

Estudios de Estética en Filosofía y Literatura de la baja Edad Media: los casos Buenaventura de Bagnoregio y Dante Alighieri

Andrés Felipe López López
Compilador y editor académico

UNIVERSIDAD DE
SAN BUENAVENTURA



ISBN: 9789588474984



**Estudios de Estética en Filosofía y Literatura
de la baja Edad Media: los casos
Buenaventura de Bagnoregio y Dante Alighieri**

Andrés Felipe López López
Compilador y editor académico

2021



**UNIVERSIDAD DE
SAN BUENAVENTURA**



López López, Andrés Felipe

Estudios de Estética en Filosofía y Literatura de la baja Edad Media: los casos Buenaventura de Bagnoregio y Dante Alighieri /Andrés Felipe López López; Edgar Alonso Vanegas Carvajal; Diana Alcalá Mendizábal; Julio César Barrera Vélez; Ezequiel Quintero Gallego; Nicolás Duque Naranjo; Karen Dayana Patiño Castaño. - Medellín: Editorial Bonaventuriana, 2021.

p. 213 (Colección Señales)

Incluye referencias bibliográficas

ISBN: 9789588474984

1. Bagnoregio, Buenaventura de, 1218; 2. Alighieri, Dante, 1265; 3. Filosofía medieval - Investigación; 4. Estética y filosofía; 5. Estética literaria

189

L864

© Universidad de San Buenaventura

Colección Señales



Estudios de Estética en Filosofía y Literatura de la baja Edad Media: los casos Buenaventura de Bagnoregio y Dante Alighieri

Compilador: Andrés Felipe López López

Autores: Andrés Felipe López López, Edgar Alonso Vanegas Carvajal, Diana Alcalá Mendizábal, Julio César Barrera Vélez, Ezequiel Quintero Gallego, Nicolás Duque Naranjo, Karen Dayana Patiño Castaño

Grupo de investigación: Grupo Interdisciplinario para el Desarrollo del Pensamiento y la Acción Dialógica - GIDPAD
Universidad de San Buenaventura Medellín

Universidad de San Buenaventura Colombia

© Editorial Bonaventuriana, 2021

Universidad de San Buenaventura Medellín

Coordinación Editorial Medellín

Carrera 56C N° 51-110 (Medellín)

Calle 45 N° 61-40 (Bello)

PBX: 57 (4) 5145600

editorial.bonaventuriana@usb.edu.co

www.usbmed.edu.co

www.editorialbonaventuriana.usb.edu.co

Coordinación editorial: Daniel Palacios Gómez

Asistente Editorial: Laura Catalina Blandón Isaza

Corrección de estilo: Nicolasa Marín González

Diseño y diagramación: Verónica María Moreno Cardona

Obras de separatas:

Francisco de Zurbarán. (1659?). San Buenaventura [Óleo sobre lienzo]. Recuperado de <https://www.museodelprado.es/coleccion/obra-de-arte/san-buenaventura/a1ae3b48-e94b-48f8-97e0-3f82e56d4f36>

William Blake. (1800-1805). Dante Alighieri [Tempera]. Recuperado de <https://manchesterartgallery.org/collections/title/?mag-object-89#>

Las opiniones, originales y citas son responsabilidad de los autores. La Universidad de San Buenaventura salva cualquier obligación derivada del libro que se publica. Por lo tanto, ella recaerá única y exclusivamente sobre los autores.

Los contenidos de esta publicación se encuentran protegidos por las normas de derechos de autor. Prohibida la reproducción total o parcial de esta obra por cualquier medio, sin permiso escrito de la Editorial Bonaventuriana.

e-ISBN: 978-958-847-498-4

Cumplido el Depósito Legal (Ley 44 de 1993, Decreto 460 de 1995 y Decreto 358 de 2000)

Noviembre de 2021

Índice

Prólogo: La estética ya era adulta cuando redactaron su certificado de nacimiento 7

Andrés Felipe López López

Primera parte: el Doctor Seráfico 11

La estética como condición de posibilidad para una antropología relacional en el pensamiento de Buenaventura de Bagnoregio 12

Edgar Alonso Vanegas Carvajal

Interpretación del libro de la naturaleza en Buenaventura de Bagnoregio 72

Diana Alcalá Mendizábal

San Buenaventura: Precursor de una estética de la corporalidad 105

Julio César Barrera Vélez

Segunda parte: 137
il Sommo Poeta

La amistad de los poetas: 138
Dante se laurea con Virgilio

Ezequiel Quintero Gallego

De estética y mística en Dante Alighieri 152
y la *Divina Comedia*

Andrés Felipe López López

Jorge Luis Borges y Dante Alighieri: 189
ideas en torno a un libro inmortal, la *Divina Comedia*

