

LA DIMENSIÓN FILOSÓFICA DE LA POBREZA EN SAN BUENAVENTURA

MANUEL LÁZARO PULIDO

El franciscanismo siempre tiene un aire de actualidad permanente que provoca en los hombres de todos los tiempos un sentido ambivalente que oscila entre el sabor de la tradición y de las cuestiones esenciales a la vida de todo ser humano y la renovación de propuestas constantes. Este espíritu de renovación de lo que aparece como esencial a la cuestión de la existencia humana se extiende también a la de los representantes principales de lo que podemos denominar Escuela franciscana. Ella también provoca un sentimiento de solidez intelectual y espíritu renovador al desplegar su pensamiento desde su origen medieval en un carácter escolástico y, a la vez, innovador. Y en especial, san Buenaventura es clasificado como un teólogo-filósofo que representa de forma culminante el pensamiento dogmático de la Edad Media, es decir, el agustinismo; pero, a la vez, en cuanto que se profundiza en sus propuestas aflora no sólo una novedad respecto del agustinismo más clásico, sino que también provoca en el espectador, el lector y el pensador del siglo XXI una sensación de potencialidad renovadora del modo cómo interpretar las proposiciones medievales.

De esta forma se puede realizar una lectura de la metafísica bonaventuriana desde la ortodoxia metafísica escolástica, pero también sugiere lecturas metafísicas desde la crítica actual. Ambas lecturas son posibles, y resultaría ridículo obviar y desconocer estas posibles lecturas y propuestas de análisis de la filosofía de san Buenaventura¹. En este sentido se puede

¹ Lecturas ridículas, de ópticas miopes que muestran un dogmatismo metafísico que roza la incultura filosófica y la incapacidad de propuestas y análisis. Un caso lo podemos ver en la reseña del historiador-teólogo metido a filósofo, el profesor contratado adjunto Ángel Martínez Casado aparecida en *Salmanticensis*, 53 (2006) 589-590.

revitalizar tanto el análisis de la propuesta bonaventuriana entendiéndola en su tiempo, como las aportaciones perennes que realizó. Aquellas propuestas que hoy se pueden extraer desde una lectura actual. Quizás esto explica el atractivo que presenta al joven filósofo el conocimiento de san Buenaventura, alejados como están los estudiantes actuales de las disputas escolásticas de la Edad Media. Un ejemplo más de que de lo malo se puede extraer siempre algo positivo.

Desde esta óptica y teniendo presente las demandas del pensamiento actual quisiéramos adentrarnos en la metafísica de san Buenaventura y fijar nuestra atención en cómo es posible que una categoría, en principio, casi sociológica como es «la pobreza» pueda ser un eje vertebrador de su metafísica.

No se trata aquí de hacer un análisis de la pobreza franciscana, ni de la vivencia que san Francisco realiza de la «señora la santa pobreza» (*TestS* 5, *LM* IV, 7), la *domina Pauperate*², aunque tengamos que acudir a algunas

² Con estas palabras «*Sacrum commercium beati Francisci cum domina Pauperate*» se inicia el poema alegórico *Sacrum commercium* (Quaracchi, PP. Collegii S. Bonaventuræ-Ad Claras Aquas, 1929); *Sacrum commercium sancti Francisci cum domina Paupertate*, ed. S. Brufani, S. Maria degli Angeli, Ed. Porziuncola, 1990; «*Sacrum Commercium sancti Francisci cum Domina Paupertate (L'Alleanza di santo Francesco con Madonna Povertà)*», intr., trad. y not. por C. Paolazzi, en *Fonti Francescane: Nuova edizione*, Padova, Efr-Ed. Francescane, 2004, 1283-1314.. Cf. K. ESSER, «Untersuchungen zum «*Sacrum Commercium beati Francisci cum domina Pauperate*»», en I. DE VILLAPADIerna (ed.), *Miscellanea Melchor de Pobladora: Studia franciscana historica P. Melchiori a Pobladora dedicata, LX aetatis annum et XXV a suscepto regimine Instituti Historici OFMCapp agentis*, t. 1, Roma, Institutum Historicum OFMCapp, 1964, 1-33; P. SABATIER, «Kurze bemerkungen zur historischen Bedeutung des *Sacrum Commercium Beati Francisci cum Domina Paupertate*», en *Franziskanische Studien*, 13 (1926), 277-282; J. GRANADOS, «El ideal de pobreza en el *Sacrum Commercium* y en los escritos de S. Francisco. Comparación», en *Estudios Franciscanos*, 74 (1973), 25-60; E. GRAU, «Das *Sacrum commercium sancti Francisci cum domina paupertate*. Seine Bedeutung für die franziskanische Mystik», en K. RUH, *Abendländische Mystik im Mittelalter: Symposion Kloster Engelberg, 1984*, Stuttgart, Metzler, 1984, 269-284; J. P. QUINN, «Narrative Theology as a Hermeneutic for the further Understanding of the «*Sacrum Commercium Beati Francisci cum Domina Paupertate*»», en *Analecta Tertii Ordinis Regularis Sancti Francisci*, 21 (1989), 9-41; S. BRUFANI, «Il «*Sacrum Commercium*»: l'identità minoritica nel mito delle origini», en AA. VV., *Dalla «Sequela Christi» di Francesco d'Assisi all'Apologia della Povertà: Atti del XVIII Convegno Internazionale della S.I.S.F. e del C.I.S.F. (Assisi, 18-20 ottobre 1990)*, - Spoleto, Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, 1992, 205-222.; M. BIGARONI, «*Sacrum commercium Sancti Francisci cum domina Paupertate*. Nuova ed. critica», en *Archivum Franciscanum historicum*, 86 (1993), 99-103; A. MARINI I M. BARTOLI, *Il Sacrum Commercium del beato Francesco con madonna Povertà*, Vicenza-Verona, L.I.E.F., 2003; A. NICCACCI, «Riflessioni

ideas. Este tema ha sido ya bien estudiado por algunos autores como Raoul Manselli, entre otros³ quien también ha establecido una relación con el pensamiento del Doctor Seráfico⁴. Baste recordar, al menos, cómo la pobreza es un fenómeno que abarca varios elementos antropológicos y sociales. No se trata solo en el siglo XIII de un fenómeno religioso y teológico, sino que

bibliche sul «Sacrum commercium sancti Francisci cum Domina Paupertate»», en C. VAIANI (ed.), *Domini vestigia sequi. Miscellanea offerta a P. Giovanni M. Boccali*, Santa Maria degli Angeli-Assisi, Ed. Porziuncola, 2003, 99-129. Para las citas de fuentes biográficas de san Francisco seguiremos la edición de J. A. GUERRA (ed.), *Escritos & Biografías. Documentos de la época*, Madrid, BAC, 2000. En torno a la expresión «Dama Pobreza» y su significado, cf. T. SPIMPOLO, «Le conquiste di Madonna Povertà nel secolo XIII», en *Frate Francesco*, 2 (1925), 311-317; R. MANSELLI (ed.), *S. Francesco e Madonna Povertà*, Firenze, Libr. Ed. Fiorentina, 1954; P. HUGUET, *Dame sainte pauvreté*, Paris, Les Éd. Franciscaines, 1963; «Dame Pauvreté», en *Études franciscaines*, 17 (1967), 140-159; A. RAVASI (ed.), *Le nozze mistiche di san Francesco e Madonna Povertà*, Fossano, Ed. Esperienze, 1969. Tendremos en cuenta también la magnífica edición realizada en el Instituto Teológico de Murcia OFM: I. RODRIGUEZ y A. ORTEGA, *Los escritos de San Francisco de Asís*, Murcia, Instituto Teológico de Murcia-Ed. Espigas, 2003 (ed. revisada por J. ORTÍN).

³ Podemos ver varias obras, así el monográfico: AA.VV., *La povertà nel secolo XII e Francisco d'Assisi. Atti del II Convegno Internazionale della Società Internazionale di Studi Francescani (Assisi, 17-19 ottobre 1974)*, Assisi, Porziuncola, 1975, en el mismo especialmente el trabajo de, R. MANSELLI, «La povertà nella vita di Francesco», 255-282; y otras: AA. VV., «Dalla «Sequela Christi», o. c. Una bibliografía sobre Raoul Manselli en ID., *Scritti sul medioevo*, Roma, Bulzoni, 1994, 483-513; y E. PASZTOR (ed.), *Bibliografía di R. Manselli*, Spoleto, Centro italiano di studi sull'alto medioevo, 1994. Sobre este autor cf.: ID. (ed.), *Temi e immagini del Medio Evo. Alla memoria di Raoul Manselli da un gruppo di allievi*, Roma, Studium, 1996; D. QUAGLIONI, «Ricordo di Raoul Manselli», en *Pensiero politico*, 18 (1985), 275, 276. De otros autores podemos retener algunos trabajos como K. ESSER, «*Mysterium pauperatis*, Di Armuntssauffassung des hl. Franziskus von Assisi», en *Wissenschaft und Weisheit*, 14 (1951), 177-189; ID., «El misterio de la pobreza. Ideal de la pobreza según san Francisco», en *Cuadernos Franciscanos*, 2 (1969), 173-183; M. D. LAMBERT, *Franciscan Poverty: The Doctrine of the Absolute Poverty of Christ and the Apostles in the Franciscan Order, 1210-1323*, London, Church Historical Society Publications, 1961; LÁZARO IRIARTE DE ASPAURZ, «La «Altísima pobreza» franciscana», en *Estudios Franciscanos*, 68 (1967), 5-47; A. JACOVELLI, *La vida de San Francisco de Asís. El Esposo de Dama Pobreza*, Assisi, Casa Editrice Franciscana-Edizioni Porziuncola, 2000; X. EMMANUELLI y M. FEUILLET, *Célébration de la pauvreté. Regards sur François d'Assise*, Paris, Albin Michel, 2000.

