hace y es la belleza visible –y que para las cosas visibles y para todas las demás en general el ser bellas consiste en estar bien proporcionadas y medidas.⁴³

En forma análoga, San Basilio de Cesarea⁴⁴ (329-379) suscribe la clásica tesis de los pitagóricos (defendida asimismo por los estoicos), según la cual la belleza corporal depende de la mutua proporción de las partes y –añade San Basilio, siguiendo a Plotino y a los estoicos– del color conveniente.⁴⁵

Por su parte, San Agustín de Hipona⁴⁶ (354-430) acoge plenamente esa tesis pitagórica, neoplatónica y estoica, pues, tras subrayar que “Toda la belleza del cuerpo consiste en la proporción adecuada de las partes, acompañada de un colorido agradable”,⁴⁷ declara que “nada hay ordenado que no sea bello”,⁴⁸ y que “la unidad es la forma de toda hermosura.”⁴⁹ El Hiponense afirma además que la mente humana “advirtió que nada le agradaba sino la hermosura, y en la hermosura las formas, y en las formas las proporciones, y en las proporciones, los números.”⁵⁰

³⁸ Sobre el particular señala Aristóteles: “Los llamados pitagóricos, los primeros en ocuparse de las matemáticas, las hicieron avanzar y, nutridos con ellas, creyeron que sus principios eran los principios de todos los seres; puesto que las demás cosas parecían asemejarse en toda su naturaleza a los números, y los números eran lo primero de toda naturaleza, supusieron que los elementos de los números eran los elementos de todos los seres, y que todo el cielo era armonía y número.” (Aristóteles, *Metaph.* A5, 958b 23. Traducción de Fernando García Romero, en Tatarikiewicz (2000, p. 92, 1). “El orden y la simetría son cosas hermosas y útiles, pero el desorden y la asimetría, feas e inútiles.” (Trad. Fernando García Romero, en Tatarikiewicz (2000, p. 92, 4).

³⁹ Para una extensa visión de la filosofía de Platón, véase Hirschberger (1981, pp. 85-146). Para una exposición de la Estética de Platón, véase Edgar De Bruyne (1963-a, pp. 47-94). Raymond Bayer (2002).

⁴⁰ Citado en Tatarikiewicz (2000, p. 135, 6). Raymond Bayer (2002, p. 39) inserta también esta breve cita de Platón.

⁴¹ Citado en Tatarikiewicz (2000, p. 135, 8.)

⁴² Para una extensa exposición de la Estética de Plotino, véanse De Bruyne (1963-a, pp. 396-428); y Bayer (2002, pp. 74-84).

⁴³ Trad. Fernando García Romero. En Tatarikiewicz (2000, p. 335, 1).

⁴⁴ Para una exposición de la Estética de San Basilio el Grande, véase Edgar De Bruyne (1963-b, pp. 104-118).

⁴⁵ Basilio de Cesarea, *Homilia in Hexaëmeron*, II, 7. PG 29, 45-48.

⁴⁶ Para una visión panorámica de la filosofía de San Agustín, véase Hirschberger (1981, pp. 291-313). Para una amplia exposición de la Estética de San Agustín, véase De Bruyne (1963-b, pp. 267-362).

⁴⁷ San Agustín, *De civitate Dei*, XXII, 19. “Omnis [...] corporis pulchritudo est partium congruentia cum quadam coloris suavitate.” (San Agustín, *De civitate Dei*, XXII, 19).

⁴⁸ “Nihil enim est ordinatum, quod non sit pulchrum.” (San Agustín, *De vera religione*, XLI, 77. PL 34, 136).

⁴⁹ “Cum autem omne quod esse dicimus, in quantum manet dicamus, et in quantum unum est, omnis porro pulchritudinis forma unitas sit”. (San Agustín, *Epistola XVIII*, 2. PL 33, 85).

⁵⁰ San Agustín, *De ordine*, II, 15, 42. Trad. Rosa M^a Mariño Sanchez-Elvira, Citado en Tatarikiewicz (2007, p. 66, 14).