Nicolás Duque Naranjo

Karen Dayana Patiño Castaño

Prólogo

La estética ya era adulta cuando redactaron su certificado de nacimiento

Es frecuente la consideración de que la estética comienza formalmente como disciplina filosófica con Alexander Baumgarten entre 1750 y 1758 con la publicación en dos tomos de su *Aesthetica* —obra no concluida en esos dos volúmenes—. Es usual también la valoración de que su estatuto definitivo de autonomía se da cuando es incorporada a la *Enciclopedia* en el mismo siglo XVIII. Nombres como los de G. W. Leibniz, incluso David Hume y, por supuesto, Immanuel Kant son invocados en la discusión sobre la conquista de dicha dignidad independiente. Estas consideraciones o valoraciones son correctas, pero no nos autorizan para afirmar que antes del siglo XVIII fuera inexistente la estética como campo filosófico de investigación. Antes, y mucho antes, está presente en las obras de Homero, Hesíodo, Arquíloco, Safo de Mitilene, Solón, Teognis, Tucídides o en las de Platón y Aristóteles, en las de Cicerón y Plotino, en las de Agustín de Hipona, Tomás de Aquino, Buenaventura de Bagnoregio o Dante Alighieri, en las de Nicolás de Cusa, Leone Battista Alberti, Marsilio Ficino, Leonardo da Vinci, Durero, Rafael, Giacomo Vignola, Andre Palladio, Giorgio Vasari, René Descartes, Baltazar Gracián, Nicolas Boileau y, en el mismo siglo XVIII y un poco después, en las de J. W. von Goethe, William Blake, August Wilhelm von Schlegel, Friedrich von Schlegel y Friedrich Schelling. Solo menciono algunos ejemplos.

Más aún, desde la primera vez que el hombre se haya preguntado por la experiencia, por la belleza, por las formas, por la producción creativa de la unidad cuerpo, experiencia y mente y por las materias primas a las que esa

producción creativa da modelo, diseño, tipo y variedad, desde estas preguntas, ya hubo estética. Ya hubo una reflexión filosófica que en su momento se formalizaría como ámbito independiente de investigación, sin que tal independencia o autonomía se deba entender como separación de la filosofía, se debe entender como lugar propio dentro de la filosofía.

La filosofía es un castillo hermoso y magnífico. Una de sus habitaciones es la estética, que es vecina de la estancia de la historia, de la morada de la teoría del conocimiento, del recinto de la semántica y de la cámara de la filosofía del arte. Nótese que, inherente a mis palabras, hay una distinción entre estética y filosofía del arte. Son hermanas, sí, quizás hermanas siamesas, pero la consigna de la estética es el esclarecimiento de la experiencia sensible, sentimental e intelectual que son potentes para producir arte —entre otras maravillas que también producen— mientras que la filosofía del arte tematiza al arte, a la obra y al artista. Así de hermanas son y no creo que una pueda ser sin la otra. No es posible trabajar en el campo de la estética eximiéndose de trabajar el de la filosofía del arte. No sé cuál es más general, y no sé si una es subconjunto de la otra, como digo, más bien son hermanas siamesas.

En uno de los 1535 artículos —o ensayos, mejor— para el *Illustrated London News* del 14 de julio de 1906, con título *El resurgir de las naciones pequeñas. La verdadera Edad Media*, Gilbert Keith Chesterton se queja de que recordemos a la Edad Media la mayoría de las veces por sus cosas grotescas. Se recuerda a Enrique I no por la Carta de Libertades, sino por haber muerto a causa de comer lampreas en mal estado. Se recuerdan solo las absurdidades de las obras de teatro medievales referidas a milagros, pero casi nada de todo lo demás que no era absurdo. Muchas veces los filósofos medievales son mencionados con desdén, a este respecto uno puede estar seguro de algo: quien hace la desestimación nada más repite la tontería que otro dijo y revela con esto que no conoce la filosofía lúcida, la metafísica delicada y la moral social clara y digna que se encuentran en las obras de los filósofos medievales. “Nos encanta conocer la ignorancia de la Edad Media, y nos quedamos tan contentos ignorando todo su conocimiento”, dice Chesterton en el ensayo referido. Pero, lo mismo