⁴ Obra que tendremos en cuenta: R. MANSELLI, «La povertà franciscana e san Bonaventura», en *Doctor Seraphicus*, 24 (1977), 43-61. Cf. también S. DI MATTIA SPIRITO, «San Bonaventura e la povertà franciscana (L'«apologia pauperum»)», en F. DE A. CHAVERO (ed.), *Bonaventuriana. Miscellanea in onore di Jacques Guy Bougerol ofm*, vol. 2, Roma, Ed. Antonianum, 1988, 417-430.

es el resultado de varios factores a los que no se escapa el mismo vector económico y social. Sin duda, el hecho de que aparezcan los movimientos pauperísticos no escapa al cambio de modelo de sociedad que se está operando y que trastoca la geografía y las relaciones eclesiásticas, nos referimos al auge de la ciudad y el nacimiento de una vida urbana y burguesa frente al dominio territorial y feudal, y, también, al creciente protagonismo y extensión de la vida civil y el papel del laico junto al estado eclesiástico. Económicamente, la universalización de la vida civil lleva consigo la generalización de una economía privada, frente al patrimonio eclesiástico que es visto y entendido como consagrado y, en este sentido, con una finalidad de servicio público. Una mayor toma de conciencia de la privatización de los bienes lleva, a su vez, a una mayor vigilancia de la tarea administrativa a la que están consagrados los miembros de la Iglesia que son administradores de bienes públicos, es decir, de bienes comunes. La pobreza voluntaria afecta a la conciencia del modo de poseer que se desarrolla en los siglos XII y XIII⁵ y se convierte en signo privilegiado de perfección evangélica⁶, frente a la extensión de los bienes privados, sobre todo, para uso comercial. Dentro del movimiento pauperístico⁷ destaca, de todos es sabido, el franciscanismo, que hace bandera de la pobreza, una señal de identidad que atraviesa la vida de la Orden desde sus primeros textos⁸, comenzando por la

⁵ Sobre la concepción de la pobreza en la Edad Media señalamos algunas obras: M. H. VICAIRE, *L'imitation des Apôtres. Moines, chanoines et mendiants (IV-XIII siècles)*, Paris, Le Cerf, 1963; O. CAPITANI (ed.), *La concezione della povertà nel Medioevo: antologia di scritti*, Bologna, Pàtron, 1974; M. MOLLAT, *I poveri nel Medioevo*, intr. de O. Capitani, Roma-Bari, Laterza, 1982; AA. VV. *Poverty in the Middle Ages*, Paderborn, Werl/Westf, 1975; O. CAPITANI (ed.), *La concezione della povertà nel Medioevo*, Bologna, Pàtron, 1983; AA. VV., *La conversione alla povertà nell'Italia dei secoli XII-XIV. Atti dei convegni del Centro italiano di studi sul basso medioevo (Todi, 14-17 ottobre 1990)*, Spoleto, Centro italiano di studi sull'alto medioevo, 1991.

⁶ Cf. M. CONTI, «Fondamenti biblici della povertà nel ministero apostolico (Mt. 10, 9-10)», en *Antonianum*, 46 (1971), 393-426; O. DA SPINETOLI, «Povertà evangelica e francescana», en *Laurentianum*, 13 (1972), 103-114.

⁷ Cf. R. MANSELLI, «Evangelismo e povertà», en O. CAPITANI (ed.), «La concezione della povertà», o. c.; AA. VV., *Povertà e ricchezza nella spiritualità dei secoli XII e XIII. Convegni del Centro di Studi sulla Spiritualità Medievale 8 (Todi, 15-18 ottobre 1967)*, Todi, Centro di Studi sulla spiritualità medievale, 1969; D. FLOOD, «Poverty and the Gospel», en *Franciscan Studies*, 64 (2006), 1-15.

⁸ Cf. S. MAJARELLI, «Antologia di testi sulla povertà francescana», en *Quaderni di Spiritualità francescana*, 19 (1971), 158-183. Una reflexión general en J. DUPONT, A. GEORGE, S. LAGASSE, B. RIGAUX y PH. SEIDENSTICKER, *La povertà evangelica*, Brescia, Ed. Queriniana, 1973.

Regla⁹ y visualizándose en sus formas exteriores, no sólo las designaciones jerárquicas internas o la vestimenta, sino su propio nombre de Menores¹⁰, reflejo de su santo Fundador, san Francisco de Asís, conocido normalmente bajo el nombre del *Poverello*.

La apuesta valiente y moderna para su época de las órdenes mendicantes y en especial del franciscanismo, que reflejaba ortodoxamente¹¹ la respuesta evangélica a los nuevos tiempos –vivir una vida religiosa en medio del siglo urbano ofreciendo otro tipo de vida en sintonía con la Iglesia de Cristo¹²– no se realizará de forma sencilla, sino que originará más de un trauma dentro del devenir de la Orden, tanto en el seno mismo de los franciscanos, como en el contacto con los elementos socio-religiosos en los que se insertan, donde afloran miedos, recelos, frenos sociológicos e institucionales... en fin, lo propio de una sociedad en cambio ante sus signos.

El mismo san Buenaventura tendrá que hacer frente a este reto en virtud de su competencia teológica, de la vivencia franciscana que inunda su existencia y del cargo que la Orden le ha encomendado. El Doctor Seráfico, un

⁹ Cf. S. DA CAMPAGNOLA, «La povertà nelle «Regulæ» di Francesco d'Assisi», en AA.VV., «La povertà nel secolo XII», o. c., 217-253.

¹⁰ Cf. E. ISELOCH, «Carisma e institucionalidad en la vida de la Iglesia. Ejemplificados en san Francisco de Asís y el movimiento de pobreza de su tiempo», en *Archivo Ibero-Americano*, 39 (1979), 3-22.

¹¹ Cf. V. DA BUSSUM, «Il movimento di povertà di s. Francesco e quello di Pietro Valdo», en *L'Italia francescana*, 34 (1959), 225-233, 299-307; R. MANSELLI, «San Francesco e l'eresia», en *Annali della Facoltà di Lettere e filosofia dell'Università degli Studi di Siena*, 5 (1984), 51-70; MANTEUFFEL, *Nascita dell'eresia. Gli adepti della povertà volontaria nel Medioevo*, Firenze, Sansoni Ed., 1986; L. PAOLINI, *Esiti ereticali della conversione alla povertà*, en AA. VV., «La conversione», o. c., 127-186.

¹² Este tema ha sido trabajo por el historiador J. LE GOFF, señalamos dos trabajos, «Ordres mendiants et urbanisation dans la France médiévale», en *Annales E.S.C.*, 25 (1970), 924-46; ID., «Le dossier des mendiants, en 1274 – Année charnière. Mutations et continuités. Lyon-Paris, 30 septembre-5 octobre 1974, Paris, Ed du C.N.R.S., 1977, 211-222. Otros estudios, cf. M. DE FONTELLE, «Villes médiévales et ordres mendiants», en *Revue historique de Droit français et étranger*, 48 (1970), 390-407; C. RIBACOURT, «Les mendiants du midi d'après la cartographie de l'«enquête»», en *Les mendiants en pays d'oc au XIIIe siècle*, Toulouse, Éd. Edouard Privat, 1973, 25-33; L. PELLEGRINI, «Espressioni di minoritismo nella realtà urbana del secolo XIII», en *Le Venezie Francescane*, 2 (1985), 65-77; A. VAUCHEZ, «Les Ordres mendiants et la reconquête religieuse de la société urbaine», en J. M. MAYEUR, CH. PIÉTRI, L. PIÉTRI, A. VAUCHEZ y M. VENARD, *Histoire du christianisme des origines à nos jours. Apogée de la Papauté et expansion de la chrétienté (1054-1274)*, vol. 5, Paris, Desclée, 1993, 767-793. Sobre la Orden de Predicadores J. SALVADOR Y CONDE, «Mundo urbano y dominicos en la Castilla medieval», en *Archivo Dominicano*, 18 (1997), 255-273.

«verdadero hijo de san Francisco»¹³, en todos sus aspectos, es un valedor, en la utilización de muchos de sus conceptos y en la propia elaboración de su pensamiento filosófico-teológico, de la tesis de que no parece del todo justificada, al menos con el paso del tiempo, o que no hace justicia la afirmación de los espirituales de que París había matado Asís («*Parisius Parisius, quare destruis Ordinem sancti Francisci*»¹⁴). Más bien, podía insinuarse que París era una oportunidad para proporcionar la mejor forma de enriquecer la experiencia de Asís. Y si una de las características principales de la Orden de Frailes Menores era su minoridad y expresión de la misma era la pobreza ¿no debía esta circunstancia influir en el modo de pensar y de hacer filosofía y teología en los maestros franciscanos, sobre todo, en autores tan comprometidos institucional y espiritualmente con la misma como el Doctor Seráfico? La relación de la pobreza con la reflexión práctica podría pensarse de forma casi instantánea, piénsese en la moral, las virtudes religiosas o, metidos en el contexto histórico, en la defensa que se ha de realizar de estas nuevas órdenes a nivel eclesial y universitario, en especial, el alegato de la vida en pobreza evangélica como virtud eclesial¹⁵. Pero esta correspondencia, ¿se podría extender al quehacer especulativo en la obra bonaventuriana? Es decir, la «pobreza», ¿es el catalizador de una forma de vida evangélica únicamente, o también es una categoría que se hace presente en la reflexión metafísica de san Buenaventura?

¹³ J.-G. BOUGEROL, *Introduction to the Works of Bonaventure*. Paterson (N.J.), St Anthony Guild Press, 1964, 8-9. Cf. B. Mc. GINN, «The influence of St. Francis on the Theology of the high Middle Ages: The testimony of St. Bonaventure», en F. de A. CHAVERO (ed.), «Bonaventuriana», o. c., 97-117; L. IRIARTE, «La imagen de san Francisco tal como nos la delinea san Buenaventura», en *Naturaleza y Gracia*, 21 (1974), 183-220.

¹⁴ *Chronica XXIV Generalium Ordinis Fratrum Minorum (1209- 1374), cum pluribus Appendicibus, inter quas excellit hucusque ineditus «Liber de Laudibus S. Francisci» fr. Bernardi de Bessa*, t. III, Grottaferrata, Quaracchi, 1897, 86.