En otro tratado San Agustín confirma con aun mayor énfasis esa tesis pitagórica de la belleza material como armónica proporción numérica, al aseverar:

Contempla el cielo y la tierra y el mar y cualquier cosa que brilla en ellos por arriba, o que reptar por abajo, o que vuela o nada; tienen formas [bellas], porque tienen números: quítaselos, y no serán nada. ¿De dónde proceden, por tanto, sino de donde procede el número, pues tienen existencia en tanto en cuanto contienen números? Y por cierto todos los artifices humanos que producen formas tienen números en su arte [...] Busca después el elemento que mueve sus miembros [del artífice], y será el número: pues también ellos se mueven conforme a números.⁵¹

La doctrina pitagórico-platónica de la armónica proporción numérica de las partes como fundamento esencial de la belleza material es suscrita asimismo por Boecio⁵² (480-525): este, tras afirmar que “La belleza parece ser la conmensuración [proporción mutua] de las partes [de un ser corporal]”,⁵³ agrega que “Todas las cosas, cualquiera que sea la naturaleza material primordial con la que son construidas, parecen estar formadas según números, pues esta [estructura matemática] es la imagen o ejemplar primordial que el Creador tuvo en su mente”,⁵⁴ y que “El principio de la pluralidad y del número es la unidad, y la igualdad es el principio de las proporciones.”⁵⁵ Boecio llega incluso a asegurar que “Todas las cosas, cualesquiera que sean siempre que las produzca la razón, están constituidas de modo tal que encuentran la armonía perfecta mediante los números de un orden asignado.”⁵⁶

Así lo piensa también Juan Escoto Eriúgena (c. 815-c. 877), cuando sostiene:

La belleza de todo el universo creado, de los seres semejantes y diferentes, está constituida por cierta admirable armonía proveniente de diversos géneros y de varias formas, de las diferentes clases de sustancias y accidentes, armonía que se compacta en una cierta unidad inefable.⁵⁷

Esa misma opinión mantiene Alejandro de Hales (1185-1245), quien, en su *Summa fratris Alexandri*, la expone en repetidas oportunidades. Así, tras puntualizar que “toda belleza [corporal] consiste en la congruencia [armonía] de sus partes con cierta suavidad de color”,⁵⁸ apunta que “así también la belleza de las almas consiste

⁵¹ San Agustín, *De libero arbitrio. Liber II*, XVI, 42. PL 32, 1263. Traducción de latín al español por el autor del presente artículo. Nota: Salvo indicación contraria, todas las traducciones del latín al español son obra del autor de este artículo.

⁵² Sobre la filosofía de Boecio, véase Hirschberger (1963, pp. 313-322). Sobre la Estética de Boecio, véanse De Bruyne (1958, pp. 13-43); y De Bruyne (1963-b, pp. 400-407).

⁵³ “pulchritudo autem membrorum quaedam commensuratio videtur esse.” (Boecio, *Topicorum Aristotelis interpretatio, Liber III*, 1. PL 64, 935).

⁵⁴ “Omnia quaecumque a primaeva rerum natura constructa sunt, numerorum videntur ratione formata: hoc enim fuit principale in animo Conditoris exemplar.” (Boecio, *De Arithmetica. Liber I*, 2. PL 63, 1083).

⁵⁵ “Est autem quemadmodum unitas pluralitatis numerique principium, ita aequalitas proportionum.” (Boecio, *De Arithmetica. Liber I*. PL 63, 1081. Citado en De Bruyne (1958, p. 20).

⁵⁶ “Cuncta autem, quaecumque fabricante ratione, constituta sunt, per numeros assignati ordinis invenire concordiam.” (Boecio, *Mus.*, II, 32. Citado en De Bruyne (1958, p. 21).

⁵⁷ Juan Escoto Eriúgena, *De divisione naturae*, III, 6. PL 122, 637-638.

⁵⁸ “omnis pulchritudo est partium congruentia cum quadam suavitate coloris”. (Alejandro de Hales, citado en De Bruyne (1963-b, pp. 634-635).

en la conveniencia de sus fuerzas y en el ordenamiento de sus potencias.”⁵⁹ Y, en otro pasaje de ese tratado, enuncia que “En todos los seres creados, tanto en los materiales como en los espirituales, existen [estas cualidades: la medida, la forma y el orden]”, aunque “estas se aprecian más fácilmente en los seres materiales, pero no tan fácilmente en los espirituales.”⁶⁰

Por último, Robert Grosseteste (1177-1253) adhiere igualmente a esa consolidada tesis pitagórico-neoplatónica, al ratificar que “La belleza es la armonía de las proporciones [de las partes bien proporcionadas]”,⁶¹ que “Toda belleza consiste en la unidad de la proporcionalidad” (Robert Grosseteste, *Comm. in Divina Nomina* [ms. Erfurt 89r 1]),⁶² y que “Es bello [corporal] lo que contiene todas sus partes en su propio ser y las reúne en una unidad.”⁶³ En otro momento Grosseteste recalca:

Pero la belleza es la concordia y la conveniencia de sí para consigo, y de todas las partes singulares para con ellas mismas y entre ellas, al mismo tiempo que para con el todo, armonía también de este mismo todo para con todas sus partes.⁶⁴

2.2. Las cosas materiales son “vestigios”, “imágenes” y “reflejos” de Dios

Ya vimos cómo para Buenaventura las cosas de este mundo, percibidas mediante los sentidos corporales, reflejan el poder, la sabiduría y la bondad del Creador: ellas son “vestigios”, “imágenes”, “sombras, resonancias y pinturas” de Dios existentes en el mundo sensible, que visibilizan las cualidades invisibles del “Primer Principio poderosísimo, sapientísimo y óptimo” que las creó. (*Itin* II, 11).

Ahora bien, con semejantes enunciados el Seráfico traduce en cierta medida algunas afirmaciones análogas de Platón, Plotino, Pseudo-Dionisio Areopagita, Juan Escoto Eriúgena, Hugo de San Víctor y Alejandro de Hales.

Esa tesis bonaventuriana, de hecho, repite la conocida postura ontológico-gnoseológica de Platón, según la cual –tal como lo describe con su célebre “mito de la caverna” en *La República*– los entes concretos del mundo material son “sombras”, “imágenes”, “ficciones”, “simulacros” y “copias” irreales de las correspondientes ideas universales y abstractas del Hiperuranio, únicas entidades con realidad verdadera (Hirschberger, 1980, pp. 103-1099).

Análoga es asimismo la opinión de Plotino, cuando sentencia:

Nuestro bello mundo sensible es solo una sombra y representación del mundo intelectual. Descansando en su esplendente belleza, el mundo inteligible no contiene nada irracional o informe, oscuro ni desacorde. Quien mire al cielo y contemple el fulgor de las estrellas, piensa espontáneamente en su creador; quien contemple las formas inteligibles del mundo del intelecto, buscará a su autor.⁶⁵

⁵⁹ Alejandro de Hales, *Summa fratris Alexandri*, I [ed. Quarachi, p. 185]. Citado en Tatariewicz (2007, p. 235, 15.)

⁶⁰ Alejandro de Hales, *Summa fratris Alexandri*, I [ed. Quarachi, p. 175]. Citado en Tatariewicz (2007, p. 235, 18).

⁶¹ “Proportionum concordia pulchritudo est.” (Robert Grosseteste, *Hexaëmeron* [Pouillon, 290]. Citado en De Bruyne (1959-b, p. 145). Y en Tatariewicz (2007, p. 241, 2).

⁶² Citado en Tatariewicz (2007, p. 241, 3).

⁶³ “Pulchrum est continens omnia in esse et congregans in unitatem.” (Robert Grosseteste, *Comm. in Divina Nomina* [ms. Erfurt 89r 2]. Citado en Tatariewicz (2007, p. 241, 4).

⁶⁴ Robert Grosseteste, *Comm. In Divina Nomina* (ms. Erfurt, fol. 88r, l. Citado en De Bruyne (1959, p. 137).

⁶⁵ Plotino, citado en De Bruyne (1963-a, p. 410).

Muy similar es también la postura de Pseudo-Dionisio Areopagita⁶⁶ (c. siglo V), al declarar que, para que la mente humana pueda tender hacia la imitación y la contemplación inmaterial de las jerarquías celestes, debe dejar conducirse dócilmente “de manera que considere las bellezas visibles como reflejos de la invisible, los perfumes sensibles como copias de la efusión espiritual y las luces materiales como imágenes del don de la luz inmaterial.”⁶⁷

La afirmación de que las cosas de este mundo son imágenes y manifestaciones visibles del Dios invisible es asimismo aceptada por Juan Escoto Eriúgena, cuando expresa:

Pues también los seres creados subsisten en Dios, y Dios se crea a sí mismo al manifestarse de un modo admirable e inefable en los seres creados, haciéndose visible El, que es invisible, comprensible, siendo incomprensible, y patente, siendo oculto, y conocido, siendo desconocido, y hermoso y bello, aunque carece de forma y belleza [corporal].⁶⁸

Y en otro tratado Escoto Eriúgena reincide en parecidas ideas, al puntualizar:

Las formas visibles [...] no deben ser deseadas por sí mismas ni promulgadas para nosotros, sino que son imágenes de la belleza invisible [de Dios], mediante las cuales la providencia divina convoca a las almas de los hombres hacia la misma belleza pura e invisible de su propia verdad.⁶⁹