podría ser aplicado a toda época, porque no hay un día de la vida de los hombres en que sean muchas las cosas que ignoramos; en cada época, incluso, hay cosas de las que ni siquiera sospechamos, no somos conscientes que aún no sabemos de ellas. Se alude a la Edad Media con la representación de oscuridad, pero el olvido en esa representación es monumental: basta con recordar que hubo un Roger Bacon antes de un Francis Bacon, unos lógicos como Pedro Abelardo o Guillermo de Ockham antes de unos como Bertrand Russell o Kurt Gödel, un Dante Alighieri —el más grande poeta de todos los tiempos, también filósofo *medieval*— antes de un genio como Ralph Waldo Emerson. De hecho, —y solo como un ejemplo de un tiempo más remoto pero tan vivo en cada presente— no habría Emerson sin Platón, así como no habría Jorge Luis Borges sin Dante. “Recordamos la Piedra Filosofal, pero nos olvidamos del filósofo”, escribió Chesterton en el mismo ensayo.

Se dice que la Edad Media fue un tiempo de barbarie e ignorancia, pero ¿estos tiempos nuestros tan “modernos”, acaso, no son barbáricos e ignorantes? La Edad Media fue tan lógica e intelectual que uno de sus problemas fue, enseña Chesterton, que se llegó a demasiadas conclusiones filosóficas definitivas. Tanto fue el desarrollo de la lógica y del intelecto, que solo porque es obvio no hay que estar mostrando y repitiendo que la lógica y los métodos de Sherlock Holmes se establecieron ya en volúmenes escritos en la Edad Media.

Cuando se defiende algo es por tres razones generales: porque es digno de ser defendido y lo justo es hacerlo, porque se han dicho o cometido muchas injusticias, o porque el defensor es un paranoico y se hace responsable de un deber que nunca se exigió. En este Prólogo y en otros de mis trabajos afines a la Edad Media, espero no ser un paranoico. Aún si lo fuera, este paranoico aprendió mucho de la Edad Media, y aprender siempre es ganar. Ahora bien, “porque sea paranoico no significa que no me anden persiguiendo”, viejo chiste al que Kurt Gödel se ajustaba, según una de tantas leyendas que lo rodean, una vez se habían desarrollado en él terribles paranoias tras el asesinato de uno de sus maestros más queridos, Moritz Schlick. Luego, la paranoia es expresión de cordura cuando se vive víctima de un régimen totalitario, cualquiera que sea —el que le tocó a Gödel fue el de los Nazis—. Por supuesto, en ningún caso se trata

de defender lo indefendible: ni en este, de un Prólogo para un libro en que se tratan realidades de la Edad Media, ni en otro.

Unos más cerca del artículo científico, otros en el ámbito del ensayo literario, incluso del ensayo filosófico-literario, los seis trabajos que componen este libro expresan reflexiones sobre las contribuciones que hacen a la estética el filósofo y teólogo Buenaventura de Bagnoregio y el poeta y filósofo Dante Alighieri —ambos del Medioevo—, o exponen investigaciones acerca de sus obras desde un punto de vista estético y de filosofía del arte. Ambas intenciones están construidas sobre el suelo firme de la lectura, la comprensión y el comentario filosóficos, sobre todo para el caso de Buenaventura, y sobre la base firme de la literatura comparada, para el caso de Dante Alighieri.

El Dante, 700 años de su despedida del mundo de los mortales se cumplen en septiembre del año 2021. Mismo año en que este libro, seguramente, saldrá a la luz. No haría falta confesar —aunque decir esto es hacerlo— que dedicar tres de los capítulos de esta obra a su vida y trabajo también es un modo de celebrar el milagro de su paso corpóreo por el mundo de los terrestres. Digo paso corpóreo porque su espíritu pervive aún y pervivirá para siempre en nosotros por obra de su imaginación y sus ideas. Cosa que también festejamos. Todo este libro, de hecho, es una celebración de la *ratio* y la *imago* medievales.

Por Andrés Felipe López López, Ph.D.
Agosto de 2020

Primera parte: el Doctor Seráfico



La estética como condición de posibilidad para una antropología relacional en el pensamiento de Buenaventura de Bagnoregio

*Edgar Alonso Vanegas Carvajal*¹

1. Doctor en Filosofía por la Universidad Pontificia Bolivariana, Medellín. Especialista en Pedagogía y Docencia Universitaria por la Universidad de San Buenaventura, Bogotá. Licenciado en Filosofía y Teología por la misma Universidad. Docente investigador del Centro Interdisciplinario de Estudios Humanísticos (CIDEH) de la Universidad de San Buenaventura Medellín. Catedrático de la Universidad Pontificia Bolivariana, Medellín. Correo electrónico: edgar.vanegas@usbmed.edu.co

Este capítulo es el resultado de la investigación *Estudios de Estética en Filosofía y Literatura de la baja Edad Media: los casos Buenaventura de Bagnoregio y Dante Alighieri*, financiada por la Universidad de san Buenaventura de Medellín, la Universidad de san Buenaventura de Bogotá y la Universidad Nacional Autónoma de México.

