

DEL BARROCO AL NEOBARROCO: REALIDADES Y TRANSFERENCIAS CULTURALES

Edición de:
R. de la Fuente Ballesteros,
Jesús Pérez-Magallón y J. R. Jouve-Martín (eds.)



UNIVERSITAS CASTELLAE

COLECCIÓN «CULTURA IBEROAMERICANA». 32



Colección "Cultura Iberoamericana"

Edita: Universitas Castellae, Edificio 2
Plaza del Viejo Coso 5
Telf. 983-377503
47003 Valladolid, ESPAÑA
E-mail: cuc@universitascastellae.es
Internet: www.universitascastellae.es

ISBN: 84-923156-7-9
Depósito Legal: VA-34-2009
Imprime: UNIVERSITAS CASTELLAE
VALLADOLID 2011



PER IMAGINEM ET IN IMAGINE.
EL ESTADIO INTROSPECTIVO DE LA
ESTÉTICA DE SAN BUENAVENTURA EN
SU *ITINERARIUM MENTIS IN DEUM*, UN
DISCURSO BARROCO *AVANT LA LETTRE*

José María Salvador González
Universidad Complutense de Madrid

1. EXPOSICIÓN DE LA ESTÉTICA INTROSPECTIVA DE SAN
BUENAVENTURA

En *Itinerarium mentis in Deum* (1259), el sabio franciscano san Buenaventura (1221-1274), quien por su acendrado misticismo mereció el apelativo de Doctor Seráfico, expone los complejos detalles del ascenso que el ser humano debe efectuar desde el mundo creado hasta Dios, a quien puede contemplar paulatinamente a través de seis grados o niveles. La etapa intermedia de ese ascenso contemplativo (etapa que hemos definido como su estética introspectiva) es desarrollada por nuestro autor en los capítulos III y IV de dicho opúsculo: en el capítulo III trata sobre la especulación de Dios por su imagen impresa en las potencias naturales, mientras en el IV diserta sobre la especulación de Dios en su imagen, reformada por la gracia (los dones gratuitos). Precisemos ahora los pormenores de esa fase introspectiva bonaaventuriana.

1.1 El tercer grado del ascenso a la contemplación de Dios: entrar en nuestra alma para ver por espejo al Creador

A modo de recordatorio preliminar, el erudito fraile rememora al iniciar el tercer capítulo de su obra que en los dos grados contemplativos precedentes, en los que se consideraron los seres creados como vestigios de Dios, el hombre, tras ingresar en su propia mente, “donde reluce la divina imagen” (III, 1, 499-500)¹, efectuó ya una embrionaria

contemplación del Creador. Avanzando ahora un nuevo paso, en el tercer escalón de ese ascenso hacia el Ser Supremo, debemos intentar ver a Dios por espejo, entrando para ello en nuestra mente, en la que brilla la luz de la verdad y resplandece la imagen de la Trinidad². Si, entrando dentro de sí mismo, el ser humano considera las operaciones y hábitos de sus tres potencias (memoria, entendimiento y voluntad), podrá por sí mismo ver al Altísimo como por imagen, “lo cual es verlo como por un espejo y como en enigma”³.

a) A juicio del autor, la *memoria* –potencia capaz de retener y representar no solo las cosas presentes (corporales y temporales), sino también las sucesivas (simples y eternas)– tiene tres capacidades fundamentales: 1) retener las cosas pasadas por recuerdo, las presentes por suscepción y las futuras por previsión; 2) retener las cosas simples, como los principios de la cantidad discreta y continua (el punto, el instante y la unidad, tres elementos básicos para comprender todo lo que de ellos se deriva); 3) retener los principios y axiomas de las ciencias como contenidos cognoscitivos eternos y de modo eterno, por cuanto son inolvidados e innegables (III, 2, 500-501).

Según el filósofo franciscano, la memoria, merced a su primera retención actual de las cosas temporales pasadas, presentes y futuras, es una imagen de la eternidad, cuyo presente indivisible abarca todos los tiempos (III, 2, 501); por su segunda retención, la memoria puede ser informada no solo de lo existente en el exterior por los fantasmas, sino también puede recibir de arriba las formas simples, imposibles de ser aprehendidas por los sentidos o mediante las representaciones de los objetos sensibles; por su tercera retención la memoria posee presente a sí misma una luz inmutable, en la que recuerda verdades inmutables (III, 2, 501-502). De ahí concluye el Seráfico que, por las operaciones de la memoria, el alma es imagen y semejanza divina (*per operationes memoriae apparet, quod ipsa anima est imago Dei et similitudo* [III, 2, 502]), capaz de tener presente y conocer a Dios en acto, y capaz de participar de Él en potencia (III, 2, 502).