Por su parte, Hugo de San Víctor (c. 1096-1141) defiende esa tesis de que las cosas de este mundo son vestigios, reflejos e imágenes de Dios.⁷⁰ De hecho, tras afirmar que “Dos representaciones o imágenes estaban propuestas al hombre para que *podiese ver las cosas invisibles* (Dios): una imagen es el de la naturaleza física, la otra es la de la gracia”,⁷¹ aclara que “por medio de la belleza de las cosas creadas buscamos la belleza más bella que todas las demás bellezas” (es decir, la Belleza absoluta de Dios), la cual “es tan admirable e inefable que no es comparable con ninguna otra belleza transitoria, aunque esta sea verdadera”.⁷² Sobre esta base el místico victorino infiere que “todas las otras cosas visibles, cualesquiera que nos sean mostradas visible y simbólicamente, es decir, que nos han sido transmitidas figurativamente, son propuestas para significar y manifestar las invisibles.”⁷³ Con aún mayor énfasis, Hugo de San Víctor expresa en otro pasaje de ese mismo tratado teológico:

Puesto que en las formas de las cosas visibles constituye su belleza, (el Pseudo-Dionisio Areopagita) dice que por las formas visibles se demuestra congruentemente la belleza invisible [de Dio], pues la belleza visible e imagen de la belleza invisible.⁷⁴

⁶⁶ Para una exposición de la Estética de Pseudo-Dionisio Areopagita, véase De Bruyne (1963-b, pp. 244-266).

⁶⁷ Pseudo-Dionisio Areopagita, *De coelesti hierarchia*, 3. PG 3, 121. Trad. Fernando García Romero, en Tatakiewicz (2000, pp. 37-38, 5).

⁶⁸ Juan Escoto Eriúgena, *De divisione naturae, Liber III*, 17. PL 122, 678.

⁶⁹ Juan Escoto Eriúgena, *Hier. Coel. Dionysii*, I, 3. PL 122, 138-139.

⁷⁰ Para una visión de la Estética de Hugo de San Víctor y de los victorinos, véase De Bruyne (1958, pp. 214-265).

⁷¹ Hugo de San Víctor, *Expositio in Hierarchiae Coelesti S. Dionysii. Liber I*, 1. PL 175, 926.

⁷² Hugo de San Víctor, *Eruditionis didascalicae, Liber VII*. PL 176, 815.

⁷³ Hugo de San Víctor, *Expositio in Hierarchiae Coelesti S. Dionysii. Liber II*. PL 175, 954.

⁷⁴ Hugo de San Víctor, *Expositio in Hierarchiae Coelesti S. Dionysii. Liber II*. PL 175, 949.

Para Hugo de San Víctor “todo el universo sensorial [...] es como un libro escrito por el dedo de Dios” y “cada creatura es como una imagen [...] instituida por la voluntad divina para manifestar la sabiduría de Dios sobre las entes invisibles.”⁷⁵

Por último, Alejandro de Hales suscribe también esa tesis, al sostener que “La belleza [...] de las creaturas es un cierto vestigio mediante cuyo conocimiento se puede llegar al conocimiento increado [Dios].”⁷⁶

2.3. La belleza visible de los cuerpos, basada en su modo, su forma y su orden, permite visibilizar la Belleza invisible de Dios

Como ya explicamos, para Buenaventura el entendimiento humano descubre en las creaturas una belleza material, fundada en su determinación (*modus*), su forma (*species*) y su orden (*ordo*), y que esas cosas bellas son vestigios que elevan al hombre hasta la comprensión de la potencia, la sabiduría y la bondad infinitas del Creador: a través de esas tres cualidades las perfecciones invisibles de Dios se hacen intelectualmente visibles al ser humano. (*Itin* I, 11). Ahora bien, esta tesis del Seráfico presenta notables analogías con ciertos planteamientos de Plotino, San Basilio, Pseudo-Dionisio Areopagita, San Agustín, Juan Escoto Eriúgena, Alejandro de Hales y Robert Grosseteste.