¹⁵ Tras la redacción y proclamación del documento conciliar *Lumen Gentium* se realizó un cambio de reflexión en cuanto a la pobreza, pasando de ser una meditación de la ascética a realizarse un discurso teológico desde la antropología teológica, la cristología y la eclesiológia. No obstante, la constitución dogmática del Vaticano II vino animada por el desarrollo de reflexiones desde la teología fundamental, a cargo de importantes teólogos como J. B. Metz, F. Wulf, K. Rahner o Y. Congar entre otros. Los textos los cita en la primera nota a pie de página el profesor H. SCHALÜCK en «Armut und Heil. Die theologische Implikationen des Armutsgedankens bei Bonaventura», en COMMISSIONIS INTERNATIONALIS BONAVENTURIANA (ed.), *San Bonaventura 1274-1974*, vol. IV [= *S. Bonaventura* + nº del vol.], Grottaferrata, Ed. Collegii S. Bonaventurae ad Claras Aquas, 1974, 673.

1. La pobreza como actitud filosófica

Para responder a esta pregunta quizás podemos utilizar como pórtico entre el mundo espiritual y metafísico el texto del *Itinerarium mentis in Deum*, que es, sin duda, un texto en el que se muestra la conjunción entre espiritualidad, mística, metafísica, transpirando franciscanismo por todos sus costados. Es una obra en la que se puede observar una metafísica «nueva», no en el sentido aristotélico –la «nueva filosofía» del siglo XIII–, sino en cuanto que opera una transformación en la especulación platónico-agustinista, dominante en la época medieval. Este opúsculo, escrito en la madurez de su pensamiento, refleja toda la potencia del pensamiento bonaventuriano en relación a sus fuentes filosófico-teológicas (agustinianas y dionisianas), sus inquietudes espirituales (franciscanas) y sus temáticas (filosóficas, teológicas y espirituales). No se trata de realizar un itinerario cargado de curiosidad filosófica o especulativa, sino de recorrer un camino interno, antropológico, espiritual y, por lo tanto, de buscar la sabiduría. El objetivo de la obra es la sabiduría cristiana desde el espíritu franciscano; el autor es un franciscano de gran profundidad teológica y el resultado es una obra que busca el camino espiritual del hombre para alcanzar la sabiduría divina desde esquemas filosófico-teológicos muy claros.

La relación entre filosofía y espiritualidad se hace muy patente: la espiritualidad seráfica está enraizada en el hombre que busca comunicarse con Dios y es que para san Buenaventura el deseo humano se colma espiritual y especulativamente, por cuanto de ambas formas el alma humana puede entrar en contacto con el fundamento de su realidad: «los deseos se inflaman en nosotros de dos modos: por el clamor de la oración, que exhala en alaridos los gemidos del corazón, y por el resplandor de la especulación, por la que el alma directísima e intensamente se convierte a los rayos de luz»¹⁶. Este camino extático lo puede explicar desde los esquemas filosóficos platónicos de los que dispone, y todo ello desde un espíritu franciscano profundo. El *Itinerarium mentis in Deum* muestra el camino, el peregrinaje espiritual que es la *speculatio pauperis in deserto*¹⁷. La especulación del pobre que busca a Dios, compartiendo la experiencia del Pueblo de Israel

¹⁶ *Itin.*, prol., 3. Para la traducción en castellano cuando de puede se utiliza la edición de la BAC: *Obras de San Buenaventura. Edición bilingüe*, 6 vols., Madrid, 1945-1972 (teniendo en cuenta la 2ª ed.).

¹⁷ Cf. L. PRUNIÈRES, «Itinéraire de l'esprit en Dieu. II: Spéculation du Pauvre dans le désert», en *Études franciscaines*, 22 (1972), 39-68.

expuesta en el Éxodo, circunstancia que se revela significativa, pues el peregrinaje veterotestamentario finaliza en una experiencia de gozo salutar, de gracia, que tras reconocer que Dios «es el que es»¹⁸, muestra al alma su bondad¹⁹, ambos querubines ratificando la alianza, la gracia, custodiando el lugar donde Dios se encuentra con su Pueblo: «Allí me encontraré contigo»²⁰. El caminante llega a la Tierra prometida tras una marcha, a la vez penosa, con paso incierto y con el hallazgo de certezas y evidencias sobre el fundamento de Dios. Ser y Bien son los querubines que guardan el propiciatorio que es Cristo. El hombre está impelido a celebrar el tránsito, la pascua, es decir, a trascender el mundo sensible y adentrarse en el misterio divino²¹. Pero para ello es necesario que el hombre que especula entienda que está en *statum viae*²². El ser humano está por completar, sólo siendo pobre en el desierto puede gustar del maná de Dios, que no es otro que superar las operaciones intelectuales y trasladar todo su afecto (*apex affectus*) a Dios²³. La experiencia mística y secretísima, que se recibe más que se conoce, se transforma en mística sabiduría²⁴ y así en vivencia de lo más profundo de la realidad en la «esencia sobre toda esencia», como bellamente dijera el propio Pseudo-Dionisio en la *Theología Mística*²⁵.

La entrada a la raíz de la realidad sólo es posible desde un estado de *homo viator*, un hombre que está en camino de conocimiento y de plenitud, muy alejado del hombre que dependiente sólo de categorías racionales e intelectuales pretende conocer la verdad y su fundamento. Sólo desde el reconocimiento de la pobreza de nuestra condición antropológica podemos trascender los límites reales de la racionalidad. La pobreza es una categoría que muestra con crudeza nuestra condición. Ser pobres en este sentido es esencial para poder penetrar la radicalidad de la realidad. Así, la categoría de «pobreza» es esencial para entender el porqué de los celos de san Buenaventura a la metafísica aristotélica.

¹⁸ Ex 3,14; *Itin*, V.

¹⁹ Ex 25,19; *Itin*, VI.

²⁰ Ex, 25,22

²¹ Sobre la importancia teológica del «tránsito» en los escritos bonaventurianos, cf. W. HÜLSBUSCH, «Die Theologie des Transitus bei Bonaventura», en *S. Bonaventura IV*, 533-565; A. MÉNARD, «Spiritualité du transitus», en *ib.*, 607-635.

²² *Itin*, VII, 2.

²³ *Ib.*, VII, 4.

²⁴ *L. c.*

²⁵ *Ib.*, VII, 5. PSEUDO-DIONISIO, *Mystica Theologia*, I, 1. San Buenaventura sigue la traducción de Escoto Eriúgena.

La filosofía del Estagirita supone justo una concepción contraria a la condición del verdadero buscador, del especulador que es siempre un pobre que transita por el desierto. La filosofía paripatética, sin embargo, ni reconoce la limitación antropológica, ni por consiguiente la actitud necesaria para trascender la verdad, ni, de ahí, la adecuada actitud filosófica expresiva. Ser aristotélico supone afirmar el predominio del entendimiento sobre la voluntad y de la razón frente a la intuición, lo que nos lleva creer que la inteligencia por sí misma es la única facultad realmente capaz de penetrar la profundidad de la verdad metafísica y que puede llevarlo a cabo con total éxito; que, por lo tanto, no necesita de ninguna verdad, ni facultad, ni iluminación exterior para llevar a cabo tal tarea, pues la razón tiene la capacidad natural para llegar a la verdad sin precisar de la iluminación; y, por último, que el lenguaje efectivo es el dialéctico y el lógico como instrumentos realmente necesarios. De este modo, es capaz de realizar una metafísica efectiva y desveladora de las realidades metafísicas desde la adopción de una teología positiva. Como señala J.-G. Bougerol, san Buenaventura considera que Aristóteles puede ser un maestro de lógica y un naturalista, pero «le niega toda autoridad para rendir cuentas del hecho cristiano en el que la armonía trascendente resuelve las disonancias necesarias entre los planos de lo creado y de lo divino»²⁶. En fin, que si la dialéctica y la lógica pertenecen a la formación filosófica como parte del *trivium* hay que concederles la importancia que tienen, sin embargo, de ahí, no se deriva que constituyan la parte fundamental del conocimiento humano, ya que están al servicio del todo que la teología sí es capaz de determinar. Y ella implica una posición transitoria del hombre en camino según san Buenaventura: «La teología debe, pues, explicar al hombre tal y como es hoy, venido de Dios en un proyecto determinado de amor y retornando a Dios en un itinerario donde es imposible de hacer una diferenciación entre lo que es propiamente natural en el hombre y lo que es el resultado de un complejo diálogo entre Dios y el hombre»²⁷.

La actitud filosófica del buscador de la sabiduría desde la pobreza abre el espíritu al deseo, completa la inteligencia y el entendimiento a la voluntad. Quien se ve pobre y se hace pobre, deja espacio al deseo y la voluntad del alma. La actitud del pobre es la de quien entiende que la voluntad es la que mueve el hombre a completar su entendimiento. Efectivamente, no se puede entrar al templo, utilizando el símil bíblico utilizado por el propio Seráfico,

²⁶ J.-G. BOUGEROL, *Introduction à Saint Bonaventure*, Paris, J. Vrin, 1988, 53.

²⁷ *Ib.*, 52.

si no es por el atrio, que simboliza la filosofía; pero el fin de entrar en el templo no es la mera visita. No se entra al mismo por el mero hecho de pasar el atrio, ni examinarlo, por muy hermoso que sea, sino para adentrarse y contemplar el arca de la alianza. Si no fuera así, podríamos limitar nuestra visita descubriendo como turistas el atrio, pero esa actitud no sería propia de la edad medieval y llevaría, además, implícita la actitud que podemos hoy ver con demasiada frecuencia de negar la condición religiosa a lo que es un edificio construido para tal fin y en el que sólo en el cual tiene cabida cualquier interpretación que tanga la vocación de ser completa y adecuada. El templo sería un museo, o lo que es lo mismo, el fin de la especulación quedaría reducido a una especie de especulación nacida y vertida para la curiosidad.