*Contemplaba en las cosas bellas
al Bellísimo. Y, siguiendo las huellas
impresas en las criaturas, seguía a todas
partes al Amado, sirviéndose de todos los
seres como de una escala para subir hasta
Aquél que es todo deseable.*
(Guerra, 1980 [LM. c IX, 1])

El desafío de estudiar a Buenaventura

El hombre en san Buenaventura se define como ser imagen-de-Dios (*Opera Omnia II/Sentencias* [d.3, q.1]); por su parte, estética en nuestro autor se entiende como “porque donde hay espejo e imagen y resplandor, necesariamente hay representación y belleza” (*Opera Omnia III/Hexämeron* [Col. III, 7]) Estas son las dos categorías principales que hilvanan las ideas nucleares de este capítulo. Ahora bien: pese a que ni la antropología ni la estética existían como ciencias o disciplinas en el siglo XIII, esto no es impedimento para intentar auscultar una antropología estética en la obra de Buenaventura de Bagnoregio. Al contrario, estas son las dos categorías principales que se entrelazan en este capítulo con el objetivo de discernir la importancia de una estética bonaventuriana como condición de posibilidad para una antropología relacional en el *Doctor Seraphicus*. Es decir, se busca responder a la pregunta: ¿cuál es el papel que cumple la estética —*via pulchritudinis*— para una antropología relacional en Buenaventura de Bagnoregio? Lo anterior supone la hipótesis implícita de que en la obra de Buenaventura no solamente existe una estética con características muy singulares, sino que esta configura una condición de posibilidad para la comprensión de una antropología relacional entendiendo “*la relación*, como constitutivo esencial de la persona” (Merino, 1982, p. 93).

Para cumplir esta tarea se proponen tres escenarios interrelacionados que, siguiendo el mismo método bonaventuriano, se estructuran bajo el paradigma del camino que permite escalar de modo progresivo: en el primer escenario, se tematiza la estética teológica en la Baja Edad Media (siglos XIII y XIV), al tiempo que se presenta la influencia y fuentes del pensamiento de san Buenaventura; en el segundo, se presenta la antropología bonaventuriana en clave estética como marco referencial (sobre todo en *Itinerarium mentis in Deum*, y *Breviloquium*) y, en el tercero, se propone la belleza como condición de posibilidad para una antropología integral en Buenaventura de Bagnoregio.

Para efecto de un estudio sobre la antropología estética en Buenaventura de Bagnoregio, hay que preguntarse: ¿tiene todavía sentido regresar a un autor y a un período medieval, cuyas preocupaciones aparentan ser distintas a las nuestras y a las actuales? Pareciera como si su metafísica y su ontología hubieran quedado en el pasado y poco o nada tuvieran que decirle al hombre de hoy. En efecto, volver una vez más sobre la persona, personalidad y obra de Buenaventura no es tarea fácil; más aún si se tiene en cuenta la exuberancia de sus ideas, lo barroco de su sistema filosófico-teológico, la complejidad de un lenguaje medieval y los debates sobre si en Buenaventura hay filosofía o teología.

Pero, pese a esto, la exégesis y la hermenéutica actuales han dado un aire renovador al pensamiento del Doctor Seráfico, hasta el punto de despertar un verdadero impulso de renovación que actualiza sus tesis centrales. Dos ejemplos de lo anterior son Joseph Ratzinger y Jorge Bergoglio, que, no solo desde el magisterio papal, sino también desde sus ideas filosófico-teológicas, han presentado a consideración del mundo entero aspectos centrales del pensamiento del *Doctor Seraphicus*, mostrando, de este modo, su actualidad y vigencia. En efecto, la influencia de Buenaventura en el Papa emérito no es nada desdeñable; por el contrario, ha sido uno de los dos autores que más ha influenciado su formación teológica —el otro es Agustín de Hipona—, hasta el punto de escribir tesis posdoctoral sobre la teología de la historia en Buenaventura y dedicar tres Audiencias Generales a su obra literaria y su doctrina². Por su parte, el papa