Para Plotino lo absoluto es la única realidad verdadera de la que emanan todas las demás formas relativas de existencia; por lo cual la belleza relativa de los entes empíricos es una emanación más o menos próxima o lejana de la Belleza del absoluto.⁷⁷ A su juicio, “La belleza corporal concuerda con una belleza anterior al cuerpo...: tal como el arquitecto, después de haber ajustado la casa real a la idea interior de la casa, afirma que esta casa es bella.”⁷⁸ De tales premisas Plotino infiere que “Quien mira la belleza corporal no debería perderse en ella, sino saber que no es nada más que una imagen, una huella, una sombra [de lo absoluto], y debería huir de aquello que refleja esta belleza.”⁷⁹

Esa tesis bonaventuriana presenta además analogías con la de San Basilio de Cesarea, cuando defiende que el mundo creado es bello en su totalidad (*Pankalia*), por ser obra de Dios, que ha orientado todas las cosas perfectamente según la razón y conforme a una finalidad. Así lo sugiere Basilio cuando dice:

“Y vio Dios que su obra era hermosa.” No porque a los ojos de Dios sus obras ofrezcan algún deleite ni porque la apreciación de la belleza sea en Él semejante a la nuestra, sino porque la belleza consiste en estar perfectamente orientada a la razón del arte y a la vez tender a la utilidad del fin.⁸⁰

Una postura similar asume Pseudo-Dionisio Areopagita, para quien la belleza absoluta produce la belleza de los seres terrestres, de modo que las cosas del mundo

⁷⁵ Hugo de San Víctor, *Eruditionis didascalicae Liber VII*. PL 176, 814.

⁷⁶ Alejandro de Hales, *Summa fratris Alexandri*, I [ed. Quaracchi, p. 99]. Citado en Tatarkiewicz (2007, p. 236, 21). Véase también De Bruyne (1959-b, p. 105).

⁷⁷ Véase lo que sobre este particular explica Tatarkiewicz (2000, p. 332).

⁷⁸ Plotino, *Enéada I*, 6 §2. Citado en Bayer (2002, p. 77).

⁷⁹ Plotino, citado en Tatarkiewicz (2000, p. 333).

⁸⁰ San Basilio de Cesarea, *Homilia in Hexaëmeron*, III. PG 29, 76. Traducción de Fernando García Romero, en Tatarkiewicz (2000, pp. 25-26, 3).

creado reflejan la belleza de Dios, y la belleza sensorial de los seres materiales conlleva reflejos limitados de la perfecta e infinita belleza intelectual de Dios. Por eso, Pseudo-Dionisio sostiene que “Las cosas visibles son imágenes manifiestas de las realidades invisibles.”⁸¹

Por otra parte, en esta tercera tesis sobre la belleza Buenaventura traduce casi al pie de la letra lo que San Agustín proclama sobre el bien en estos términos:

Todas las cosas son tanto mejores cuanto más moderadas, hermosas y ordenadas son, y tanto menos buenas cuanto menos moderadas, menos hermosas y menos ordenadas. Así pues, estas tres cosas, la moderación, la forma y el orden –y no nombro otras innumerables cualidades que claramente se reducen a estas tres–, estas tres cosas, pues, la moderación, la forma y el orden, son como bienes generales en todos los seres creados por Dios, en el espíritu o en el cuerpo.⁸²

Esta tercera tesis del Seráfico fue ya enunciada también, aunque con relativa laxitud, por Escoto Eriúgena, cuando señala que “el sentido de la vista en un bien natural concedido por Dios para recibir la luz corporal”, de modo que “con esta luz y en esta luz el alma racional distingue las formas, las bellezas y los números de las cosas sensibles.”⁸³

Esa misma postura bonaventuriana fue asimismo defendida con contundencia y reiteración por Alejandro de Hales. Este, en efecto, tras enunciar que “se dice que una cosa es bella en el mundo cuando posee adecuada medida o moderación, forma y orden”,⁸⁴ y que “Todas las cosas cuanto más medida, forma y orden tienen tanto mejores son”,⁸⁵ concluye:

Estando contenidas en las creaturas estas tres cualidades –la medida, la forma y el orden–, parece que la forma es lo que determina en su máxima potencia la belleza: por lo cual solíamos llamar bello a lo que tiene forma.⁸⁶

Alejandro de Hales es aún más explícito cuando define cada una de esas tres cualidades en estos términos:

La forma [*species*] se predica en dos sentidos o significados. Por el primero se predica de aquello por lo que una cosa se distingue de las demás, y así se diferencia de la medida [*modus*] y del orden [*ordo*], porque la medida es aquello por lo que una cosa se limita, y el orden es aquello por lo que esta se relaciona con otra cosa. Conforme al segundo significado, forma se define como aquello por lo que una cosa agrada y es apreciada: y de

⁸¹ Pseudo-Dionisio Areopagita, *Epístola X*. PG 3, 1117.

⁸² San Agustín, *De natura boni contra manicheos*, 3. PL 42, 553.