El pobre que especula en el desierto es y representa la actitud de aquel que siente que su alma está en búsqueda incesante, pues sabe de la pobreza de su espíritu. El pobre que camina incesantemente por el desierto hasta alcanzar la plenitud de la tierra prometida es la versión más teológico-franciscana de la tradición más filosófica del socratismo. El alma que busca la sabiduría desde el convencimiento de que es alguien que reconoce su ignorancia: «solo sé que no sé nada». Una temática de feliz encuentro con el cristianismo y que se ha dado a conocer como socratismo cristiano²⁸ y que posee en san Buenaventura uno de sus máximos y más eminentes valedores y representantes; un autor que no se limita a repetir la fórmula, sino que la profundiza y supera quizás iluminada de forma definitiva en la apelación pauperística del encabezado del *Itinerarium mentis in Deum*²⁹. La luz que ilumina esta conexión la tenemos en un texto anterior en el que san Buenaventura hace frente a ciertas imputaciones vertidas por algunos maestros seculares contra las órdenes mendicantes, donde aquellos, encabezados por Guillermo de Saint-Amour, acusan a estos de ir en contra del Evangelio, sobre todo, en lo referente a la pobreza³⁰. La defensa de los vo-

²⁸ É. Gilson, *L'esprit de la philosophie médiévale*, Paris, J. Vrin, 1989, 219. Al socratismo cristiano le dedica el capítulo: «La connaissance de soi-même et le socratisme chrétien», 214-233.

²⁹ Cf. mis estudios «El socratismo cristiano en san Buenaventura», en *Naturaleza y Gracia*, 53 (2006) 647-672; ««(Alma) Ámate a ti misma», más allá del impulso socrático. Apuntes sobre el voluntarismo bonaventuriano», en *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 24 (2007), en prensa.

³⁰ Cf. M. M. DUFEL, *Guillaume de Saint-Amour et la polémique universitaire parisienne (1250-1259)*, Paris, Picart, 1972. Respecto al problema propio en san Buenaventura cf. D. L. DOUIE, «St. Bonaventure's part in the conflict between seculars and mendicants at Paris», en *S. Bonaventura II*, 585-612; C. SCHMITT, «San Bonaventura in difesa dei Mendicanti all'Università di Parigi», en *Incontri Bonaventuriani*, 10 (1974), 99-119.

tos religiosos, en especial de la pobreza, le llevará a afirmar que renunciar a los bienes del mundo de forma voluntaria no es sólo un acto propio del cristiano, sino que lleva a la superabundancia³¹.

En este contexto, volviendo a nuestro tema, el maestro franciscano afirma haciendo referencia a la humildad que es el punto de apoyo de las virtudes, fundamento de la sabiduría y el conocimiento de sí mismo:

«Y como sea que todo lo que ha sido hecho de un solo principio dimana y fue producido de la nada, el verdadero sabio será quien verdaderamente reconozca su nada y la de los demás y la sublimidad del primer principio. Por donde San Agustín exclama en el libro II de los *Soliloquios*: «Conócete a ti, conóceme a mí». Pero nadie llega a un perfecto conocimiento de Dios sino por una verdadera y recta noticia de sí; ni se conoce rectamente quien no advierte su propia nada; porque *si alguno piensa ser algo, se engaña, pues no es nada...*; mas conocer la propia nada es humillarse; luego la humildad es la puerta de la sabiduría»³².

El texto muestra claramente la vinculación entre la carencia antropológica y el conocimiento de sí mismo, revelándose la perfección de la humildad como la actitud interior precisa para un ejercicio adecuado del autoconocimiento filosófico, que encarna en la tradición helena el filósofo ateniense Sócrates y que es adaptado para el cristianismo por el pensamiento interior (cuya condición de conversión es precisamente la humildad) de san Agustín³³. Efectivamente, la humildad en íntima relación con la austeridad y la pobreza representan la negación práctica de negarse a sí mismo³⁴, con-

³¹ «*Abrenuntiare omnibus tam in privato quam in communi est christianae perfectionis, non solum sufficientis, sed etiam superabundantis*». *Perf. evang.*, II, concl. resp.. Cf. la interpretación y fundamentación desde la Sagrada Escritura en *III Sent*, d. 40, q. 1-2.

³² *Perf. evang.*, I, concl., resp. Se cita el texto bíblico: Gal 6,3. La virtud de la humildad en estos términos aparece de forma paralela en el *Sermo V de S.P.N. Francisco*, y en *Sermones de Diversis*, sermo 59 como pone d emanifesto I. BRADY, «St. Bonaventure's Sermons on St. Francis», en *Franziskanischen Studien*, 58 (1978), 129-141.

³³ La humildad está en la raíz de la conversión interior agustiniana y es condición para la transformación interior y en ello de la sabiduría. Cf. R. HOLTE, *Béatitude et Sagesse. Saint Augustin et le problème de la fin de l'homme dans la philosophie ancienne*, Paris, Études Augustiniennes, 1960, 303-327.

³⁴ *Coment. in Ev. Lucae*, IX, nn. 37-38.

firmando, al menos en parte como una de sus principales fuentes, la opinión de F. de Asís Chavero respecto de la motivación de la pobreza bonaventuriana de que «el transfondo último del pensamiento de san Buenaventura es... la teoría agustiniana de la humildad»³⁵.

Unas líneas más tarde, tras relacionar con san Bernardo la temática de la que está hablando, y ejecutando una síntesis admirable de pensamiento intelectual agustiniano con la dosis afectiva del cisterciense, realiza, inmediatamente, una referencia, desde los *Grados de la humildad* del monje del Cister, a la escala de Jacob. Desvela así una clave de interpretación del camino del pobre por el desierto de la especulación como el trayecto del humilde en la perfección de su alma por la vía, por la escala de Jacob. Es un itinerario de desvelamiento de la verdad, como ya apuntara san Bernardo y que san Buenaventura trae a la memoria: «¿«Qué otra cosa nos sugiere sino que en la cima de la humildad se encuentra la comprensión de la verdad?» Y más abajo: «Buen camino es la humildad, por el que se halla la verdad, se adquiere la caridad y se participan los frutos de la sabiduría»»³⁶. El conocimiento de sí mismo implica el abandono a la propia miseria humana, pues el primer grado de la humildad radica en conocerse a sí mismo, es decir su propia miseria, confesaba san Bernardo³⁷. Un conocimiento de sí mismo que descansa en la esfera del amor, y que «es el lenguaje que el Esposo mantiene con su Esposa en el *Cantar de los cantares*, cuando le dice: «Si no lo conoces, o mi bella entre todas las mujeres, salid e id, etc (Cant. I, 7)»»³⁸. Es decir, volviendo al lenguaje del *Itinerarium*, los querubines que guardan el propiciatorio del arca de la Alianza, el lugar de encuentro con Dios, la verdadera sabiduría, o sea, la verdad (del ser) y la caridad, se inician en la ascensión de la humildad, o lo que es lo mismo de la condición original del hombre creado «de la nada». No resulta ajena ni extraña la referencia de san Bernardo, no sólo por la influencia mística y espiritual que rezuman sus escritos, sino por el mismo sentir de la orden del Cister, que atraída por el impulso reformista se entienden ellos mismos como «los pobres de Cristo». Una pobreza expresa en los textos y en el propio arte. «En los monasterios,

³⁵ F. DE A. CHAVERO, «El sermón «Iste pauper clamavit» y la teología de san Buenaventura», en *Il Santo*, 39 (1999), 145.

³⁶ L. c. Cf. S. BERNARDO, *De gradibus humilitatis*, I, 1-2.

³⁷ *Ib.*, IV, 13-15.

³⁸ S. BERNARDO, *Sermo XL*, 3. El texto citado en la Biblia de Jerusalén es Ct 1,8. Es uno de los textos que más utilizó, 241 veces según G. DÍAZ RAMOS, «Introducción General a la doctrina de San Bernardo», en *Obras completas de San Bernardo*, Madrid, B.A.C., 1953, 56.

nos recuerda el abad de Claraval, que no haya nada de pintura, ni de escultura y se promueva la sencillez en las construcciones, de forma que se elimine todo lo superfluo, pues los cistercienses son los nuevos soldados de Cristo, pobres con Cristo pobre»³⁹.

San Buenaventura introduce en la especulación filosófico-teológica una temática aplicable a todo hombre (a todo cristiano) y que supone el abandono de las cosas creadas en virtud de una búsqueda escarpada hacia la plenitud elevada de Dios⁴⁰. Una ascensión del hombre hacia Dios que siendo la propia de todo ser humano tiene especial significación en el filósofo y en el teólogo. De este modo, como señala G. Tavad, *Incipit especulatio pauperis in deserto*, «no es sólo el punto de partida del *Itinerarium*, es también la esfera desde donde la teología comienza»⁴¹.

2. La pobreza como categoría metafísica

Existe una imagen que sirve de preludio a la reflexión que proponemos y más aún, pensamos, sintetiza todo lo que aquí se quiere decir, tanto en su contenido como en su forma. Hemos de situarnos fuera de los textos teológicos o místicos, pero no es una obra exenta de esas características. Nos referimos a la *Leyenda Mayor* que si bien responde al encargo que recibe san Buenaventura de parte del Capítulo de Narbona (1260) de escribir una biografía del santo Fundador⁴², no es menos cierto que, como significa el

³⁹ S. BERNARDO, *Apologia ad Guilelmum*, XII, 28. Cf. J.-F. LEROUX-DHUYS, *Las Abadías Cistercienses*, Köln, Könnemann, 1999.

⁴⁰ «*Licet non omnes teneantur relinquere omnis quantum ad effectum, nisi perfecti, qui voto paupertatis sunt astrici tamen omnes tenentur omnia relinquere quantum ad affectum, ne, eorum amore superati, cor suum circa defluentes divitias apponant et perverso ordine creaturam super Deum diligent*». 4 Pent, serm. 1.

⁴¹ G. TAVARD, *Transiency and Permanence. The nature of Theology according to Saint Bonaventure*, New York, Saint Bonaventure, 1954, 195.