b) El poder del *entendimiento* consiste –según Buenaventura– en conocer el sentido de los *términos*, las *proposiciones* y las *ilaciones*. El entendimiento conoce los significados de los *términos*, cuando comprende lo que cada uno es por definición (III, 2, 502). Ahora bien, como la definición necesita darse por términos más generales, y estos, a su vez, deben definirse por otros aún más generales, hasta llegar a los supremos y generalísimos, si ignoramos estos últimos, seremos incapaces de definir los términos inferiores (III, 2, 502). De ahí infiere nuestro filósofo que, sin conocer el ser por sí, no podremos definir plenamente una sustancia particular, ni llegaremos tampoco a conocer el

ser por sí, sin conocerlo con sus tres propiedades esenciales: unidad, verdad y bondad⁴. Por otra parte, el entendimiento puede concebir el ser según posibilidades antitéticas, a saber, como disminuido o completo, como perfecto o imperfecto, como ser en potencia o ser en acto, como ser condicionado (*secundum quid*) o incondicionado (*simpliciter*), como parcial o total, como deveniente o permanente, como ser por otro o por sí mismo, como mezclado con no-ser o como ser puro, como dependiente o absoluto, como anterior o posterior, como mudable o inmutable, como simple o compuesto (III, 2, 502-503). El autor concluye así que, por cuanto las negaciones y defectos se conocen solo mediante las afirmaciones correspondientes, nuestro entendimiento no puede conocer plenamente a ningún ser creado sin conocer al ser purísimo, completísimo y absoluto, un ser *simpliciter* y eterno, quien en su puridad posee las razones de todas las cosas: de hecho, el entendimiento no puede conocer que una cosa es defectuosa e incompleta sin conocer de algún modo el ser exento de todo defecto (III, 2, 503).

Respecto a las *proposiciones*, el entendimiento –asevera el pensador franciscano– comprende el sentido de estas cuando sabe con certeza que son verdaderas, y que tal verdad es absoluta e inmutable⁵; pero, por ser mudable, nuestra mente no puede ver relucir la verdad de modo tan inmutable, si no es en virtud de otra luz absolutamente inmutable, a saber, Cristo.

En cuanto a la *ilación*, nuestro entendimiento percibe el sentido de esta cuando ve que la conclusión deriva necesariamente de las premisas (aun cuando estén formadas por términos contingentes), relación necesaria que la mente descubre tanto en las cosas existentes, como en las inexistentes (III, 2, 504). A juicio de nuestro teólogo, la necesidad de tal ilación no deriva de la existencia del ser en la materia, pues tal existencia es contingente, ni de la existencia de las cosas en el alma, pues no existen realmente en esta (III, 2, 504), sino que deriva de la “ejemplaridad del arte eterna, en la cual tienen las cosas aptitud y relación mutua, conforme están representadas en el arte eterna”⁶. Ello pone en evidencia el fuerte e indisoluble vínculo de nuestro entendimiento con la verdad eterna, pues nada verdadero puede conocer sin ella⁷.

c) En tercer lugar, la operación de la *voluntad* –sostiene el santo doctor– se aprecia en el *consejo*, en el *juicio* y en el *deseo*. El *consejo* consiste en preguntar qué es lo mejor entre varias alternativas (III, 4, 505). Sin embargo, nada se puede calificar como lo mejor sino por semejanza con lo óptimo, o, dicho en otros términos, “nadie sabe si una cosa es mejor que otra sin saber que se asemeja más a lo óptimo”⁸. De ahí deduce el Seráfico que quien aconseja respecto a lo mejor lleva necesariamente impresa la noción del sumo bien (*omni igitur consilianti necessario est impressa notio summi boni*) (III, 4, 505).

El *juicio* cierto sobre algo que aprecia el consejo proviene por necesidad de una ley, cuya rectitud indiscutible conoce con certeza el que juzga. Infiere, por ende, el teólogo que esa ley es superior a nuestra mente y esta juzga por aquella, conforme la lleva impresa en sí; ahora bien, no existiendo nada superior a la mente humana, sino su Creador, nuestra voluntad, cuando juzga y decide de modo pleno, toca “las leyes divinas” (*in iudicando deliberativa nostra pertingit ad divinas leges, si plena resolutione dissolvat*) (III, 4, 505-506).

En tercer lugar, el *deseo* de la voluntad se dirige hacia lo que ama en sumo grado, a saber, la felicidad suprema, la cual solo se consigue poseyendo lo óptimo y el fin último⁹. Como corolario, el pensador colige que el deseo humano solo apetece el sumo bien, o lo que se ordena al sumo bien, o lo que tiene apariencia de sumo bien (*nihil igitur appetit humanum desiderium nisi quia summum bonum, vel quia est ad illud, vel quia habet aliquam effigiem illius*) (III, 4, 506).