⁸³ “Oculorum sensus [...] naturale bonum est, et a Deo datum ad corporalis lucis receptionem, ut per eam et in ea rationalis anima formas et species numerosque sensibilibium rerum discerneret”. (Juan Escoto Eriúgena, *De divisione naturae, Liber V*, 36. PL 122, 975).

⁸⁴ “Dicitur enim pulchra res in mundo, quando tenet modum debitum et speciem, et ordinem.” (Alejandro de Hales, *Summa fratris Alexandri*, II, n. 37 (ed. Quaracchi, p. 47). Citado en Tatarkiewicz (2007, p. 235, 19).

⁸⁵ “Omnia enim quanto magis moderata, speciosa, ordinata sunt, tanto magis utique bona sunt.” (Alejandro de Hales, *Summa fratris Alexandri*, II, n. 81 (ed. Quaracchi, p. 103). Citado en Tatarkiewicz (2007, p. 235, 17).

⁸⁶ “Cum enim tria insint creature, modus, species et ordo, species maxime videtur illud esse secundum quod determinatur pulchritudo: unde speciosum pulchrum dicere solebamus.” (Alejandro de Hales, *Summa fratris Alexandri*, II, n. 81 (ed. Quaracchi, p. 103). Citado en Tatarkiewicz (2007, p. 236, 20).

este modo alude a la razón del bien que se deriva de esas tres [cualidades: forma, medida y orden].⁸⁷

Por último, Alejandro de Hales subraya –como lo hará más tarde Buenaventura– que “la belleza de las creaturas es un vestigio de la belleza increada” de Dios,⁸⁸ y que “La belleza [...] de las cosas creadas es un cierto vestigio para llegar mediante el conocimiento al conocimiento increado [Dios]”.⁸⁹

Con formulaciones bastante similares, también Robert Grosseteste comparte con el Seráfico esta tercera tesis analizada. Así, tras puntualizar que “Decir que Dios es bello significa que Él es la causa de toda belleza”,⁹⁰ Grosseteste afirma:

Dios es, por tanto, la perfección perfectísima, la completitud más completa, la forma mejor formada y la belleza más bella. Se habla de un hombre bello, de un alma bella, de una casa bella, de un mundo bello; de esto y de aquello hermoso. Quitada esta y aquella cosa bella, y mira, si puedes, la belleza en sí misma. Así verás a Dios, quien no es bello con otra belleza, sino la propia belleza de todo lo que es bello.⁹¹

3. Conclusiones

De entre las muchas ideas expuestas en este artículo, podríamos extraer algunas de especial relevancia para nuestros fines.

Resulta, ante todo, patente la extrema complejidad y riqueza de la Estética de Buenaventura, pues, aunque no hemos analizado sus dos últimos niveles (los más arduos y exuberantes), el estudio de este primer nivel inmanente permite ver la amplitud y la profundidad del pensamiento del Seráfico en este específico ámbito filosófico.

Pudimos, en todo caso, constatar que en los enunciados más directamente racionales de la etapa inmanente de su Estética Buenaventura se inspira en tesis de muchos prestigiosos filósofos que le precedieron. Con semejante proceder el Seráfico no pretendía arrogarse el mérito intelectual de otros maestros, sino, al contrario, reconocer con gratitud su deuda hacia quienes le brindaban tan enriquecedoras ideas.

Mostramos, en tal sentido, que en su tesis de la armónica proporción numérica de los elementos como fundamento de la belleza material Buenaventura tuvo como fuentes inspiradoras a Pitágoras y su escuela pitagórica, los estoicos, Platón, Plotino, San Basilio de Cesarea, San Agustín, Boecio, Juan Escoto Eriúgena, Alejandro de Hales y Robert Grosseteste,

Del mismo modo, en su afirmación de que las cosas materiales son “vestigios”, “imágenes” y “reflejos” de Dios Buenaventura se nutre de Platón, Plotino, Pseudo-

⁸⁷ “Species dicitur duobus modis. Uno modo dicitur quo res distinguitur; et sic dividitur contra modum et ordinem, quia modus est, quo res limitatur, species, quo distinguitur, ordo, quo ad aliud ordinatur. Alio modo dicitur species, quo res placet et accepta est: et hoc modo dicitur rationem boni decurrentis per illa tria.” (Alejandro de Hales, *Summa fratris Alexandri*, I (ed. Quaracchi, p. 181). Citado en Tatarikiewicz (2007, p. 235, 16).

⁸⁸ Alejandro de Hales, *Summa fratris Alexandri*, II, n. 40, II, n. 81. Citado en De Bruyne (1959-b, p. 119).