⁴² Encargo que narra el propio Doctor en el prólogo de la *Leyenda Mayor*. Cf. M. BIHL, «Statuta Generalia Ordinis edita in Capitulis generalibus celebratis Narbonæ an. 1260, Assisii an. 1279 atque Parisiis an. 1292. Editio critica et synoptica. Index specialis», en *Archivum Franciscanum historicum*, 34 (1941), 13-94, 284-358. Sobre el valor e intención biográficos en el escrito bonaventuriano, un estudio acabado en E. PASZTOR, «San Bonaventura: biografo de san Francesco?. Contributo alla «questione francescana»», en *Doctor Seraphicus*, 27 (1980), 83-107, en el mismo expone cómo «La configurazione del modello di riferimento, l'immagine agiografica di Francesco d'Assisi, si riproponeva come urgenza indotta dalla specificità del momento. Ma doveva configurarsi come modello altamente significativo cogentemente unificante, capace inoltre di collocarsi al di là e al di sopra

P. Bougerol⁴³, es un escrito en el que hay que tener ciertas observaciones de valor literario e histórico, a saber, que el Doctor Seráfico estaba condicionado por su formación intelectual que pone al servicio de explicar, más que detallar fotográficamente, la vida de san Francisco; que está, también, condicionado por las preocupaciones que en París ha vivido respecto de la perfección evangélica en la lucha con los maestros parisinos seculares y que se muestra «en el discurso de la pobreza de san Francisco»⁴⁴; que la biografía tiene una preocupación pedagógica; que teniendo en cuenta lo dicho utiliza una tipología respecto de san Francisco; y, en último lugar, siguiendo al estudioso francés, utiliza un procedimiento dependiendo de los números. En este texto biográfico de especiales características no es insensato pensar el que se puede considerar casi como un tratado teológico, como demuestran la utilización de sus fuentes y los esquemas presentados, y del que nace una visión teológica de san Francisco⁴⁵. Siendo esto así no es descabellado utilizarlo ahora, con la ventaja de la forma literaria, lo que mirado con los ojos actuales y después haremos referencia a ello, se vuelve a su favor.

Teniendo en cuenta lo dicho, la imagen que citamos a continuación hemos de situarla en el inicio de la conversión de Francisco. Entra en escena el *Poverello* de forma evidente para todos y se retira el hombre del mundo, del siglo⁴⁶ que ya había empezado a abandonar⁴⁷:

dei motivi polemici, in una visione teologica e teleologica della storia que potesse costituire nello steso tempo una inoppugnabile risposta ai «detratori» e una suggestiva proposta di autoidentificazione a tutti coloro che avevanno fatto la scelta minoritica».

⁴³ J.-G. BOUGEROL, «Introduction à...», *o. c.*, 268-272.

⁴⁴ *Ib.*, 269.

⁴⁵ F. URIBE, «El Francisco de Buenaventura. Observaciones después de leer la *Leyenda Mayor*», en *Carthaginensia*, 21 (2005), 110. El artículo es la conclusión del libro *Id.*, *Il Francesco di Bonaventura. Tettura della Leggenda Maggiore*, Santa Maria degli Angeli, Ed. Porziuncola, 2003. Cf. J.-G. BOUGEROL, *Francesco e Bonaventura. La Legenda Major: Settimana di studio e di spiritualità francescana*, Vicenza, Ed. L.I.E.F., 1984.

⁴⁶ *Test.*, 4. K. ESSER, *Die Opuscula des Hl. Franziskus von Assisi; Neue textkritische Edition. Zweite, erweiterte und verbesserte Auflage besorgt von Engelbert Grau*, Grottaferrata, Ed. Collegii S. Bonaventuræ ad Claras Aquas, 1976 (21989), 438; G. G. MEERSSEMANN, *Dossier de l'Ordre de la Pénitence su XIII^e siècle*, Fribourg, Spicelgium Frigurguense, 1961, 2. Cf. G. CREMASCOLI, *Exire de saeculo. Esame di alcuni testi della spiritualità benedettina e francescana (secc. XIII-XIV)*, Toma. Ed. Rari Nates, 1982, en especial 53-120.

⁴⁷ Sobre la primera etapa de la vida franciscana en la LM, cf. A. G. MATANIC, «La giovinezza di san Francesco nella presentazione di san Bonaventura (*Legenda maior*, cap. I)», en *Frate Francesco*, 49 (1982), 72-80.

«Intentaba después el padre según la carne llevar al hijo de la gracia –desposeído ya del dinero– ante la presencia del obispo de la ciudad, para que en sus manos renunciara a los derechos de la herencia paterna y le devolviera todo lo que tenía. Se manifestó muy dispuesto a ello el verdadero enamorado de la pobreza, y, llegando a la presencia del obispo, no se detiene ni vacila por nada, no espera órdenes ni profiere palabra alguna, sino que inmediatamente se despoja de todos sus vestidos y se los devuelve al padre. Se descubrió entonces cómo el varón de Dios, debajo de los delicados vestidos, llevaba un cilicio ceñido a la carne. Además, ebrio de un maravilloso fervor de espíritu, se quita hasta los calzones y se presenta ante todos totalmente desnudo, diciendo al mismo tiempo a su padre: Hasta el presente te he llamado padre en la tierra, pero de aquí en adelante puedo decir con absoluta confianza: «Padre nuestro, que estás en los cielos, en quien he depositado todo mi tesoro y toda la seguridad de mi esperanza»... En seguida le presentaron un manto corto, pobre y vil, perteneciente a un labriego que estaba al servicio del obispo. Francisco lo aceptó muy agradecido, y con una tiza que encontró allí lo marcó con su propia mano en forma de cruz, haciendo del mismo el abrigo de un hombre crucificado y de un pobre semidesnudo. Así, quedó desnudo el siervo del Rey altísimo para poder seguir al Señor desnudo en la cruz, a quien tanto amaba. Del mismo modo se armó con la cruz, para confiar su alma al leño de la salvación y lograr salvarse del naufragio del mundo»⁴⁸.

Francisco aparece como «el Pobrecillo», en una sucesión de presentación que anuncia la primera frase. Se trata, desde el punto de vista espiritual, de pasar, de realizar un «tránsito», de la vida según la carne a la vida según la gracia. En verdad, nos encontramos ante un episodio que resume el itinerario espiritual que san Francisco habrá de realizar en su vida. Un recorrido que nace en la afirmación de la pobreza («enamorado de la pobreza»), se expresa en la humildad («llevaba cilicios») y se visualiza en la desnudez («se presenta ante todos totalmente desnudo»). Esta gradación que nace del campo semántico y significativo de la pobreza culmina en la revelación de la verdad: el camino del Santo por el camino de la cruz y la similitud con

⁴⁸ LM, II, 4.

Cristo, pobre y crucificado. San Francisco expresa en su vida el itinerario de desvelamiento de la realidad como un sendero hacia la trascendencia. Su figura es icono y símbolo de la presencia de Dios, trascendiendo en sí la cosificación ontológica y mostrando el ser real. De ahí, que el obispo observara la verdadera intención evangélica del Santo y que se expresa unas líneas después cuando tras la contemplación del misterio («se retira a lo escondido de la soledad para escuchar solo y en silencio la voz misteriosa del cielo»⁴⁹) nace la expresión de la verdad («Yo soy el pregonero del gran Rey»⁵⁰). Este es el itinerario del filósofo y de la interioridad y subjetividad humanas y, desde ahí, la apertura a la intimidad de la realidad.

San Francisco en las leyendas bonaventurianas, en especial en la *Leyenda Mayor*, es representado en una imagen teológica que nace en los adjetivos que le son dados⁵¹ y que, siguiendo a E. H. Cousins, es el resultado de una visión teológica a través de su propia mirada de Dios como difusiva bondad que se refleja en la creación y que se recoge en el seguimiento a Cristo pobre, humilde en su pasión y muerte⁵², la imagen que se aprecia en el texto y que nos sirve de pórtico a este punto de la reflexión. Una sucesión de retratos teológicos que entran en conexión con el opúsculo del *Itinerarium* y que no ha de extrañarnos, pues las similitudes entre el *Itinerarium* y la *Leyenda Mayor* probablemente responden no sólo a una mentalidad común, sino también a exigencias de proximidad en su concepción, ya que posiblemente la redacción de la segunda fue ideada cuando el Seráfico tenía en mente redactar la primera en 1259⁵³.

Recapitulando, nos encontramos con que la iconografía conceptual de Francisco de Asís reflejada por el Doctor Seráfico muestra una suce-

⁴⁹ *Ib.*, II, 5.

⁵⁰ *L. c.*

⁵¹ Apelativos como *hierarchicus, humilis, sanctus, mitis, devotus...* puestos en evidencia en J. F. GODET, *Sancti Bonaventurae Legendae maior et minor sancti Francisci: Concordance, Index, Listes de fréquence, Tables comparatives*, Louvain, CETEDOC-Université Catholique de Louvain, 1975, y estudiados por F. URIBE, «El Francisco», *o. c.*, 111-115.

⁵² «In Francis and the Franciscan tradition, the principle of emptiness dominates in the imitation of Christ in his poverty, humility, passion and death; while fulness dominates in Franciscan joy in the expression of God in creatures». E. H. COUSINS, «The image of St. Francis in bonaventure's *Legenda maior*», en F. de A. CHAVERO (ed.), «Bonaventuriana», *o. c.*, 312.

⁵³ Cf. L. PELLEGRINI, «Introduzione», en *Opuscoli Francescani / I / Bonaventura da Bagnoregio*, trad. por A. Boni, S. Cerrini, y R. Paciocc, intr. por L. Pellegrini, índices por J.-G. Bougerol, Roma, Città Nuova Editrice, 1993, 41-43.

sión del recorrido especulativo, que conoce como ejes introductorios al encuentro con la realidad del propiciatorio de la imagen bíblica recogida por el maestro franciscano, el par conceptual: «Pobreza-Desnudez». Términos que incluyen los de «Nihilidad» y «Humildad» y que revierten y desembocan en la última «Expresión» de la similitud con Cristo: el Pobre de Asís expresión del hombre al encuentro con la realidad profunda. Ahí radica la superación del mundo en virtud del paso hacia la nueva realidad humana.

Leyendo con las gafas filosóficas, la pobreza y su correlato la desnudez no implican sólo la actitud filosófica, que es muy importante, de trascendencia hacia la verdad, sino la apertura íntima a la realidad. La pobreza es el camino necesario de acceso fenomenológico desde la subjetividad humana hacia un mundo que preñado de «pobreza» ontológica es capaz de salir de una ontología regional, para expresar en su carencia la totalidad de la realidad. Pero esto no puede hacerse sino es desde la asunción de la pobreza radical metafísica creatural en todos los seres –incluido el hombre–, y en la adopción de una metafísica de la expresión que sea capaz de trascender el fundamento *in re*, sin negar la profunda realidad de las cosas, al contrario.