De todo lo dicho hasta ahora, san Buenventura pone en luz la extraordinaria proximidad de nuestra alma a Dios, habida cuenta de que “la memoria nos lleva a la eternidad, la inteligencia a la verdad, y la potencia electiva [la voluntad] a la suma bondad, según sus respectivas operaciones”¹⁰.

Por otra parte, a criterio de nuestro autor, si tenemos en cuenta el orden, el origen y la capacidad de esas tres potencias del alma humana, podemos acceder a la misma Trinidad divina, pues, como de la memoria nace la inteligencia, entendemos cuándo la semejanza, presente en la memoria, reluce en el entendimiento, produciendo “el verbo mental” (el concepto), mientras la memoria y la inteligencia exhalan el amor como vínculo entre ambas (III, 5, 506-507). De este modo —proclama sin ambages el Seráfico— la mente generadora, el verbo mental y el amor se corresponden con la memoria, el entendimiento y la voluntad, las tres potencias que, por ser consustanciales, coiguales y coetáneas, se compenetran en una mutua existencia interconectada¹¹. Ahora bien, al ser Dios espíritu perfecto, dotado de memoria, entendimiento y voluntad, posee también no solo su Verbo engendrado (Dios Hijo, Cristo), sino también su Amor exhalado (Espíritu Santo), necesariamente distintos entre sí, por producirse personalmente el uno del otro, y no accidentalmente¹². En consecuencia —concluye el teólogo—, cuando el alma se considera a sí misma, se eleva de sí misma como por espejo hasta llegar a especular la divina Trinidad del Padre, el Verbo y el Amor, trinidad de personas tan coeternas, coiguales y consustanciales que cada una de ellas está en cada una de las otras, sin confundirse o mezclarse entre sí, sino siendo las tres un solo Dios (III, 5, 507).

Al terminar la exposición de ese tercer grado contemplativo, el santo concluye que, a la hora de especularse en su principio uno (una sola entidad sustancial) y trino (mediante sus tres potencias), que la convierten en imagen de Dios, el alma humana es coadyuvada por las luces de la filosofía y las ciencias, que, al perfeccionarla e informarla, representan a la Trinidad de tres modos¹³. Toda filosofía, en efecto, es natural, o racional, o moral: la filosofía natural, que versa sobre la causa del existir, lleva a la potencia de Dios Padre; la filosofía racional, que estudia la razón del entender, lleva a la sabiduría del Verbo de Dios; la filosofía moral, por ocuparse del orden del vivir, lleva a la bondad del Espíritu Santo¹⁴.

1.2 El cuarto grado del ascenso a la contemplación de Dios: Especular al Creador en imagen en nuestra alma, reformada por la gracia

Tras contemplar el Primer Principio pasando a través del alma (tercer grado), San Buenaventura concibe un cuarto grado de ascenso hacia la divinidad, el cual consiste en contemplarla en nuestro propio interior (IV, 1, 509). El hecho extraño de que, pese a la gran cercanía de Dios a nuestras almas, sean pocos los que lo especulan en sí mismos, lo explica el autor por las preocupaciones, fantasías y concupiscencias, que distraen y obstaculizan totalmente al alma a reingresar en su propio interior como en imagen de Dios (*Ideo totaliter in his sensibilibus iacens, non potest ad se tanquam ad Dei imaginem reintrare*) (IV, 1, 509-510).

Agrega el teólogo que, así como ningún caído puede levantarse si nadie le ayuda, así nuestra alma no puede elevarse perfectamente de los seres sensibles a la cointuición de sí misma y de la Verdad eterna en sí misma, si esta, asumiendo forma humana en Cristo, no se hubiera convertido en escala, reparando la primera escala, que se rompió en Adán (IV, 2, 510). En razón de ello, por muy iluminado que uno esté por la razón natural y la ciencia adquirida, no puede el ser humano entrar en sí mismo para gozarse en Dios, si no es por medio de Cristo (IV, 2, 510); mas, como acercarnos a Él solo es posible creyéndole, esperándole y amándole, necesitamos –para poder reingresar al disfrute de la Verdad– revestirnos de la fe, la esperanza y la caridad de Cristo¹⁵, las tres virtudes teologales que nos purifican, iluminan y perfeccionan (IV, 3, 510-511).

Profundizando aún más sus deliquios místicos, el Doctor Seráfico asevera que el alma que cree, espera y ama a Cristo, al creer por la fe en Él, como Verbo encarnado e increado, palabra y esplendor del Padre,

recupera el oído y la vista espirituales: el oído, para recibir las palabras de Cristo, y la vista, para mirar con atención los esplendores de su luz¹⁶, cuando por la esperanza suspira para recibir al Verbo inspirado, recupera el olfato espiritual, mediante el deseo y el afecto¹⁷; y, cuando por la caridad abraza al Verbo encarnado, por recibir de Él delectación y acceder a Él por el amor extático, recupera el gusto y el tacto¹⁸.