⁸⁹ Alejandro de Hales, *Summa fratris Alexandri*, II, n. 81 (ed. Quaracchi, p. 103). Citado en Tatarikiewicz (2007, p. 236, 21).

⁹⁰ Robert Grosseteste, *Comm. in Divina nomina* [Pouillon, 321]. Citado en Tatarikiewicz (2007, p. 244, 16).

⁹¹ Robert Grosseteste, *De unica forma omnium* [ed. Baur, 108]. Citado en De Bruyne (1959-b, p. 135, nota 11).

Dionisio Areopagita, Juan Escoto Eriúgena, Hugo de San Víctor y Alejandro de Hales.

Por último, en su enunciado de que la belleza visible de los cuerpos, basada en su modo, forma y orden, permite visibilizar la Belleza invisible de Dios, el Seráfico se fundamenta en Plotino, San Basilio de Cesarea, Pseudo-Dionisio Areopagita, San Agustín, Juan Escoto Eriúgena, Alejandro de Hales y Robert Grosseteste.

4. Referencias bibliográficas

4.1. Fuentes primarias

- Agustín, Santo, *De vera religione*, XLI, 77. PL 34, 136.
- Agustín, Santo, *De libero arbitrio*, II, XVI, 42. PL 32, 1263.
- Agustín, Santo, *De natura boni contra manicheos*, 3. PL 42, 553.
- Agustín, Santo, *Epistola XVIII*, 2. PL 33, 85.
- Alejandro de Hales, *Summa fratris Alexandri*, I [ed. Quarachi, p. 181].
- Basilio de Cesarea, Santo, *Homilia in Hexaëmeron*, II, 7. PG 29, 45.
- Basilio de Cesarea, Santo, *Homilia in Hexaëmeron*, III. PG 29, 76.
- Boecio, *Topicorum Aristotelis interpretatio, Liber III*, 1. PL 64, 935).
- Boecio, *De Arithmetica. Liber I*, 2. PL 63, 1083.
- Buenaventura, Santo, *Obras de Buenaventura. Edición bilingüe* (dirigida, anotada y con introducciones por León Amorós, Bernardo Aperribay y Miguel Oromí), Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1968, 6 vols.,
- Buenaventura, Santo, *Doctoris Seraphici S. Bonaventurae Opera Omnia, edita, studio et cura PP. Collegi a S. Bonaventura. ad plurimos codices mss. emendata, anecdotis aut a prolegomenis scollis notisque illustrata Ad Claras Aquas (Quaracchi)*: Ex typographia Collegii S. Bonaventurae, 1882-1902, 10 vols.
- Buenaventura, Santo, *Breviloquium (ante 1257)*. En *Doctoris Seraphici S. Bonaventurae Opuscula Varia Theologica. Tomus V, Ad Claras Aquas, ex Typographia Collegii S. Bonaventurae*, 1891, 199-291.
- Buenaventura, Santo, *Itinerarium mentis in Deum (1259)*. En *Doctoris Seraphici S. Bonaventurae Opuscula Varia Theologica. Tomus V, Ad Claras Aquas, ex Typographia Collegii S. Bonaventurae*, 1891, 293-316.
- Escoto Eriúgena, Juan, *De divisione naturae, Liber V*, 36. PL 122, 975.
- Escoto Eriúgena Juan, *De divisione naturae*, III, 6. PL 122, 637-638).
- Escoto Eriúgena, Juan, *De divisione naturae*, III, 17. PL 122, 678.
- Escoto Eriúgena, Juan, *Hierarch. Coel. Dionysii*, I, 3. PL 122, 138-139.
- Hugo de San Víctor, *Expositio in Hierarchiae Coelesti S. Dionysii. Liber I*, 1. PL 175, 926.
- Hugo de San Víctor, *Expositio in Hierarchiae Coelesti S. Dionysii. Liber II*. PL 175, 949.
- Hugo de San Víctor, *Eruditionis didascalicae Liber VII*. PL 176, 814-815.
- Pseudo-Dionisio Areopagita, *De coelesti hierarchia*, 3. PG 3, 121.
- Pseudo-Dionisio Areopagita, *Epistola X*. PG 3, 1.117.

4.2. Fuentes secundarias

- Amorós, L. (1968): "Introducción general", en *Obras de Buenaventura. Edición bilingüe. Vol. I. Dios y las criaturas*, 1968, pp. 1-142.