Para san Buenaventura, la pobreza ontológica y el déficit de realidad llevan de forma indefectible a la profundidad metafísica, como aparece claramente expresado en *De Mystero Trinitatis*:

«Todas las criaturas, consideradas ya en sus propiedades perfectivas, ya en las defectivas, con muy fuertes y elevadas voces proclaman que Dios existe, del cual necesitan a causa de su deficiencia y del cual reciben complemento»⁵⁴.

Es decir, la realidad incompleta, carente, definida por su vanidad, como en otros lugares se formula⁵⁵, es prueba inequívoca e irrefutable de la profundidad de la realidad. Y es que «la creatura es pobreza, indigencia absoluta»⁵⁶, y esa circunstancia es la que posibilita el encuentro con la ínti-

⁵⁴ *Myst. Trin.*, q. 1, a. 1, concl.

⁵⁵ «*Profundum creationis est vanitas esse creati*». *I Sent.*, proem.; «*Creatura enim omnis ex nihilo est, et aliunde habet esse. Quia ex nihilo est, ideo quodam modo vana est et vanitati subiecta est.*». *II Sent.*, d. 37, a. 1, q. 2 resp.; cf. *Brevil.*, p. 5, c. 2. El profesor Dionisio Castillo se refiere a la ontología del ser creatural como de «ontología de la vanidad», cf. D. CASTILLO, *Trascendencia e immanencia de Dios en S. Buenaventura*, Salamanca, Naturaleza y Gracia, 1974, 49. Sobre la significación metafísica y espiritual del término G. ZAPPITELLO, «La «Vanitas» in S. Bonaventura. Un esempio di ciò che ha significato il messaggio di S. Francesco per il Medio evo», en *S. Bonaventura IV*, 637-654.

⁵⁶ M. J. NICOLAS, «Bomun diffusivum», en *Revue Thomiste*, 55 (1955), 372.

ma realidad, pues la vanidad de su esencia reclama la presencia de Dios sin la cual no podría ser⁵⁷. Frente al *esse ipsum* que es Dios, las cosas aparecen como *signum* y como *res*, entendido desde el contexto del simbolismo bonaventuriano de la referencia de la bondad divina⁵⁸. La pobreza ontológica de las cosas creadas posibilita su capacidad expresivo-simbólica y le habilitan para poder recibir su ser (*esse*). La creatura creada de la nada (*ex nihilo*) es vana, y porque se define en su vanidad, cada creatura necesita de la presencia de la Verdad⁵⁹. Y ello no implica la reducción ontológica de la creatura a la esfera regional de sus fronteras ónticas, sino que, como señala Marco Ninci, «para Buenaventura, por lo tanto, cuando se trata de un dato completo inherente a la conformación del universo (es el caso de la materia), éste, sea también infinito, implica siempre una forma que vuelva a entrar en la esfera del ser... ser que es el ámbito universal al que pertenece cada criatura»⁶⁰. De esta forma, precisamente es en su indigencia donde se muestra el carácter expresivo de cada criatura y se deshacen y rompen las fronteras de las limitaciones espacio-temporales, pues la pobreza ontológica inserta en la finitud hace referencia metafísica a la realidad infinita. La pobreza, la indigencia, la vanidad de la creatura... no implica error y nihilidad existencial, sino, al contrario, supone superación del vacío, sentido y significado, ya que es necesario que sean constituidos así para realizar su función primordial que es ser representación de la Trinidad⁶¹, o sea, expresión de la profundidad misteriosa del ser. Justamente, la utilización de la categoría de «pobreza» en la búsqueda de la radical realidad de las cosas nos introduce en la senda metafísica, y nos ayuda a su profundización, en ese traspasar la barrera de la limitación de la finitud, y en no quedar reducidos en un plano natural. Si en alguna ocasión san Buenaventura excusa a Aristóteles por su torpeza en ciertas decisiones filosóficas, lo hace, precisamente, en virtud de la incapacidad a la que le conduce su actitud filosófica

⁵⁷ «Deus per praesentiam replet vanitatem essentiae, et illa sine hac esse non potest». I Sent., d. 37, p. 1, a. 1. q. 2 concl.

⁵⁸ H. SCHALÜCK, «Armut und Heil», o. c., 676. Una profundización en Id., *Armut und Heil. Eine Untersuchung über den Armutsgedanken in der Theologie Bonaventuras*, München, Schönigh, 1971.

⁵⁹ «quia creatura de nihilo producta est, ideo habet vanitatem; et quia nihil vanum in se ipso fulcitur, necesse est, quod omnis creatura per praesentiam Veritatis». I Sent., d. 27, p. 1, a. 1, q. 1 concl.

⁶⁰ M. NINCI, «Il Bene e il Non-essere. Alle radici pseudo-dionisiane dell' esemplarismo de San Buenaventura», en *DoctSeraph* 33 (1986) 96.

⁶¹ *Hexaëm.*, coll. 2, n. 24.

como naturalista de trascender el plano físico, al «no ser objeto de su consideración»⁶².

Nos encontramos ante un proceso que afecta al hombre de forma especial, pues es más consciente de su vanidad, de su indigencia, y está más capacitado para su plenitud expresiva y metafísica. El hombre visto no antropológicamente, sino en su forma de ser, muestra el carácter progresivo de participación metafísico-expresiva. Él mismo señala el referente ontológico en sus dimensiones sincrónicas y diacrónicas, como ser y como tiempo, pues la existencia humana apunta al fin y la consumación como a su origen en el hecho mismo de existir. Como señala A. Gerken: «debilidad y pobreza se revelan como conceptos ambivalentes, pues la falta es al mismo tiempo, en el plano superior, suprema posibilidad; es el más profundo misterio de toda la creación. El hombre es pobre porque Dios, que es la Riqueza, desciende a la pobreza, y se hace pobre, y por ello nos enriquece»⁶³. Se opera el esquema reductivo metafísico, en el que se sigue el camino de regreso de nuestro origen, que se revela en la encarnación, lugar donde se manifiesta el movimiento divino que va de la riqueza a la pobreza y a la debilidad⁶⁴. La indigencia adoptada como gracia es signo de totalidad y de recapitulación.

Ante este desvelamiento de la pobreza, la imagen del Pobre de Asís nos señala que el hombre que no ciega su realidad es capaz de salir de la nihilidad. Reconocer la pobreza, la vanidad, la indigencia de las cosas, es decir, estar desnudo, implica dotar de ser, sentido y significación a la realidad, pues es traer al tiempo la infinitud, es mostrar intrínsecamente los bienes de la encarnación, y supone romper las barreras del tiempo y del espacio dotándolo de sentido. De esta forma, la nihilidad es una realidad que siendo fundamental se vuelve transitoria, y la desnudez se transforma en símbolo de la presencia en el hombre de toda realidad, ya que se supera todo vestigio, se sobrepasa la imagen y nos adentramos en la similitud. Y es que «el camino no es otro que el ardentísimo amor al Crucificado, el cual de tal manera transformó en Cristo a san Pablo... No puede penetrar uno por la contemplación de la Jerusalén celestial, si no es entrando por la sangre del Cordero como por la puerta»⁶⁵.

⁶² *Hexaëm.*, coll. 7, n. 2.

⁶³ A. GERKEN, *La théologie du Verbe. La relation entre l'incarnation et la création selon S. Bonaventure*, Paris, Ed. franciscaines, 1970, 196.

⁶⁴ *Ib.*, 196-197.

⁶⁵ *Itin.*, prol., 3.

Como ha señalado en un profundo estudio J. Châtillon⁶⁶, san Buenaventura no fue el único de los maestros franciscanos que utilizó los textos de san Jerónimo y la idea jerónima de desnudez, pero sí fue el que les dio mayor eco, relacionando el ideal apostólico con el de los mendicantes y entendiendo la vida apostólica más que como la regla vivida, como el espíritu experimentado. Pero, sobre todo, destaca la relación de la formulación teológico-espiritual a la cruz de Cristo, a través de la figura de san Francisco de Asís, y, sin confundir con la espiritualidad de la «desnudez de Dios» de la mística renana, sí que podemos ver que la desnudez es «tanto el signo de la «nada» donde «lo Muy-Alto (Dios) se resguarda» o de aquel «que lo revela aquí abajo», como el símbolo de despojamiento interior sin el cual el alma no puede elevarse hasta ese absoluto de Dios, más allá de toda determinación, donde la tradición franciscana siempre ha mostrado un sentido tan agudo»⁶⁷.

No me resisto a exponer las palabras de Francisco de Asís Chavero como síntesis de lo expuesto en estos dos apartados: «El hombre mismo es pobreza, aunque nunca habría que interpretarlo en sentido de negatividad, sino de pura posibilidad para acceder al misterio de Dios. Conocer la propia nada es camino para llegar a la verdadera sabiduría, el conocimiento de Dios, la pobreza está a la base del pensamiento de san Buenaventura, como un aire que respira, porque viene a traducir el verdadero itinerarium mentis in Deum, que comienza en la consideración de la propia *nihilitas*, principio de toda sabiduría»⁶⁸.

3. La pobreza, fundamento metafísico alternativo al neorromanticismo

La nihilidad metafísica que introduce la categoría pobreza franquea la negatividad y el nihilismo como actitud existencial en la medida que completa el esquema metafísico que se abre a la trascendencia. Pues si Dios es sumo trascendente y lo misterioso se muestra en la experiencia cotidiana a partir de lo que no es, en un proceso de teología negativa, la creatura como ser referenciado, signo completado en su *re* en Dios, que siendo pobre culmina su vocación expresiva, supone un atisbo de definición positiva de

⁶⁶ J. CHÂTILLON, «*Nudum Christum nudus seugere*. Note sur les origines et la signification du thème de la nudité spirituelle dans les écrits spirituels de saint Bonaventure», en S. Bonaventura IV, 719-772.

⁶⁷ *Ib.*, 772.

⁶⁸ F. DE A. CHAVERO, «El sermón», *o. c.*, 157.