Según el docto fraile, en este cuarto grado de contemplación, que solo alcanza quien lo recibe como experiencia afectiva (no mediante consideración intelectual) (IV, 3, 511), el alma –una vez recuperados y reparados los sentidos espirituales “para ver al sumamente hermoso, oír al sumamente armonioso, oler al sumamente odorífero, gustar al sumamente suave y asir al sumamente deleitoso”– queda dispuesta para tres clases de “excesos mentales”¹⁹: el primero de ellos proviene de la abundancia de la devoción; el segundo nace de la excelencia de la admiración, conforme progresan las iluminaciones que suspenden el alma al contemplar a Cristo; el tercer exceso mental surge de la sobreabundancia de la exultación, que hace rebosar al alma de delectación suavísima ante su divino amado (IV, 3, 512).

Logrado esto, alega el filósofo, nuestro espíritu se hace jerárquico para ascender a lo alto con el necesario apoyo de la Gracia divina, sin cuya ayuda nadie puede ascender hacia Dios: esa Gracia desciende al alma, cuando, reformada esta por las virtudes teologales, por las delectaciones de los sentidos espirituales y por las suspensiones extáticas, se hace jerárquica, es decir, purgada, iluminada y perfecta (IV, 3, 512). En opinión del Doctor Seráfico, nuestro espíritu se adorna también con los grados de los nueve órdenes angélicos, al ordenarse interiormente con los nueve actos de anunciar, dictar, conducir, ordenar, corroborar, imperar, recibir, revelar y ungir, los cuales se corresponden con los nueve órdenes de ángeles: los tres primeros de esos actos del alma humana se relacionan con la naturaleza, los tres siguientes con la industria, y los tres últimos con la gracia (IV, 4, 512-513). Poseídos ya dichos grados, el alma, al entrar en sí misma, ve al Creador habitando en los órdenes de ángeles, y realizando todas sus operaciones a través de ellos, mientras contempla también al mismo Dios habitando en las almas mediante los dones de su infinita caridad (IV, 4, 513).

A juicio de san Buenaventura, así como para el precedente tercer grado de especulación sirve la filosofía, para este cuarto grado sirve de preferencia la Sagrada Escritura, la cual versa principalmente sobre las obras de la reparación, en especial, de la fe, la esperanza y la caridad, virtudes todas –sobre todo, la caridad– que deben reformar al alma²⁰. Pues, según nuestro autor, Jesucristo afirma que toda la ley y los profetas dependen de los preceptos del amor a Dios y el amor al prójimo,

dos preceptos que se aprecian en el mismo Cristo, quien es a un tiempo Dios y prójimo, Señor y hermano, Rey y amigo, Verbo increado y encarnado, formador y reformador nuestro, *alfa y omega* (IV, 5, 514).

Agrega el teólogo que sobre Dios, supremo jerarca, y sobre la jerarquía eclesiástica trata la Sagrada Escritura, la cual nos enseña a purificarnos, iluminarnos y perfeccionarnos. Esta purificación, esta iluminación y este perfeccionamiento se verifican según un triple registro posible: a) según las tres leyes transmitidas en la Biblia, es decir, la ley de la naturaleza (con la ley mosaica, que purifica), la ley de la Escritura (con la revelación profética, que ilustra) y la ley de la gracia (con la doctrina evangélica, que perfecciona); b) según su triple inteligencia espiritual, a saber, la tropológica (que purifica para vivir con honestidad), la alegórica (que ilumina para entender claramente) y la anagógica (que perfecciona mediante los excesos mentales y las percepciones de la sabiduría); c) según las tres virtudes teologales, los sentidos espirituales ya reformados, los tres excesos ya dichos, y los actos jerárquicos del alma, por los que esta regresa a su propio interior para especular allí a Dios (IV, 6, 514-515).

Como cosecha de su disertación, el Seráfico pone en relieve las siguientes sentencias, que estima fundamentales: a) ante todo, mediante estos dos grados intermedios por los que contemplamos a Dios en nosotros mismos, como en espejos de imágenes creadas, podemos entender que las potencias naturales del alma racional, en cuanto a sus operaciones, capacidades y hábitos científicos, nos conducen a las perfecciones divinas, como se ve en el tercer grado (IV, 7, 515); b) nos llevan a Dios también las potencias del alma reformadas por los hábitos gratuitos, por los sentidos espirituales y por los excesos mentales, como se patentiza en el cuarto grado²¹; c) nos conducen a Dios, sobre todo, las operaciones jerárquicas del alma (purificación, iluminación y perfección), las jerárquicas revelaciones de la Biblia, que se nos dio por los ángeles (IV, 7, 515); d) por último, las jerarquías y los órdenes jerárquicos, que deben disponerse en nuestra alma conforme a la Jerusalén celeste, nos dirigen de la mano a Dios (IV, 7, 515).

