

TEOLOGIA DE LA BELLESA EN SANT BONAVENTURA

CONTINGUT I ACTUALITAT

BARCELONA 25 DE MARÇ DEL 2009

fr. Paolo Martinelli, ofmcap

Vull començar donant de cor les gràcies a les autoritats acadèmiques i a totes les persones que han organitzat aquesta trobada, convidant-me a fer aquesta conferència sobre l'actualitat del pensament de Bonaventura sobre la Bellesa. He acceptat gustosament aquesta invitació tot i amb alguns temors per molts motius. Bellesa i Bonaventura són dues paraules que van juntes i que es pertanyen respectivament. Avui no es pot parlar de la Bellesa en el discurs teològic ignorant la contribució decisiva del doctor Seràfic. D'altra banda no es coneix realment Bonaventura si no s'arriba a descobrir el seu tret d'esteta.

He de començar dient que no sóc un expert de Bonaventura, en el sentit estricte de la paraula, tot i que hagi estudiat i fet alguna publicació sobre el seu pensament. He de confessar, sobretot, que he arribat a interessar-me per l'autor de l'*Itinerarium mentis in Deum* i particularment pel tema de la bellesa, a través de l'estudi d'un altre teòleg, un autor contemporani, gran amant de Bonaventura en temps no suspectes: Hars Unrs von Balthasar.

L'havia estudiat per a la meva tesi doctoral i m'havia adonat dels seus estimables estudis referents al doctor seràfic. Per damunt de tot he pogut constatar que els pensaments fonamentals del teòleg suís, com també l'ampla reflexió sobre el pensament trinitari i el misteri pasqual estan amarades de reflexions bonaventurianes. En particular voldria recordar que, justament la idea fonamental de von Balthasar de cara a l'estètica teològica –els set famosos volums de *Herrlichkeit*, primera part de la seva poderosa trilogia en quinze volums-, poua amplament en sant Bonaventura. Amb tot això voldria demanar perdó –de manera especial als estudiosos de la “primera hora” del seràfic doctor-, si parlant de Bonaventura alguna part del meu discurs sembli una mica naïf, sembli el d'aquell que ha arribat i retrobat Bonaventura i no el d'aquell que ha partit d'ell o s'hi ha quedat.

Dit això, crec necessari recordar, per tal d'entrar dins del nostre tema, que en el darrer decenni hi ha hagut nombroses produccions a l'entorn del *pulcrum*. S'ha de dir que, quan en el 1961 von Balthasar publicà *Herrlichkeit. Eine theologische Aestetik. I: Schau der Gestalt*, el primer volum de la seva estètica teològica, va suscitar estupor i meravella. La proposta resultava revolucionària per a l'ordre acomodatici dels manuals en vigor aleshores:

afirmar el *pulchrum* com a transcendental de l'ésser i reescriure la teologia a partir de la categoria de la bellesa. Na ha sigut mai una dada pacífica la del caràcter transcendental de la bellesa i quan se l'ha considerat, se la tingut com una variant del *bonum*. Mai, però, no s'havia pensat a considerar-la com *Ansatz*, com a *incipit*, imprescindible de la teologia.

Això provocà admiració i, ensems fortes resistències. com per exemple Karl Rahner –amb el qual un decenni abans Balthasar havia començat a pensar en un projecte comú de reescriptura de la dogmàtica- la qual qüestiona la transcendentalitat mateixa del *pulchrum*. Com a un incís: la trobada entre els dos més grans teòlegs del segle XX es féu a poc a poc amb camí creixent pràcticament sobre tots els camps, des del trinitari a l'antropologia, des de la cristologia a la teologia de la vida consagrada. Però realment, el punt originari de la dissensió va precisament cultivat a les arrels, en la concepció de l'ésser i en l'analogia de l'ésser que Balthasar interpreta com a analogia dels transcendents, posant coma porta d'entrada la bellesa; mentre Rahner escollirà la filosofia alemanya, seguint especialment a Kant en aquest punt, mediatitzat per Marechall. Balthasar digué: ell ha escollit Kant, jo he escollit Goethe. Certament, l'elecció de Balthasar per la bellesa com a paraula clau del seu pensament el féu singular en el panorama teològic del seu temps.