2. Benedicto XVI dedicó tres catequesis consecutivas a la vida, obra y doctrina del Doctor Seráfico,

Francisco no solamente ha tomado a Francisco de Asís como norte y guía de su pontificado —como lo haría Buenaventura en su generalato al frente de la Orden— sino que en su Encíclica *Laudato si'*, sobre el cuidado de la casa común, presenta su vida y pensamiento como punto de referencia para responder a los desafíos que enfrenta el hombre actual, “al establecer que el hombre tiene en sí una iluminación o capacidad interior para conocer la verdad, a la cual llama “principio fontal de la iluminación cognoscitiva”. Y no sólo esto: la creación entera es para él “como un libro abierto en el cual se lee sabiduría de Dios y se descubren sus huellas” (Galeano, 2004 pp. 17-18). Con esto, Buenaventura llena de optimismo al hombre y a la historia.

Consecuente con lo anterior, hay que afirmar que son ya *locus communis* los estudios sobre la estética bonaventuriana en la filosofía y teología actuales. Sin embargo, no siempre fue así, pues la estética no hacía parte de los tratados de la filosofía ni de la teología y, en consecuencia, no se estudiaba en facultades de filosofía, teología o eclesiásticas; menos aún: no se establecía ningún tipo de relación entre antropología y estética. Por consiguiente, ninguna de estas dos categorías (antropología y estética) estaban configuradas como tratados para ser estudiadas de manera independiente durante la Edad Media. Entonces, por lo ya dicho, se debe mencionar que, como ocurre con otros autores de la época, los aspectos estéticos y aún los antropológicos (sobre todo lo referido a la corporeidad), son dos de los aspectos más descuidados en la filosofía-teología de Buenaventura; solamente a partir de estudios muy recientes—como los de Friz de Col (1997), Eco (1999), Merino & Martínez (coords.) (2004), Ratzinger (2006), Falque (2013), León (2016), Davies (2019) y sobre todo tras las investigaciones realizadas por Hans Urs von Balthasar, principalmente en *Gloria. Una*

las cuales fueron publicadas en *L'Osservatore Romano* semanal. Las catequesis se denominaron: a) San Buenaventura (I). Vida y personalidad. Catequesis en la audiencia del miércoles 3 de marzo de 2010; b) Catequesis sobre San Buenaventura (II). Su obra literaria y su doctrina. Catequesis en la audiencia del miércoles 10 de marzo de 2010; y c) Catequesis sobre San Buenaventura (III). Otros aspectos de su doctrina. Catequesis en la audiencia del miércoles 17 de marzo de 2010. Para un estudio de los trabajos académicos de Ratzinger dedicados a la obra de Buenaventura, puede remitirse al robusto parágrafo 7 del primer capítulo del *Tratado de teoría de la verdad en filósofos y teólogos franciscanos del siglo XIII*, de Andrés Felipe López.

estética teológica. Estilos eclesiásticos— se puede afirmar que, no solamente se comienza a tematizar una estética bonaventuriana de una manera seria, rigurosa y sistemática, sino que con ello se hace una revisión literaria para fundamentar una estética teológica en general.

Encuadre: crisis y recuperación de la estética teológica en el siglo XX

Dice Ramírez (2009):

En los tratados, historias o manuales sobre la belleza o sobre la estética, pocos autores dedican alguna página a los escritos extrafilosóficos, a las concepciones orientales y del Medio Oriente, y a muchísimos textos contemporáneos o incluso más antiguos que aquellos denominados filosóficos y, particularmente griegos, seguramente por la extendida convicción de que todo nació en Grecia. (pp. 17-18)

Si bien la estética en sí misma no es el valor supremo de la Biblia ni de la Sagrada Escritura cristiana, no podemos negar que lo bello y lo sublime ocupan un lugar preeminente en el Tanaj judío y en el Nuevo Testamento cristiano. En efecto, contra la negación de que lo estético está por fuera del esquema bíblico, se pronuncia Downing (2003), cuando plantea que se generaliza al declarar que “el Dios de la Biblia cristiana está preocupado con la bondad y no con la belleza y que la belleza es una categoría de fundación griega y no judeocristiana, aún más, que no es una categoría básica judeocristiana” (Ramírez, 2009, p. 190).

Quizás sea esta una de las principales razones por las que la categoría de estética no ha sido tematizada en la teología: más aún, ha sido desconocida en los tratados de la teología y a lo largo de la historia. Esto se suma al argumento esbozado anteriormente acerca de las lecturas dualistas, fundamentalistas, unilaterales, fragmentadas y conservadoras que siguen vigentes en las distintas denominaciones cristianas y en especial para la lectura de autores medievales.