2. INTERPRETACIÓN DE LA ESTÉTICA INTROSPECTIVA DEL DOCTOR SERÁFICO EN CLAVE BARROCA

Expuesta ya la etapa intermedia (tercer y cuarto grados) de este peculiar ascenso bonaventuriano a la contemplación de Dios, hora es ya de mostrar cómo en este medieval *Itinerarium mentis in Deum* nuestro pensador desarrolla un discurso genuinamente prebarroco o proto-

barroco. Así lo evidencia al utilizar, tanto en la forma como en el contenido, no pocos elementos característicos del barroco pleno. Veamos algunos de ellos en ambas vertientes:

2.1 Elementos prebarrocos en la forma

a) *Exuberancia y complejidad del discurso.*

Lejos de ser sencillo, neto y lineal, el discurso de san Buenaventura se manifiesta a todas luces exuberante, hipercomplejo y arborescente. Es el suyo un barroquizante discursar, lleno de continuas ramificaciones, desarrollos zigzagueantes y sorprendentes encrucijadas, con frecuentes cambios de rumbo y replanteamientos aún más arduos y multidireccionales de aspectos enunciados antes con cierta simplicidad. Por si fuera poco, filósofo sutil y teólogo de irrefrenable misticismo, el Seráfico construye intrincados argumentos, cuyas premisas y conclusiones —extraídas casi siempre del inasible y apriorístico ámbito de la fe y la revelación bíblica— se subdividen una y otra vez (por lo general según una estructura triádica, conforme al modelo de la Trinidad divina) en otros tantos razonamientos y corolarios adicionales, llegando incluso, por sucesivas derivaciones triádicas, a obtener tres, seis, nueve y hasta doce componentes significantes.

A título de ejemplo de ese barroco argumentar podemos recordar la tesis bonaventuriana según la cual el alma del hombre se ordena con nueve actos: *anunciar, dictar y conducir*, tres actos relacionados con la naturaleza; *ordenar, corroborar e imperar*, tres actos relacionados con la industria; *recibir, revelar y ungir*, los tres relacionados con la gracia. Esos nueve actos se hallan, a juicio de nuestro teólogo, en perfecta correspondencia con los nueve órdenes de los ángeles (IV, 4, 512-513). Otro ejemplo de ese argüir complejo y ramificante del pensador franciscano es su teoría de que la purificación, la iluminación y el perfeccionamiento del alma humana se efectúan según tres registros: a) según las tres leyes transmitidas en la Biblia: la ley de la naturaleza (ley mosaica, que purifica), la ley de la Escritura (revelación profética, que ilustra) y la ley de la gracia (doctrina evangélica, que perfecciona); b) según su triple inteligencia espiritual: la tropológica (que purifica), la alegórica (que ilumina) y la anagógica (que perfecciona); c) según las tres virtudes teologales, los tres excesos referidos y los actos jerárquicos del alma (IV, 6, 514-515).

Innecesario es decir que, para nuestro autor, esas insistentes divisiones y subdivisiones en grupos de tres elementos repiten en elocuente imagen figurada la estructura unitario-triádica propia de Dios, uno en substancia y trino en personas.

b) *Uso de figuras retóricas.*

No menos sustantivamente barroco en el discurso de Buenaventura es su rozagante empleo de “fiorituras” retóricas. De ello rinde testimonio, a título de muestra, su convicción de que el hombre, al reflexionar sobre el orden, el origen y la capacidad de su memoria, su entendimiento y su voluntad, puede acceder a la Trinidad divina: para el sabio monje, en efecto, el entendimiento pensante, por originarse de la memoria, puede comprender cuándo la semejanza, reluciendo en él mismo, genera “el verbo mental” (el concepto), mientras la memoria y la inteligencia exhalan el amor como vínculo entre ambas (III, 5, 506-507). Es bien clara aquí la intención del filósofo de presentar las relaciones de generación, semejanza y nexo afectivo que él cree encontrar en las tres potencias del alma humana, una y simple, como una persuasiva posfiguración y perfecta semejanza de la divinidad una y trina. No menos evidente cariz retórico exhibe nuestro intelectual cuando concluye que la mente generadora, el verbo mental y el amor exhalado se corresponden con la memoria, el entendimiento y la voluntad del hombre, los cuales, siendo consustanciales, coiguales y coetáneas, se compenetran en una única existencia mutua interconectada (III, 5, 507), a imagen y semejanza de Dios uno y trino.