Potser, avui, fins i tot amb una certa desimboltura es fa freqüentment recurs a la bellesa, tant en teologia com en filosofia, moltes vegades sense tenir presents totes les implicacions necessàries. Em refereixo especialment a dues tendències: la primera va lligada al camí filosòfic contemporani, a la crisi del pensament fort, a la caiguda de la instància de veritat. Amb un tal horitzó a vegades es fa recurs a la bellesa com un tema d'actualitat en el postmodern. Això, per altra banda és veritat i representa una gran ocasió pel pensament teològic i també per a l'acció pastoral de l'Església; tanmateix, segons el meu parer, no es acceptable considerar el bell com a substitut del verum. Bonaventura no hi estaria d'acord. En aquest sentit s'ha de fer una reflexió sobre el caràcter transcendental del bell, que el posarà inevitablement amb relació amb el verum i el bonum.

Això em sembla que introdueixi també un advertiment interessant per l'ús de la bellesa en teologia. Amb el von Balthasar voldria distingir molt bé la teologia de la bellesa i la teologia estètica de l'*estètica teològica*. Certament la teologia occidental ha sofert un procés d'una forta pèrdua del valor estètic que no l'ha ajudat gens. Des d'aquest punt de vista s'ha de dir que en la teologia oriental el tema ha estat menys censurat –cal només tenir en compte el pensament profund d'un autor, ortodox, del segle XIV, Kabasilas. Aquest autor “no té res a veure amb l'esteticisme superficial o amb l'irracionalisme, amb la fuga de la claredat i de la importància de la raó”: aquí el bell no té res a veure amb una alternativa al coneixement de la veritat.

Voldria dir, en síntesi, que *el panorama teològic actual té més necessitat d'una estètica teològica que no pas d'una teologia estètica*, és a dir, té més necessitat d'un repensar tota la teologia en clau estètica que no d'un capítol adjunt de teologia sobre la bellesa de Déu. La paraula estètica indica la teoria del coneixement sensible, de la percepció. Balthasar ha transcrit a posta la idea de l'estètica amb el terme alemany *Wahrnehmung*, "percepció" que vol dir, literalment, prendre/agafar el ver.

És significatiu que un gran entusiasta tant de Bonaventura com de Balthasar, Joseph Ratzinger hagués afirmat poc temps abans de ser elegit com a bisbe de Roma, que el projecte de von Balthasar, usat ací i enllà per varis autors contemporanis en aspectes particulars, tanmateix en la seva idea fonamental mai no ha estat encara rebut dins l'actual panorama teològic.

És en aquesta línia que em sembla s'hagi de descobrir l'actualitat de l'obra bonaventuriana: no tan sols la bellesa com a tema teològic peculiar sinó l'estètica com a nou (i antic) horitzó de pensar la revelació cristiana en el seu conjunt.

Per això, intent ara delinear qualche línia, segons el meu parer suggestiva, del pensament del teòleg de Bagnoregio, cercant seguir el que em sembla són els nivells imprescindibles per tal de comprendre l'abast del tema estètic en la seva teologia. Durant aquest recorregut mai no deixaré de fer notar, quasi a contrapunt, la seva viva actualitat.

Introducció: Bonaventura i el tema de la bellesa

Entrant ara ja directament dins el tema segons el pensament del doctor seràfic¹ la bellesa (*pulchritudo-pulchrum*), s'ha d'agafar en primer lloc la seva especificitat respecte dels altres grans mestres del pensament cristià. Von Balthasar diu d'ell: "Entre els grans escolàstics, Bonaventura és el qui en la pròpia teologia dóna més espai al tractar del bell, no solament perquè en parla sovint, sinó perquè hi expressa ben palesament una íntima experiència, i o fa servint-se d'estructures conceptuals característicament noves"².

Bonaventura, com afirma Moretti Costanzi, "no té necessitat, realment, de tractar explícitament de la Bellesa, com si fos un tema entre d'altres temes,

¹ Els texts de Bonavenura són citats en el text italià segons l'edició *Opere di San Bonaventura*. Conferència italiana dels ministres provincials OFM. Edició llatino-italiana a cura de J.G.Bougerol- C. Del Zotto - L. Sileo, de Città Nuova Editrice, de les quals s'indiquen cada vegada el volum. Pel què fa al text llatí, quan no es troba en l'obra esmentada ens referim a la *Opera Omnia*, I-X, 1882-1902, de Quaracchi, indicant cada vegada el volum. Diferents edicions són puntualment indicades. Per les abreviacions de les obres de Bonaventura seguim J.G. BOUGEROL., *Opere di san Bonaventura. Introduzione generale*, Città Nuova Editrice, Roma 1990, pp. 100s.