Pero, la pregunta sobre la relación entre estética y Sagrada Escritura, y entre estética y teología hay que volverla a formular de manera escueta: ¿es pertinente integrar lo estético a la reflexión teológica?, más aún, ¿es posible hablar de una estética teológica?, y, en caso afirmativo, ¿en qué términos y en qué condiciones? Los trabajos de Balthasar (1985, 1986), Harries (1995), Rhaner (1963), Forte (2004), Mardones (2003), Ratzinger (2006) y Juan Pablo II (1999), por mencionar solo algunos de los teólogos más citados actualmente, avizoran una respuesta esperanzadora a favor de una estética teológica que llene de una fragancia fresca el discurso teológico y que sirva de base para una estética en Buenaventura. En este sentido, las investigaciones de Martínez (2008) al analizar los aportes de los anteriores teólogos, concluyen que:

La Estética Teológica con acentuación Fundamental contiene potenciales recursos esperanzadores. Reúne en sí todos los requisitos epistemológicos, metodológicos y sistemáticos que pretendemos para la Teología. Contiene además una gama de recursos categoriales, temáticos y estilísticos que dan alas a la reflexión y a la comunicación creativa Un solo obstáculo parece realmente difícil de salvar: el analfabetismo estético. Son muchos los teólogos que evidencian grandes lagunas, e incluso, prejuicios e ignorancia, sobre la Estética Teológica. (p. 101)

Quizás este mismo argumento lleva a Balthasar a dedicar una vasta producción al *pulchrum* [belleza]: *Gloria* —en lenguaje teológico³—, que persigue el fin de reivindicar la belleza como una categoría válida en los actuales estudios teológicos. Si bien los críticos plantean que es más un estudio de teología dogmática o teología de la revelación que de estética, consideramos que sus aportes son realmente significativos para la reconfiguración de una estética teológica en la época actual y, sobre todo, para la lectura de otros autores anteriores a él —

3. Me refiero, sobre todo, a *Gloria: Una estética teológica*, (siete volúmenes), que conforma la Trilogía balthasariana, junto con la *Teodramática* (cinco volúmenes) y la *Teológica* (tres volúmenes). Aquí se hace referencia a la primera parte de esta trilogía, sobre todo al volumen 2. La edición que se ha seguido es la de Ediciones Encuentro.

como Buenaventura—. Balthasar (1986) nos hace caer en cuenta de que la estética ha sido ignorada desde el interior mismo de la teología y por ello invita a:

no ignorar algo esencial en la dogmática de la gloria y a formular, a base del amplio examen de la tradición eclesiástico-teológica, los principios fundamentales de esta disciplina teológica, descuidada hoy hasta el punto de que ni siquiera existe ... Sólo una teología bella, o sea, una teología que, alcanzada por la *Gloria Dei* logra a su vez hacerla resplandecer, tiene la posibilidad de hacerla incidir en la historia de los hombres, impresionándola y transformándola. (pp. 15-16)

Lo anterior nos da pie para justificar una vez más que, si bien el campo general de esta investigación se enmarca en la filosofía, la estética y la literatura —el nicho propio de una estética y antropología bonaventuriana—, hay que situarla también en el campo de la teología y aquí es donde los estudios de Balthasar tienen relevancia para abordar este capítulo.

Balthasar y el resurgir de la estética teológica o teología de la belleza

¿Es posible tematizar la estética en la teología? O, como dice el mismo Balthasar, ¿tiene la belleza algún interés para ella? Gilson (1948) habla de la *via pulchritudinis* como el trascendental olvidado, no solo en la teología sino también en la filosofía. Si bien es cierto que esto ha sido estudiado con sumo detalle por diferentes autores —P. H. Pouillon, P. Abelardo Lobato, P. Mauro Mantovani, P. Leo Elders, Juan Fernando Sallés, etc.—, han sido los estudios de Hans Urs von Balthasar los que en el campo de la teología se han consolidado como los trabajos más sistemáticos, rigurosos, elaborados y que redescubren en la modernidad la belleza como trascendental del ser, que constituyen una base para abrir un camino a una estética teológica o teología de la belleza en la teología actual.

En efecto, en el primer volumen de *Gloria*, Balthasar (1985) se detiene a verificar las tesis sobre la relación entre estética y teología al preguntarse sobre la pertinencia de la estética para la teología o, dicho de otra manera: ¿es posible tematizar la estética en la teología en el mundo moderno? Los intentos por tematizar esta pregunta en sus diferentes aristas lo van a llevar a elaborar un proyecto académico cuyo resultado final se conoce en los siete volúmenes de su obra titulada *Gloria. Una estética teológica*⁴.