- Arias Rueda, J. E. (2002): “Conocimiento de lo bello desde una perspectiva estética de la sensibilidad trascendental en los capítulos VI y VII del *Itinerarium mentis in Deum* de Buenaventura”, en *Franciscanum*, 44, pp. 137-220.
- Bayer, R. (2000): *Historia de la Estética*, Ciudad de México, Fondo de Cultura Económica, 476 pp.
- Bougerol, J. G. (1989), *Saint Bonaventure. Études sur les sources de sa pensée*, variorum reprints, Northampton, 1989.
- De Bruyne, E. (1958 [1946]): *Estudios de Estética medieval. Vol. I, De Boecio a Juan Escoto Erígena*, Madrid, La Editorial Católica, 387 pp.
- De Bruyne, E. (1959-a [1946]): *Estudios de Estética medieval. Vol. II. Época románica*, Madrid, La Editorial Católica, 435 pp.
- De Bruyne, E. (1959-b [1946]): *Estudios de Estética medieval. Vol. III. El siglo XIII*, Madrid, La Editorial Católica, 426 p. (Título original: *Études d'Esthétique médiévale*, Tempelhof, Edit. De Tempel, 1946, 3 vols.).
- De Bruyne, E. (1994): *La estética de la Edad Media*, Visor, Madrid.
- De Bruyne, E. (1963-a [1954]): *Historia de la Estética, I: La antigüedad griega y romana* (Traducción Armando Suárez), Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1963 [1954].
- De Bruyne, E. (1963-b [1955]): *Historia de la Estética, II: La antigüedad cristiana. La Edad Media* (Traducción Armando Suárez), Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1963 [1955].
- Caroli, E. (a cura di) 2008: *Dizionario Bonaventuriano: filosofia, teologia, spiritualità*, Editrici Francescane, Padova, 2008, 910 pp.
- Casci, C. (1967): “II numero come armonia divina nella teologia di S. Bonaventura”, *Doctor Seraphicus*, 14, pp. 53-56.
- Chiarinelli, L. (2007): “Nelle cose create risplende il Creatore”, *Doctor Seraphicus*, 54, pp. 5-16.
- Fabro, C. (1962): “Contemplazione mística e intuizione artística del Seraphicus”, *Doctor Seraphicus*, 9, pp. 5-13.
- Gilson, É. (1962 [1922]): *La philosophie au Moyen Âge. Des origines patristiques à la fin du XIV^e Siècle*, Paris, Payot.
- Gilson, É. (1924), *La philosophie de Saint Bonaventure (Étude de Philosophie Médiévale, Tome IV)*, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 484 pp.
- Hirschberger, J. (1980 [1953]): *Historia de la Filosofía*, Barcelona, Herder, 2 vols.
- Iammarrone, L. (2008): “Imago, Vestigium”, en *Dizionario bonaventuriano*, 2008, pp. 482-491.
- León Sanz, I., *El arte creador en Buenaventura. Fundamentos para una teología de la belleza*, Pamplona, Eunsa, 2016, 429 pp.
- Merino Abad, J.A. (2003): “La estética del ejemplarismo en Buenaventura”, en Merino y Martínez Fresneda, 2003, pp. 480-494.
- Merino, J. A. y F. Martínez Fresneda (coord.) (2003), *Manual de Teología franciscana*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos.
- Parodi, M. (2007): “Bellezza, armonia, proporzione da Agostino a Bonaventura”, *Doctor Seraphicus*, 54, pp. 93-110.
- Salvador-González, J. M., “*Per imaginem et in imagine*. El estadio introspectivo de la estética de Buenaventura en su *Itinerarium mentis in Deum*, un discurso barroco *avant la lettre*”, en: Ricardo de la Fuente Ballesteros y Jesús Pérez-Magallón (eds.), *Del Barroco al neobarroco: Realidades y transferencias culturales*, Valladolid, Universitas Castellae, Colección “Cultura Iberoamericana”, 2009, 295-309,

- Salvador-González, J. M., “Ideas estéticas de Buenaventura como posible fuente doctrinal de la iconografía del Trecento italiano”, *Mirabilia Journal* 20 (2015), 66-91
- Salvador-González, J. M., “The second level of St. Bonaventure’s Transcendent Aesthetics: Speculating the divine Trinity through the good”, *Mirabilia Journal* 31 (2020), 741-755
- Tatarkiewicz, W. (2000 [1970]): *Historia de la estética*, I: *La estética antigua*, Akal, Madrid 357 pp.
- Tatarkiewicz, W. (2007 [1970]): *Historia de la estética*, II: *La estética medieval*, Akal, Madrid 2007 [1970], 326 pp.
- Todisco, O. (2007): “Dimensione estetica del pensare bonaventuriano”, *Doctor Seraphicus*, 54, pp. 17-76.