² Gloria. *Un'estetica teologica. II: Stili ecclesiastici*, Milano 1978, p. 237 (D'ara endavant: G2).

aquell que, tractant substancialment, d'un tema únic, és a dir, de la Realitat que ho realitza *in toto* en el concret d'una saviesa que torna saborosa la *scientia* forjant-la filosòficament com el seu *sermo*, que respira, que parla i que pensa contínuament en la Bellesa: i aquest viu com a presència”³.

Per tant, afirma Portolano, s'ha “d'excloure la necessitat de nuclear, d'alguna manera, dels escrits bonaventurians un tractat específic del problema del bell, alguna cosa per entendre'ns, que borrés en el quadre de la producció literària de Bonaventura el paper que en la d'Agustí havia berrat el perdut *De pulchro et apto*”⁴.

No hi manquen autors, com Ost⁵, Galeffi⁶ i Carmo Silva⁷ que, encara que sigui de maneres diverses, afirmen el caràcter omnicomprensiu de la estètica bonaventuriana, com a punt de vista unitiu d'ontologia, epistemologia i metafísica.

A més, ja que en el nostre autor “la teologia no pren l'inici a partir de la recerca humana, sinó de la revelació divina que emana del Pare de la llum”⁸, es comprèn com la bellesa en tota la seva plenitud completa no pugui no coincidir, en el seu terme, amb la realitat del Déu Trinitat. Quant més hom s'apropa a Déu, tant més augmenta l'experiència de la bellesa. Com ell mateix afirma emblemàticament en el *Breviloquium*: “Gran és de fet la bellesa de la màquina del món, però és molt més gran la de l'Església, ornada amb la belelsas dels sants carismes; i màxima en la Jerusalem celestial, però encara més que màxima (*supermàxima*) en la summa i beatíssima Trinitat”⁹.

Però Déu, d'altra banda, pot aparèixer com a tal únicament a l'ànima que, tot fent camí, es deixa purificar. Per això en el *Itinerarium* veiem com Déu és contemplat solament per l'ànima purificada i ben preparada com a “summament bell”¹⁰. L'experiència de la bellesa divina per part de l'ànima només és possible últimament com *excessus*, èxtasi que trenc els confins de

³ T. MORETTI CONSTANZI, *Il tono estetico del pensiero di S. Bonaventura*, in *Filosofia e cultura in Umbria tra Medioevo e Rinascimento. Atti del IV Convegno di Studi Umbri*, Perugia 1967, p.217.

⁴ A. PORTOLANO, *La bellezza in san Bonaventura*, “Studi e Ricerche Francescane” e (1975), pp. 232s.

⁵ Cf. D.E.Ost, *Bonaventure. The estetic syntesis*, “Franciscan Studies” 36 (1976),pp.233-247

⁶ Cf.R.GALEFFI, *Relazione tra arte e teologia in S. Bonaventura da Bagnoregio*, in *San Bonaventura Maestro di vita francescane e di sapienza cristiana*. A cura di A. Pompei, III, Roma 1976, pp. 117-131.

⁷ C.H. CARMO DO SILVA, *Carácter rítmico da estética boaventuriana*, “Revista portuguesa de Filosofia” 30 (1974), pp. 256-292.

⁸ G2 242

⁹ *Brevil.*, prol., III,3 (*Opere di san Bonaventura*, V/2: *Breviloquio*, Città Nuova Editrice, Roma 1996 p. 35).

¹⁰ *Itin.*, IV,3 (*Opere di san Bonaventura*, V/1, Città Nuova Editrice, Roma 1993 p. 541).

l'status viatorum, com a *anagogicus excessus*, *docta ignorantia*, *contemplatio*.

Bonaventura recorre sovint a la figura de l'ésser suspens (*suspensio*) i elevat vers Déu. Com s'afirma fins en l'*Hexaëmeron*, l'ànima puja amb Moisès a la muntanya, “entra dins les tenebres, veu l'espòs amabilíssim; en aquest amor unificant l'home és tret fora d'ell i és unit a l'espòs, es perd en Déu, contempla en la mesura del possible el rostre de la saviesa bellíssima i sent inaudits èxtasis espirituals”¹¹.