c) *Polisemia de muchos términos.*

Sorprende asimismo la extraordinaria polivalencia o polisemia con que san Buenaventura inviste ciertos términos esenciales en su discurso, los cuales, en un continuo deslizamiento semántico y en un constante referenciarse mutuo, apuntan tanto hacia el hombre como hacia la Trinidad divina. A guisa de ejemplos, cabe mencionar algunos de esos términos plurisignificantes en la disertación de este padre de la iglesia: así, *verbo* se refiere tanto a la simple palabra humana como al Hijo de Dios, proferido por Dios Padre; *exhalar* expresa una simple actividad humana, pero igualmente una efusión divina, hipostasiada en el Espíritu Santo, fruto de la exhalación o efusión de Dios Padre y Dios Hijo; *amor* es tanto el mero sentimiento humano como el Espíritu Santo, expresión personificada de la dilección mutua de las otras dos personas divinas; *potencia*, entendida a veces como pura posibilidad aún no actuada (lo contrario del acto), significa otras veces poder, capacidad o *virtus*, referida sobre todo al Creador; *imagen* implica en ocasiones un nimio reflejo aproximativo y precario de algo en la mente humana, mientras en otras oportunidades representa la plena semejanza sustantiva de Dios Hijo, concebido por Dios Padre en forma de su propia imagen consustancial; *generar*, si a veces se muestra como una operación física o mental del hombre (engendrar prole o concebir conceptos), ins-

crita en el tiempo y en el espacio, a menudo se manifiesta como operación divina, efectuada por Dios Padre no solo cuando, en absoluta independencia del espacio y el tiempo, engendra a su divino Hijo desde la eternidad, sino también cuando da existencia real a las creaturas del mundo, e incluso cuando imprime forma mental a las ideas y primeros principios de la verdad, la bondad y la belleza.

d) Gusto por la antítesis y la contraposición de rasgos o atributos.

De manera similar, san Buenaventura exhibe con desinhibida asiduidad una sorprendente propensión a la paradoja, muy al gusto de algunos representantes del barroco pleno. Así, proclama sin rodeos que el entendimiento humano puede concebir el ser según posibilidades antitéticas: como ser disminuido o ser completo; como ser perfecto o ser imperfecto; como ser en potencia o ser en acto; como ser condicionado o incondicionado; como ser parcial o ser total; como ser deveniente o ser permanente; como ser por otro o ser por sí mismo; como ser mezclado con no-ser o como ser puro; como ser dependiente o ser absoluto; como ser mutable o ser inmutable; como ser simple o ser compuesto (III, 3, 502-503). No menos reveladora del gusto del intelectual franciscano por las antítesis es su teoría de que las negaciones y defectos se conocen solo mediante las afirmaciones correspondientes, razón por la cual ningún ente creado (impuro, precario y relativo) puede resultar plenamente conocido sin el conocimiento del Creador, "ser purísimo, completísimo y absoluto". Similar actitud mental manifiesta el teólogo cuando apostilla que la mente humana no acierta a conocer que un ser es defectuoso e incompleto sin conocer de algún modo al ser carente de todo defecto (Dios); o cuando enuncia sin embozo la sorprendente afirmación de que la memoria, gracias a su primera retención de los datos temporales pasados, presentes y futuros, es una imagen de la eternidad, cuyo indivisible presente abarca todos los tiempos.

e) Frecuente empleo conceptista de juegos de palabras, asociaciones de ideas, metáforas y analogías.

En semejante registro se mueve san Buenaventura cuando, por ejemplo, insiste en la noción de que, considerando las tres potencias del alma humana, accedemos a la misma Trinidad divina: según él, en efecto, si entendemos que la semejanza, presente en la memoria, reluce en el entendimiento en forma de "verbo mental" o concepto, mientras la memoria y el entendimiento exhalan el amor que mutuamente se profesan (III, 5, 506-507), intuimos al ser de Dios uno y trino, quien, dotado de memoria, inteligencia y voluntad perfectas, posee también su

Verbo engendrado (Dios Hijo), y su Amor exhalado (Espíritu Santo) (III, 5, 507). Nuestro autor fuerza aquí al extremo su complacencia por las relaciones sutiles entre ideas y palabras, al pretender ver vínculos necesarios en realidades tan distintas como el concepto mental o verbo humano y el Verbo divino, o al asegurar que el entendimiento y la memoria humana “se aman” mutuamente y “exhalan” su amor recíproco, de manera análoga al amor que Dios Padre y Dios Hijo se profesan recíprocamente, exhalando su mutuo amor sustancial en la forma de la tercera Persona divina, el Espíritu Santo.