Balthasar (1985) —así como otros autores que intentan reivindicar la estética en la teología— habla de una “amputación estética de la teología en el ámbito protestante y en el ámbito católico” (pp. 46 y 68) causada, en primer lugar, por un proceso paulatino que terminó desmembrando la estética de su unidad originaria en busca de una cierta autonomía; y en segundo lugar porque, si bien la estética como trascendental no tuvo un lugar privilegiado en ningún momento durante los largos mil años de la Edad Media, es en la Baja Edad Media cuando definitivamente se “destierra del campo de la teología” (Martínez, 2008, p. 72); y el mismo Balthasar (2001) sostiene que dicho destierro se da

en el momento en que se pasó de la teología “arrodillada” a la teología “sentada”. Con ello se introdujo en la teología la división La teología “científica” se vuelve extraña a la oración y, por consiguiente, desconoce el tono con que se debe hablar sobre lo santo. (p. 267)

Pero no siempre fue así, puesto que, tanto en el pensamiento griego, como en la teología cristiana más antigua, el *pulchrum* aparece inseparable de los trascendentales: lo uno, lo verdadero y lo bueno. Ahora bien, una de las novedades metodológicas que utiliza Balthasar en *Gloria*, y que debe ser comprendida

4. Gloria y Belleza son en la estética balthasariana equivalentes, pues tanto la una como la otra son expresiones de la revelación de Dios. Sin embargo, a la hora de dar prevalencia a una de ellas, se decanta por la belleza: nuestra palabra inicial es *belleza* (Balthasar, 1985). *Gloria* (*Herrlichkeit* en alemán original) es usada por él para expresar la belleza teológica (*gloria*) de la revelación misma (Balthasar, 1985).

en unión con el término estética, radica —según uno de sus más agudos estudiosos, Scola (1997)—, en que parte de una analogía entre los trascendentales del Ser y no del Ser mismo, por lo que su obra no es propiamente metafísica, sino, más bien, una meta-antropología, pues parte no del Ser mismo, sino del hombre como relación y diálogo. Pero, aunado a lo anterior, Balthasar (1986) entiende el Ser, primeramente, como bello, hermoso y maravilloso, por lo que el primer transcendental es necesariamente el *pulchrum*, solo después aparece el *bonum* y, finalmente, el *verum*. El mismo Scola (1997) se extraña de esta transposición de los trascendentales y se pregunta “por qué parte de la estética y con ello invierte el orden objetivo de los trascendentales, en circunstancias que el transcendental de lo bello ha sido el último en aparecer históricamente” (pp. 47-48). Este transcendental se va a corresponder con el punto de partida en el plano teológico que no es otro que el signo de *Gloria Dei*⁵, “que sitúa al ser humano ante el fenómeno de Cristo, resplandor del Dios glorioso y sublime, esplendor de su gloria que impacta y arrebatada” (Martínez, 2015, p. 16), y de este modo construir una nueva teología para el siglo XX bajo el signo de lo bello.

En consecuencia, según algunos estudiosos de la obra de Balthasar como Meis (2009), Castillo (2009) y Prades (2005), el *leitmotiv* que mueve la estética teológica balthasariana se centra en la encarnación del Verbo como *Gestalt* [figura] de la *Kénosis* [Revelación]. De hecho, la categoría de “figura” en Balthasar

5. La palabra *Kaboot* (gloria) permea tanto el Antiguo como el Nuevo Testamentos. Según Jacques Bonnet *et al.* (2005), la palabra *kabod* no tiene equivalente en griego: por eso se traduce por *doxa*, opinión, reputación, celebridad. En hebreo la palabra *kabod* significa “peso, riqueza” y por lo tanto el valor de una persona o de una ciudad. La gloria de alguien es su “peso”: lo que vale realmente y no su fama. A este respecto la única gloria que tiene peso para el hombre es su confianza en Dios. Así mismo Léon-Defour (1965) en “vocabulario bíblico”, coincide con esta conceptualización; pero agrega que la gloria irradia la influencia que tiene una persona. Designa el resplandor de la belleza; v.gr. se habla de la gloria del vestido de Aaron, la gloria del templo o de Jerusalén; así la gloria es, por excelencia, patrimonio del rey. De este modo y por analogía, la expresión “gloria de Yahveh” designa a Dios mismo, en cuanto se revela en su majestad, su poder, el resplandor de su majestad, el dinamismo de su ser o la luz misma. La gloria de Yahveh es pues, epifánica. Así mismo podríamos colocar múltiples ejemplos de la Gloria de Dios en el NT, sobre todo en el cuarto evangelio, pues en Juan el acto de fe por excelencia consiste en reconocer la gloria de Dios manifestada definitivamente en Jesús, el Cristo.