Conseqüentment s'ha de veure la implicació antropològica de l'experiència estètica descrita per Bonaventura que veu l'ànima humana feta originàriament de cara a allò que la transcendeix: “Res no basta a l'ànima sinó allò que supera la seva capacitat”¹², com diu en el *De Scientia Christi*. La bellesa de Déu, justament per la seva incommensurabilitat, és l'única realitat que està en grau de satisfer el desig que habita en el cor de l'home, creat a imatge i semblança de Déu. La immensitat de la simplicitat divina es presenta a l'ànima en la seva inexhauribilitat fins en l'eternitat i no només en el temps. En una tal experiència l'ànima mateixa esdevé conformada a l'objecte de la contemplació: “*anima contemplativa, quæ Deum videt in contemplatione, tota pulchrificatur*”¹³.

I.Fonts bonaventurianes

Després d'aquesta primera representació rapsòdica, mirem ara d'individuïr quines siguin les fonts del nostre autor referents a la *pulchritudo*. Estic plenament d'acord amb l'observació de von Balthasar, quan afirma que en Bonaventura, particularment en el seu tractat de la bellesa, hi ha una “experiència originària” que determina en darrer lloc l'estructura del seu pensament: que s'ha d'individuïr dins el carisma franciscà i a la fi dins l'experiència dels *estigmes* rebudes a la muntanya de La Verna pel sant d'Assís¹⁴.

Al seu costat s'hi han de posar també els diversos afluents que deriven de les diferents fonts filosòfiques i teològiques. En particular, l'experiència originària evocada per Bonaventura si connecta, del punt de vista de l'objecte, a la *tradició agustiniana* (filosofia de l'amor, imatge trinitària de l'esperit creat, graus de l'ésser i de la bellesa; irradiació lluminosa de la veritat), a *Dionís* i a la seva teologia negativa, amb els seus ascendents platònics i neoplatònics¹⁵

¹¹ *Collationes in Hexaëmeron, Principium*, II,33. Edidit F. Delorme, Firenze 1934, p.32

¹² *De Scientia Christi*, q6, conclusio, (*Opere di San Bonaventura*, V/1, p. 187)

¹³ *De S. Agnete virgine et martyre. Serm. II, 2* (*Opera omnia* [Quaracchi], IX, p. 509. Cf. su questo TEODOLDI, *La dottrina dei cinque sensi*, p- 13-28.

¹⁴ GUERRERO e., *Il serafino e le stimate: l'interpretazione balthasariana di s. Bonaventura*, “Doctor Seraphicus” 51 (2004), p. 13-28

¹⁵ Cf. A. ZIGROSSI, *Saggio sul neoplatonismo di Bonaventura*, Edizione Studio Franciscano, Firenze 1954.

(mediatitzada per l'escola de Chartres i per *Ricard de sant Víctor*), *Anselm d'Aosta* (la prova ontològica com a vèrtex de la visió estètico-teològica i la transformació sublim de la criatura beatificada en Déu), *Bernat de Chiaravalle* en particular perquè fa referència a la teologia de la nupcialitat, en la qual la glòria divina és compresa com a bellesa de la saviesa de Déu: "*la forma della sapienza è mirabile e nessuno la guarda senza ammirazione ed estasi*"¹⁶,

Sempre, en força de l'experiència de l'estigmatització, al centre de la visió bonaventuriana trobam el Crucificat com a suprema saviesa fins i tot del punt de vista del *subjecte*, que implica la decisió del seguiment radical del despullament en la pobresa. El camí dionisiac com a camí negatiu i de l'*eccessus* s'aclareix en el sentit de la simplicitat i pobresa franciscanes, compreses en termes nupcials.

D'aquesta manera la *relació estètica entre objecte i subjecte* es pot canviar adequadament només mitjançant les nocions bàsiques del seu exemplarisme: *expressio* i *impressio*. Com a confirmació d'això ens podem referir a un lloc de l'*Hexaëmeron* que es refereix al sant d'Assís: "Aquella aparició del serafí davant de Francesc fou *expressiva i impresa*"¹⁷; i en un altre lloc de la *Legenda Minor*: "d'aquesta manera el Servent del Senyor dugué en el seu pit *espreste impressam similitudinem Crucifixi*"¹⁸. A la *suspensió* del Crucifix correspon la *suspensió* de Francesc.