Dios. De esta forma, la negatividad queda superada y la teología negativa se expresa positivamente desde un esquema reductivo. El mensaje de san Buenaventura se confunde con las palabras contemporáneas del profesor Miguel García-Baró cuando afirma que «Dios es tan otro de la inmanencia del mundo nuestro que puede precisamente permitirse, si así lo quiere, una presencia infinitamente íntima en su creación, superior infinitamente, en su calidad, en su intensidad, en su extensión, a cualquier presencia de algo mundano en algo mundano»⁶⁹. Lo que queremos significar es que la categoría «pobreza» tal como la expone san Buenaventura hace frente a los retos contemporáneos de la filosofía, o, al menos, creemos que es un concepto que por su contenido y por la forma en la que la expone el maestro franciscano somete las barreras temporales y se adapta de forma positiva a la situación actual.

Desde que la Modernidad vista por los ojos de la sospecha arrinconara al hombre, se han sucedido diversas corrientes posmetafísicas, genetistas, materialistas... que han desembocado en una crítica al *logos* en general, es decir, no sólo han intentado marginar desde propuestas positivistas la razón religiosa o la religión de la razón, sino que en el intento han puesto en el disparadero a la propuesta ilustrada. Entre muchas de las descripciones que se pueden ofrecer del panorama contemporáneo –roto el *logos* difícilmente se puede racionalizar (dotar de *logos*) la situación actual– destaca el escenario de superación de la ilustración que podríamos llamar neorromanticismo.

El contexto actual de la filosofía, desde la etiqueta que proponemos, presume una amalgama de posiciones que se van sucediendo sin que terminen siendo olvidadas las propuestas que van siendo sustituidas. Es el ejemplo del posmodernismo de finales del siglo XX, cuyos ecos aún se dejan sentir en estos primeros años del siglo XXI, pero que no resiste la mirada atenta del observador. No podemos decir que hayamos superado el posmodernismo, pero tampoco que este paradigma filosófico, si es que podemos hablar así de este término casi fetiche⁷⁰, explique la realidad del pensamiento actual, ni los hechos sociológicos, ni la producción artística... ya casi podemos estudiarla como historia de la filosofía, aunque siendo fieles a la ver-

⁶⁹ M. GARCÍA.BARÓ, *Del dolor, la verdad y el bien*, Salamanca, Sígueme, 2006, 188.

⁷⁰ Como subraya T. Eagleton: «El posmodernismo cubre todo, desde el punk rock a la muerte de las meta-narrativas, desde el fanzine a Foucault, es entonces difícil ver cómo un solo esquema explicativo podría hacer justicia a tal estrafalaria y heterogénea entidad». T. EAGLETON, *The Illusions of Postmodernism*, Oxford, Blackwell, 1996, 22. Cf. After postmodernism

dad, el hecho es que vivimos en una era intelectual caleidoscópica. De entre las otras ideas filosóficas que afloran en la actualidad, podemos hablar del neorromanticismo del siglo XXI –del que algunos autores piensan que el postmodernismo ha sido el primer eslabón contemporáneo–, una categoría historiográfica que en cierta manera supone asimilar, con una tradición más antigua y de más solera que la propuesta posmoderna, la imposibilidad de omnicomprensión de la razón⁷¹.

Hablar de neorromanticismo nos conduce a afirmar una serie de peculiaridades en el pensamiento humano caracterizados por una vivencia subjetiva, relativista y nihilista de la vida humana, social y natural; e implica, al menos, constatar un modo de enfrentarse a la realidad sociocultural, y en ella una actitud filosófica. El neorromanticismo se siente heredero del romanticismo clásico, el del manifiesto, pero también de las diversas escuelas románticas, aquellas del ámbito anglosajón en el que la naturaleza no implica sólo lo biológico, sino lo que sea susceptible de insertarse en el paisaje humano: el ferrocarril como ejemplo de la nueva naturaleza dominada por la tecnología y la comunicación es el elemento de naturalismo en la literatura y el imaginario romántico americano, pues nos lleva a un *feedback* completo humano, de forma que cualquier elemento que interactúe en el hombre es natural; es el precedente del éxito actual de la consola *Wii* (*fEfb* []) de Nintendo, una extensión basada en la interacción de la propia naturaleza humana⁷².

Si algunos autores afirmaron del postmodernismo que se trata de la lógica cultural del capitalismo avanzado⁷³, el neorromanticismo trataría mejor de la lógica cultural de la era de la comunicación y tecnológica, una imposición que se ha ido forjando a través de las últimas décadas⁷⁴. La propuesta

⁷¹ Para algunos autores de ámbito anglosajón el posmodernismo es una suerte de tercera ola del romanticismo. Cf. M. BUNGE, *Sistemas sociales y filosofía*. Buenos Aires, Ed. sudamericana, 1995.

⁷² Recordemos para entender nuestro discurso que la principal característica de *Wii* es el control inalámbrico de la consola, bautizado como Control Remoto *Wii* (*Wii Remote* o *Wiimote*, en inglés) por su parecido a un control remoto de TV, que es capaz de detectar el movimiento y rotación en un espacio de tres dimensiones. El mando dispone de funciones de vibración e integra además un altavoz.

⁷³ F. JAMESON, *El posmodernismo o la lógica del capitalismo avanzado*, Barcelona, Ed. Paidós, 1991 (*Postmodernism or The Cultural Logic of Late Capitalism*, London, Verso, 1991).

⁷⁴ Efectivamente, en el terreno de la literatura, la música, o el cine el neorromanticismo ha ido calando hondo en los miembros de la sociedad desde la década de los 70 del siglo XX, haciendo mella en el inconsciente colectivo de las nuevas generaciones. Cf. C. A. CUÉLLAR, «Lo fantástico como categoría estética: tradición musical y neorromanticismo en las últimas décadas del siglo XX», en *Ars longa: cuadernos de arte*, 13 (2004), 147-158.

neorromántica desde esta esfera no es correlativa al capitalismo global, sino al mundo de la red, a la *network*, que se expresa en una lógica múltiple, una lógica fuera de los parámetros de la razón unidireccional. Es un pensamiento que ha abandonado la razón como criterio de discernimiento en favor de la con-moción: lo que mueve el mundo no es la razón, sino la conmoción y esta responde mejor a la estética, que no tiene porque ser asimilable a la idea de belleza, ni a la idea de bien (aquí resurge la idea romántica de la sublimidad terrible). El neorromanticismo no implica, por lo tanto, una diferencia de relatos metanarrativos, que dentro de lo que cabe descansa desde la crítica de la narración en la mera tarea discursiva. El neorromanticismo del siglo XXI asienta sus bases en la fragmentación de la propuesta estética, donde el discurso queda en un muy segundo plano. La lógica se cuele por las rendijas de la estética, de la practicidad y plasticidad de la naturaleza. El siglo XXI tiene como mayor esfuerzo intelectual el ensayo, liberado de notas de autoridad y muchas veces reducido en el modo de hacer neorromántico a un «*collage*» intelectual⁷⁵. El tipo de narración estrella, el más recurrido, es la pieza breve que asimila el consumo y que hace de la clase media el paradigma de la narrativo: la canción y no la pieza de música; la publicidad frente a la propuesta de narración filmica, el *prêt-à-porter* (tipo «Zara») de diseño unificador de las masas en la apariencia de la exclusividad de las líneas de la alta costura... Este es el momento filosófico, pero la constatación sociológica no significa que nos hallemos en un situación ideal, ni comporta que la gente lo admire, aunque es la opción que en última instancia elige (no me atrevo a decir que lo quiera), o la que le han acostumbrado a querer, o la que le han forzado a desear.

El profesor de la Universidad de Salamanca, el esteta, J. L. Molinuevo concluía en una entrevista en la que hablaba de esta situación de la filosofía contemporánea, que él denomina tecnorromanticismo:

«¿Podemos orientarnos hoy en imágenes? Los tres relatos de la condición humana, el cristiano, el platónico y el nihilista, nos dicen que somos imágenes, que pensamos y creamos a través de ellas. Bien, pero ¿hasta dónde podemos llegar con ello?, ¿cuáles son los límites?... La pregunta, entonces, no es la metafísica tradicional, ¿qué hay detrás de las imágenes?, sino ¿por qué me ofrecen/imponen estas imágenes y no otras? Quizá, y en un sentido muy modesto, la posibilidad de hacer las

⁷⁵ De ahí que no realicemos en esta parte demasiadas anotaciones a pie de página.

cosas de otra manera empieza por hacer otro tipo de imágenes, por ser de otra manera»⁷⁶.

Liberados del discurso del poder que traslucen, las ideas del profesor nos devuelven a nuestro discurso medieval. Nos encontramos ante una etapa del pensamiento en la que se sugiere una nueva definición de imagen que es necesario superar; en un momento de esteticismo en el que desde la crítica a la metafísica tradicional se juega irremediamente a ser metafísico. La solución de muchos de los autores que intentan superar esta situación actual supone la reformulación de la ilustración y el discurso de la razón, pero no encuentran el cómo. Evidentemente, no atinan a recuperar la tradición metafísica, y ello al menos por dos razones, aparte de la fundamental que es la ideológica. En primer lugar, porque frente a la sutilidad del análisis de las escuelas filosóficas modernas y contemporáneas y su catalogación, miran la filosofía medieval y cristiana con trazo grueso y grosero. En segundo lugar, porque no pocos nostálgicos del pensamiento de la escolástica, muchos de ellos llamados tomistas, son incapaces de actualizar, como por otra parte hubieran hecho los maestros a los que tanto añoran, los principios de dicha metafísica.

Sin duda alguna, frente a un pensamiento que apela a la imagen y su fundamentación y que, sin embargo, –y esto es positivo– se queja de la posición de fondo sobre la crítica a la razón –es decir, de la mirada reduccionista de la misma– utilizando formas narrativas artísticas para realizar un acercamiento a la estructura profunda de la realidad, pensamos que la pobreza, tal y como es introducida en la metafísica bonaventuriana puede ser un elemento de fundamentación contemporánea, frente a la nihilidad, real, social y existencial y desde un discurso no esencialista del mismo.