San Buenaventura enfatiza aún más, si cabe, esos poéticos juegos de palabras y esa libérrima asociación de ideas cuando asegura que el alma humana, al considerarse introspectivamente a sí misma, se eleva de sí misma como “por espejo” hasta llegar a “especular” la Trinidad divina (III, 5, 507). En semejante veredicto retórico las analogías y los deslizamientos semánticos entre “espejo” y “especular” asumen para el Seráfico no solo el sentido físico u objetivo (“espejo” como vidrio reflectante, y “especular” como su efecto de reflejar imágenes), sino también el sentido intelectual, inmaterial y subjetivo (el alma humana como “espejo” en que se “especula” o refleja la imagen de Dios uno y trino, alma humana que, a su vez, puede “especular” o producir especulaciones o inferencias mentales sobre el Creador y las creaturas).

Otro sugerente espécimen de metáfora retórica en el discurso del sabio fraile lo constituye su alegato de que nuestro espíritu no logra, elevándose desde los entes materiales, cointuirse a sí mismo ni a la Verdad absoluta y eterna, si esta, asumiendo forma humana en Jesucristo, no se hubiera convertido en escala para subir a Dios, reparando la escala primigenia, rota por Adán (IV, 2, 510): en tan sofisticado pronunciamiento, Buenaventura entiende la “verdad” no solo como enunciado lógico o gnoseológico (la correcta formulación de un enunciado conforme a la realidad objetiva), sino también como un ser ontológico y teológico (Jesucristo-Verbo, como hipóstasis divina encarnada).

f) Énfasis en la sensorialidad y la emotividad.

La sobredosis de sensibilidad y el desbordamiento de afectividad típicos del barroco pleno se aprecian también en el fragmento de la teoría bonaventuriana que estamos analizando. Así, por ejemplo, nuestro Doctor pregona que, en el cuarto grado de contemplación, el alma humana repara los sentidos espirituales “para ver al sumamente hermoso, oír al sumamente armonioso, oler al sumamente odorífero, gustar al sumamente suave y asir al sumamente deleitoso”, después de lo cual queda dispuesta para tres clases de “excesos mentales” (IV, 3, 511-512): el primero, proveniente de la plétora de la devoción; el segundo,

nacido de la excelencia de la admiración al contemplar a Cristo; el tercer exceso mental, surgido del exultante desbordamiento de suavísimo deleite ante su divino amado (IV, 3, 512).

No menor exuberancia sensorial y emotiva muestra el ilustre monje al sostener que el alma que cree, espera y ama a Jesucristo recupera la plenitud de sus sentidos espirituales: a) cuando por la fe cree en Jesús, esplendente e increado Verbo encarnado del Padre, el alma recupera el oído y la vista espirituales: el oído, para escuchar las palabras de Cristo, y la vista, para mirar con atención los esplendores de su luz (IV, 2, 515); cuando por la esperanza anhela recibir al Verbo inspirado, rescata el olfato espiritual, gracias al deseo y al afecto (IV, 2, 515); y, cuando por la caridad abraza al Verbo hecho carne, recupera el gusto y el tacto espirituales, por recibir de Él deleite y por acceder a Él por el amor extático (IV, 2, 515). Con estas formulaciones de tan raigal densidad sensorial –casi biológica– el Seráfico preanuncia, sin sombra de dudas, los barrocos deliquios afectivos de los místicos españoles del siglo de oro, en especial, santa Teresa de Jesús y san Juan de la Cruz.

2.2 Elementos prebarrocos en el contenido del *Itinerarium*.

No es solo en la vertiente de la forma, sino también en la del contenido temático de su *Itinerarium* donde san Buenaventura se erige en genuino precursor del barroco. Temas tan característicamente barrocos como *la precariedad del mundo sensible, la fugacidad de la vida terrena, el carácter de ilusión y simulacro del mundo material*, por ejemplo, constituyen goznes esenciales de su doctrina en los dos primeros escalones (la estética “inmanente” o “natural”) de su ascenso contemplativo hacia Dios. No siendo, sin embargo, esos dos grados el objetivo expreso del presente trabajo, prescindiremos ahora de adentrarnos en los referidos temas. Focalizando, en cambio, nuestra atención en los planteamientos hechos por el autor en los grados tercero y cuarto de su subida hacia la divinidad, pondremos en luz los siguientes motivos temáticos barrocos:

a) *El tema de la luz*

Constante en esta etapa intermedia –como, por lo demás, en la inicial y en la conclusiva– de su ascenso contemplativo hacia Dios es la referencia de san Buenaventura a la idea de la “luz” sobrenatural, en perfecta sintonía con las entroncadas doctrinas de Plotino, san Agustín y el Pseudo-Dionisio Areopagita. Tras las huellas de esos tres conspicuos predecesores, para quienes la luz divina se convierte en el ele-

mento medular e indispensable del conocimiento humano (doctrina del iluminismo divino), el franciscano alega también que nuestra mente, por ser mudable, no es capaz de ver relucir en sí la verdad de modo tan inmutable, sin la indispensable ayuda de otra luz totalmente inmutable (III, 3, 503), que es el propio Jesucristo (III, 3, 503-504). No contento con eso, el Seráfico afirma que, al creer en Cristo como esplendor de Dios Padre, el alma humana recupera la vista espiritual, con la que puede mirar con atención los esplendores de su luz divina (IV, 2, 511).