Bonaventura veu al centre de l'estigmatització de Francesc, el paradigma de la impressió de l'expressió cristològica, en el ben entès que aquest no és un resultat obtingut per Francesc sinó del poder de Déu, tot i que siguin també una expressió de l'esperit amorós del d'Assís. De fet, segons la suggestiva expressió en el *De perfectione vitæ ad sorores*, només en la blana cera d'un home tan inflammat Déu mateix si expressa amb aquesta modalitat: "Com un segell fa en la blana cera, així imprimeix Jesús, el teu espòs, en el teu cor i digues com el profeta: el meu cor és com la cera que es fon"¹⁹.

Per tant, aquest ha de ser el sentiment determinant l'ànima cristiana: "Desitja, dic, ardentment la complaença divina en virtut d'una gran efusió de l'Esperit Sant; anhela encara més, la conformitat amb Déu mitjançant la tangible (*expressam*) imitació del Crist crucificat"²⁰.

Aquesta correspondència verificada entre Crist i Francesc constitueix, de fet, per Bonaventura l'ideal cristià com a tal i el cor de l'experiència estètica; cada persona, de fet, ha de desitjar esdevenir perfectament conformada al

¹⁶ In *Hexaem.*, II,7. (*Opere di San Bonaventura*, VI/I: *Sermoni Teologici*, I, Clittà Nuova Editrice, Roma 1994, p. 75)

¹⁷ In *Hexaem.*, XXII,23 (*Opere di San Bonaventura*, VI/I, p. 410).

¹⁸ *Leg. Minor.*, VI, 3 (*Opere di San Bonaventura*, XIV/1, p. 451)

¹⁹ *Perf. Vit.*, VI,II (*Opere di San Bonaventura*, XIII: *Opuscoli spirituali*, Clittà Nuova Editrice, Roma 1992, p. 367)

²⁰ *Reg. Anim.* 7 (*Opere di San Bonaventura*, XIII, p. 387).

crucificat²¹ de la mateixa manera com l'amor de Crist transformà Francesc en la seva mateixa imatge²².

És significatiu que amb la mateixa lògica Bonaventura pugui parlar de Maria en comparació de Jesús²³. Amb aquesta dinàmica, contemplada amb l'experiència franciscana, Bonaventura veu que en l'excés que es realitza en l'estigmatització, la bellesa divina pugui aconseguir la pròpia forma en el món. D'aquesta manera es demostra que l'èxtasi no significa pel doctor seràfic l'abandonament o la renúncia del món, expressada en termes negatius, sinó "l'obrir-se del món a Déu: més precís, es manifesta l'anterior presa del món per part de Déu"²⁴.

En definitiva, ens sembla que podem posar de relleu que l'estètica bonaventuriana representa una visió teològica profundament espiritual i sapiencial, en la qual tot parteix de l'autorevelació divina que implica originàriament el subjecte creient, transformant-lo radicalment i fent-lo esdevenir part de la seva mateixa manifestació i glòria. Això implica que el mateix fer teologia sigui estar estructuralment immersos dins l'experiència eclesial de la fe, l'esperança i la caritat fins a arribar a assolir la vida mística. El model teològic que l'estètica bonaventuriana proposa està preocupat per unir de manera indissoluble l'especulació de la vida cristiana en tensió cap a la santedat. En definitiva, Bonaventura proposa amb la seva doctrina del *pulchrum* una teologia profundament connexa amb la santedat²⁵.

L'estructura teològica del nostre autor impedeix qualsevulla aproximació neutral al *pulchrum*. Per això, com s'afirma en l'*Hexaëmeron*, "*non sufficit ad habendam sapientiam scolastica sine monastica*"²⁶.

Penso que és per a tothom evident –tal com ens han recordat en els darrers decennis els més grans teòlegs–, la necessitat radical de descobrir el nexa entre teologia i santedat, entre el contingut objectiu de la fe, universal i etern, i l'apropiació subjectiva, històricament determinada i fora de tota deducció. Un dels problemes bàsics de les discussions filosòfiques i teològiques –la relació entre la veritat i la llibertat– troba en la relació entre santedat i teologia el seu afrontament és propi i la seva determinació: la bellesa constitueix el segell indeleble del trobament entre el do de la veritat de Déu i la llibertat del creient. En aquest punt Bonaventura se'ns presenta com un autor de gran actualitat. El caràcter sapiencial de la seva teologia no resta rigor al

²¹ Cf. *Lign. vit.*, prol.I, 1 (*Opere di San Bonaventura*, XIII, p. 207)

²² Cf. *Leg. mai.*, XIII (*Opere di san Bonaventura*, XIV, pp. 327-337).