Ciertamente, la teología o filosofía de la imagen y representación metafísica de san Buenaventura puede colaborar en la superación –que se ve necesaria– del esteticismo filosófico actual que juega de forma irremediable a metafísica, toda vez que la realidad es reconstruida en las formas estéticas. Aquí la presentación filosófica bonaventuriana se postula como una alternativa estética y metafísica que sirva de base a una construcción humana de la responsabilidad con «el/lo otro», superador del relativismo y del nihilismo y de una forma vacía de con-moción, en un equilibrio entre vo-

⁷⁶ REDACCIÓN FEDRO, «Entrevista a José Luis Molinuevo: «Las tecnologías no están fuera, sino dentro: somos seres tecnológicos»», en *Fedro, revista de estética y teoría de las artes*, 2 (2004), 7.

luntad y razón que evite toda reacción alérgica contra el uso de la razón. ¿Es quizás esta exposición estética de la realidad lo que explica las simpatías que san Francisco y el franciscanismo despierta en los sectores cristianos y no cristianos de la sociedad moderna? ¿Es posible que la visión poética del Doctor Seráfico sea la que puede resultar alternativa filosófico-teológica al neorromanticismo actual?

Mirando a lo dicho sobre la pobreza bonaaventuriana podemos reparar que el opúsculo del *Itinerarium mentis in Deum* y la biografía de la *Leyenda Mayor* no son dos textos filosóficos al uso, evidentemente, al menos de la época. Ahora bien, su lectura siempre resulta atractiva, porque son capaces de conmovernos, si bien no nos llevan por veredas torcidas e inhumanas, y, por ello, no nos arrastran a la falta de actualidad y la extemporaneidad, muy al contrario, tienen una presentación siempre renovable (abierto a la creatividad, en lenguaje romántico).

El primer elemento de modernidad que la especulación bonaaventuriana presenta es la forma en la que, según hemos visto, se expresa su alta meditación metafísica. Es cierto que su labor magisterial llevan al Doctor Seráfico a redactar e idear escritos altamente académicos, los propios de su época como los cuatro volúmenes del *Comentario a las Sentencias de Pedro Lombardo*, y una suma breve que como el propio nombre expone se trata de un «breve discurso», un *Breviloquium* cuyo fin es eminentemente pedagógico. Como él mismo expone en el prólogo de la obra se trata se una «breve suma», un «compendio de la teología», en fin de un texto «en el cual sumariamente se tocasen no todas las cosas, sino algunas más aptas para tenerlas brevemente, añadiendo juntamente con esto alguna razón para entenderlas según venía al pensamiento de improviso»⁷⁷. Pero no podemos decir que la característica de la literatura del Doctor Seráfico esté dominada por el academicismo, sino que es precisamente la variedad de estilos lo que define el ser y el hacer de su obra. En palabras de J.-G. Bougerol: «Platón ha compuesto los ‘Diálogos’, san Agustín ha escrito las ‘Confesiones’, santo Tomás de Aquino una ‘Suma Teológica’. San Buenaventura ha compuesto comentarios, cuestiones disputadas, una verdadera suma, el *Breviloquium*, y pequeños tratados como el *Itinerarium*, o diálogos interiores como el *Soliloquium*. También ha predicado numerosos sermones»⁷⁸. Y si esto es así, no podemos afirmar sin más de san Buenaventura desde parámetros

⁷⁷ *Brevil.*, prol., § 6, 5

⁷⁸ J.-G. BOUGEROL, «Introduction à...», o. c., 125. El estudio del estilo de las obras 121-158.

conservadores, juzgarlo como un agustinista que no acepta la novedad aristotélica o el defensor de la institución frente a la intuición franciscana. Pues lo cierto es que lo que guía el pensamiento de san Buenaventura es la libertad y la coherencia. Es cierto que es agustinista, pero no es menos verdadero que su agustinismo es el que acepta el *corpus dionysiacum* y, si no acepta a Aristóteles, es debido a los límites que la adopción de sus tesis le plantearía a su pensamiento, y no porque suponga una novedad. Ya el mismo hecho de ser en su época franciscano lo transporta a la esfera de la novedad y de hacer frente a los retos, así si asume el hecho de acometer la institucionalización, no es en virtud de un conservadurismo, pues justo ese reto impone una novedad, lo fácil hubiera sido posponer o adaptar esquemas clásicos del pauperismo. Sin embargo, desde la libertad y la coherencia, en responsabilidad, asume la institucionalización y teologización del espíritu franciscano, lo que no sólo no mato el espíritu, sino que le dotó de la profundidad que está merecía. Y, efectivamente, la libertad de espíritu se manifestó en la variedad estilística de su obra. Hecha esta inexcusable salvedad que nos reintroduce en un maestro renovador, y, en fin romántico, podemos entender que en esta amalgama de lenguajes literarios, en una obra dominada por la libertad y la coherencia –y un espíritu romántico que supera la época romántica–, existe una unidad argumental y conceptual. Es decir, la *Leyenda Mayor* responde a los esquemas mentales de su época y de su autor, por lo que la narración, en muchos aspectos poética, está imbuida del lenguaje simbólico, en el que las topologías, las imágenes, los lugares teológicos y conceptos metafísicos afloran por doquier. El concepto de pobreza, que como hemos visto en el apartado anterior se manifiesta en la vida del Santo de Asís desde sus inicios, representa un intento de justificación teológica y de acercamiento metafísico a diferentes escalas. Y ahí radica uno de los éxitos de este texto: puede ser leído por una persona iletrada, por un joven con espíritu inquieto, por un alma piadosa, por un filósofo, un poeta o un teólogo, manifestando diversos grados de comprensión y profundidad, coherentes entre sí. Fácilmente el lector atento haya incluso experimentado varios niveles de lectura y la profundización en los mismos no supone una ruptura argumental o intelectual, sino un itinerario de penetración en el misterio, algo así como las vías propuestas por el *Itinerarium mentis in Deum*. San Buenaventura nos ha puesto en las manos un modelo de realización filosófica desde un formato estético, pero superando la superficialidad neorromántica para adentrarnos en la profundidad metafísica.

He ahí para confirmarlo la categoría de pobreza, un concepto sociológico, que encarnado en san Francisco se transforma en definición antropo-

lógica, y en la medida que transforma al protagonista se convierte en lugar teológico, en epifanía del misterio. La pobreza es uno de esos conceptos que hace que san Buenaventura no sólo supere el neorromanticismo desde el punto de vista literario formal, sino en el contenido. Baste recordar dos afirmaciones vertidas en líneas anteriores y confrontarlas. Una respecto de las implicaciones de la época actual del neorromanticismo y otra sobre el concepto pobreza. Recordemos que el neorromanticismo tiene entre sus debes la creación de imágenes que nos llevan al nihilismo existencial, a una nueva visión de la naturaleza en la que a la vez que no caben las esencias, se reclaman las presencias, desde el hartazgo del la dictadura de la imposición del relativismo. Por su parte, la pobreza, como categoría metafísica implica una humildad y nihilismo de partida como perspectiva y condición de posibilidad para trascender la inmanencia de la razón y llevarnos a la presencia, a la verdadera naturaleza, introduciendo en el interior de las realidades la representación a la que está llamada toda realidad de por sí expresiva. Supongamos el postulado romántico tan presente en nuestros días de la obra imperfecta, inacabada y abierta frente a la obra perfecta, concluida y cerrada. E imaginemos ahora la afirmación de la realidad creada, que es obra de Dios. Presentarla en su esencialidad, en su *re*, desde el *en sí*, en un discurso cerrado, donde el «todo lo hizo bien» del texto del Génesis se interprete como una labor hecha, completada desde el discurso dialéctico, lógico y ontológico. El choque, la negación, la denuncia de representación pusilánime de la realidad, de ejecución de «momias conceptuales» y de esencialismo por parte de un pensamiento romántico no hará sino aflorar. Ahora bien, si el concepto de pobreza que hemos visto interviene como pretende san Buenaventura en el discurso metafísico, la obra, acabada en realidad, se hace en virtud de la asunción de la temporalidad, en cuanto que está en vocación de representar, de ir mejorando, en un tiempo escatológico (es decir cumplido), pero en un tiempo a su vez histórico, un tiempo que como el ser que determina, se define no desde la esencialidad sino de forma especial desde el ser signo y expresión. Se trata de una obra inacabada, libre, no encerrada por la esfera de la racionalidad, sino abierto por la voluntad, por su ser llamada a consumarse y desde la certeza del tiempo cumplido, pero de un tiempo de gracia. De ahí la nihilidad, la pobreza, la contingencia, la vanidad de la creación como posibilidad creadora significativa y no como negatividad. Sin expresión creatural o nos quedamos en la quietud del ente y el esencialismo o en la vacuidad del nihilismo negativo.

La pobreza así dotada de fundamento a su vez llena de contenido el espíritu romántico que rezuma el Santo que lo porta existencialmente: el Pobre

de Asís. Jesús de Nazaret y Francisco de Asís son personajes que hoy en día tienen predicamento en cuanto que se presentan prototipos de rebeldes románticos, quebrantan las normativas o tradición cultural que ahogue su libertad⁷⁹. La utilización metafísica del concepto de pobreza y su lectura filosófico-teológica nos muestra que ese quebrantamiento no es vacío, sino estaríamos en la estética romántica, y no la superaríamos, sino que descubren que dicha representación estética tiene tras de sí una profunda fundamentación real y significativa.

Concluyendo, desde la pobreza en su manifestación metafísica y en su formato literario vemos una superación del contenido individualista, nihilista, romántico, pero desde un estilo que siendo profundamente metafísico es capaz de recoger elementos formales románticos, que le son queridos y que no hay sino saber dirigir en el tiempo filosófico actual, pues están presentes en el lenguaje cotidiano de la gente de hoy. Es decir, elementos románticos tales que la originalidad frente a la tradición clasicista, la creatividad (en este caso frente a la imitación neoclásica)... son así dotados de sentidos, desde la potencialidad de la penetración en el misterio. Muchas voces reclaman que la superación del vacío estético demanda una revitalización de la ilustración, pero quizás lo que podríamos hacer es requerir el *logos* presente en la teología medieval y su simbología metafísica, de la que la Escuela franciscana y en concreto san Buenaventura, fueron alumnos aventajados y clarividentes maestros de contemporaneidad.

⁷⁹ Un ejemplo de esta utilización romántica, sin atisbo de la profundización que estamos sugiriendo en A. POMBO, *Vida de San. Francisco de Asís: una paráfrasis*, Barcelona, Planeta, 1997. Nos ha vuelto a torturar con su inanidad de nuevo con *Vida de San Francisco de Asís*, Barcelona, Planeta, 2007.