b) *El tema de la imagen.*

Insistente y de profunda significación es asimismo el recurso del conspicuo fraile a la “imagen” en esta etapa intermedia de su *Itinerarium*. Según él, en efecto, en el tercer grado de nuestra contemplación del Ser Supremo, debemos intentar ver a Dios entrando en nuestra mente, en la que brilla especularmente la luz de la verdad y resplandece la imagen de la Trinidad (III, 1, 500). De ese modo, el ser humano, considerando en su propio interior las operaciones y hábitos de su memoria, su entendimiento y su voluntad, podrá por sí mismo ver a Dios como por imagen (III, 1, 500). No muy diferente es el sentir de nuestro intelectual cuando asevera que, por las operaciones de la memoria, el alma humana es imagen y semejanza divina (*per operationes memoriae apparet, quod ipsa anima est imago Dei et similitudo*) (III, 2, 502), hasta el extremo de ser capaz no solo de tener presente y conocer a Dios en acto, sino también de participar de Él en potencia (III, 2, 502).

c) *El tema del espejo y su reflejo.*

Análoga premonición del espíritu barroco muestra san Buenaventura con su insistente referencia a los entretnejidos motivos del *espejo* (en cuanto nexo intermediario entre la realidad y su imagen fantasmática) y del indirecto *reflejo*, por semejanza especular producido por aquel. Sin embargo, en franca antítesis frente a la desvalorizante tesis barroca del “espejo” engañoso y de la falaz “imagen” “reflejada” en él como apariencia efímera e inasible (cuyo paradigma más connotado es la alegoría barroca de la *Vanitas* ante el espejo), el Doctor Seráfico defiende con vehemencia la doctrina del valor positivo y fecundo del espejo y su reflejo. En ese orden de ideas, por ejemplo, el maestro franciscano concluye que, cuando el alma, repensándose a sí misma, se eleva desde sí como por espejo, consigue especular a Dios. Similar concepción positiva mantiene el teólogo al sostener que, en el tercer grado de nuestro ascenso contemplativo hacia el Creador, tenemos que tratar de ver a Éste como por espejo, entrando en nuestra inteligencia, donde brilla la

luz de la verdad y resplandece la imagen de la divinidad una y trina (III, 1, 500): el autor señala, al respecto, que, si el ser humano considera introspectivamente la esencia y el modo de actuar de su memoria, su inteligencia y su voluntad, verá por sí mismo a Dios como por imagen, “lo cual es verlo como por un espejo y como en enigma” (III, 1, 500).

d) El tema de la necesidad de trascender los límites de lo sensible hacia un mundo ideal.

Resta, por último, subrayar una vez más la insistencia con que san Buenaventura reitera de continuo la noción barroca del anhelo de trascendencia que impulsa al hombre, en virtud de su irrefrenable intento por superar las frustrantes limitaciones de la realidad material. De hecho, todo el hipercomplejo y arborescente proceso construido por el ilustrado monje en su *Itinerarium* no es sino un meticuloso programa multidimensional –expresado al mismo tiempo en las vertientes gnoseológica, estética, teológica, moral, ascética y mística– concebido por el Seráfico con el expreso propósito de que todo creyente se esfuerce en ir más allá de los restringidos lindes del mundo creado (cuyo inmenso valor testimonial reconoce, sin embargo, en cuanto vestigio, reflejo, copia e imagen parciales del Creador), para ascender a la contemplación del Ser Supremo, eterno e inmutable, sobrenatural y trascendente.

Justo en esa raigal ansia de trascendencia puede verse otra nueva evidencia que confirma una vez más nuestra interpretación de san Buenaventura como precursor del espíritu barroco *avant la lettre*, un barroco, a decir verdad, muy *sui generis*, pero no por ello menos genuino y convincente.

BIBLIOGRAFÍA

- BUENAVENTURA. *Itinerarium mentis in Deum. Obras de san Buenaventura*. Edición bilingüe, dirigida por Bernardo Aperribay, Miguel Oromí y Miguel Oltra. Biblioteca de Autores Cristianos 276. Vol. I. Madrid: Editorial Católica, 1968. 474-534.