debe entenderse siempre en conjunto con la categoría de estética, que aparece ya en las primeras páginas de *Gloria*. Dice Balthasar:

Jesús forma ante el espectador una figura tal que solo puede ser 'leída' cuando lo que se manifiesta en ella, —¿diremos 'visto' o 'creído'?— como la emergencia de la profundidad divina personal (trinitaria) Jesucristo es la forma central de la revelación. (Balthasar, 1985, p. 143)

En definitiva, si bien no podemos desconocer que las tesis alrededor de una estética teológica en Hans Urs von Balthasar no han sido ajenas a férreas críticas provenientes no solo de fuera, es decir, de la llamada teología protestantes, sino también al interior de la propia teología católica, es ya *locus communis* que su teología estética o estética teología representa el primer intento sistemático de la modernidad, por devolverle la dimensión estética a la teología que desde finales de la Edad Media le había sido amputada, eliminando la “belleza de la revelación, de la fe, de la teología y de la realidad” (Balthasar, 1986, p. 146). Por ello, el teólogo de Basilea considera la *via pulchritudinis* como el primer trascendental que le va a permitir configurar una antropo-metafísica; más aún, destaca la importancia de la unidad de los trascendentales. Esta idea la resume bien Martínez (2018) cuando declara:

El teólogo suizo plantea la unidad inseparable de los trascendentales y subraya que el olvido de uno de ellos lleva al descuido de los otros. La verdad sin belleza pierde su esencia porque en la belleza debe resplandecer la verdad. Y la belleza sin verdad y sin bondad se convierte en espejismo y en propaganda. (p. 147)

Hans von Balthasar, a través de un doble estudio de *pulchritudinis*: por un lado analógico —“todo lo que existe tiene una analogía con Dios, es “huela” o “sombra” de Dios, pero Dios tiene los atributos del ser en grado pleno” (Martínez, 2008, p. 148)— y por otro genealógico, al realizar un estudio diacrónico donde muestra el paulatino abandono del llamado cuarto trascendental de la teología, que conlleva al empobrecimiento del discurso teológico cristiano,

puesto que la *via pulchritudinis* no es un tema secundario en la teología, sino que es una categoría esencial en la revelación —como lo es *unum, verum y bonum*—. Esto se evidencia v.gr. en los volúmenes 1, 2 y 3 de su obra *Gloria*. Para el estudio que aquí nos ocupa, hay que destacar el volumen 2, donde Balthasar tematiza el *pulchrum* en la Patrística y la Edad Media e incluye a Buenaventura de Bagnoregio, junto con Ireneo de Lyon, Agustín de Hipona y Anselmo de Canterbury.

El origen genético y singularidad de la estética bonaventuriana

Los editores de Quarachi afirman que no es posible entrar en el conocimiento de un autor sin estudiar las influencias que ha recibido y el espíritu de la época que le ha tocado vivir (*Opera Omnia* [X, 30]), pues cada autor es hijo de su propia época y recibe influencia de otros autores, lo que determina hasta cierto punto sus tesis e ideas. En efecto, este será nuestro punto de partida, puesto que, si consideramos los diferentes contextos y vicisitudes que determinaron y rodearon la vida de Buenaventura, podríamos abordar con mayor rigor los textos y encuadrar mejor el nicho que dio lugar a las tesis que aquí queremos abordar. Sin embargo, no se pretende realizar una cronología biográfica, sino más bien seleccionar, de manera intencionada, aspectos de su vida que sirvan de nicho para encuadrar en Buenaventura tanto su estética como su antropología y considerar los puntos de relación.

Delimitado el campo de acción, el alcance y las pretensiones de este capítulo, entremos en materia evocando las palabras del mismo Balthasar (1986) cuando afirma:

Entre los grandes escolásticos, Buenaventura es el que da mayor cabida en su teología al estudio de la belleza. Habla frecuentemente de ella, expresa con toda claridad su experiencia íntima y emplea unas estructuras conceptuales características nuevas. Bien puede ser presentado como punto privilegiado de convergencia de todas las corrientes ideológicas que en todas partes riegan y fecundan la