²³ Cf. *Sermones Dominicales*, 7 (*Opere di san Bonaventura*, X, pp. 104-115).

²⁴ G2, p. 249

²⁵ Cf. su questo CH. CARPENTER, *Theology as the road to holiness in St. Bonaventure*; Paulist Press, New York 1999; G. LA NAVE, *Throug holiness tu wisdom: the nature of theology according to Sant Bonaventura*; Istituto Storico dei Cappuccini, Roma 2005., pp. 123-192.

²⁶ In *Hexaem.*, II,3 (*Opere di san Bonaventura*, VI,1, p.72).

seu intellectus fidei sinó que el situa immediatament en relació amb el subjecte la qual va destinada originàriament la revelació de Déu.

II. Dins el cor de la Bellesa: el misteri trinitari

Cerquem, ara reflexionar breument damunt d'alguns aspectes específics de la visió bonaventuriana de la bellesa, sabent que el nostre recorregut no podrà fer-se més que de mode rapsòdic. Abans de posar-nos el problema entre la validesa filosòfica del *pulchrum* és necessari portar la nostra reflexió teològica sobre el misteri de la santíssima Trinitat. La bellesa en referència a les criatures, per tant, haurà de posseir una fesomia del tot cristocèntrica: totes les reproduccions mundanes, no seran altra cosa que expressions imperfectes, i per tal que siguin comprensibles, hauran “de ser referides a la única i perfecta imatge del Pare, que ho expressa amb precisió suprema, i en relació a ella s’han d’aclarir”²⁷. Coherents amb una tal visió, hem de mostrar 1) la relació d’expressió en l’essència de Déu, 2) en quant a fonament de qualsevulla autoexpressió de Déu vers l’exterior; i 3) com cada autoexpressió de Déu vers l’exterior estigui inclosa en aquella divina i que només a la llum d’aquesta última es pot comprendre. Diguem una paraula en referència a aquests tres aspectes:

1. És *propi de la perfecció del ser l’engendrar el propi semblant*. Aquesta expressió de saborAnselmià indica que “per a la beatitud suprema (a la qual li pressuposem la bondat absoluta i un absolut altruisme) és necessària la suprema autocomunicació amb un acordança perfecta”²⁸.

Per tal d’explicar aquest procés Bonaventura fa recurs a diferents modalitats de *generationes*, que podem resumir essencialment en tres: la *paraula*, la *imatge* i el *fill*²⁹. La generació del Fill, es diu en el comentari a les sentències, s’esdevé per *modum naturæ nihilominus ut dilectus*³⁰. El Fill no apar només com arquetipus de les coses creades,; abans que tot ell és Déu en quant a expressió i per tant en quant és veritat: “in quant a expressió en Déu, el Fill és un centre de unió situat entre el Pare i l’Esperit. Ell expressa tant el propi ser engendrat del Pare com el buf de l’Esperit que procedeix del Pare i de si mateix; és per aquesta raó expressió d’un infinit i absolut esdeveniment d’amor, i per això el Fill (*in quanto* expressió) transcendeix contínuament en l’amor mateix”³¹.

²⁷ G2, p. 258

²⁸ G2, p.259

²⁹ Cf. *In Exarem.*, XI,13-20 (*Opere di San Bonaventura*, VI/1, pp.224-227). Cf. anche sul tema *In I Sent.*, d27 p.11 q3 (*Opera Omnia* [Quaracchi] I, pp.487-488).

³⁰ Cf. *In I Sent.*, d6 q2 (*Opera Omnia*, I, p. 128)

³¹ G2.p. 264.

2. Referent a la relació entre la Trinitat i la creació, Bonaventura sembla aproximar-se als pares grecs³². En el nostre autor hi ha un lligam clar entre la *generació* del Verb i la *creació* del món, en la qual la generació encara no ha acabat a la creació. En efecte en la generació del Fill el Pare s'expressa tot ell mateix, la seva força i el seu poder: com s'afirma en l'*Hexaëmeron*: el Pare “engendrà aquell que és igual a ell, és a dir, el Verb coetern a ell, i digué la seva similitud, i per consegüent expressà totes les coses que pogué expressar”³³.

Per tant “tot el que és possible a Déu és realment en el Fill i, tot el que ve realitzat per Déu fora de Déu pot ser possible i real només a través del Fill i en el Fill”³⁴. El Fill és l'*ars æterna*³⁵. l'*ars Patris*³⁶. El Verb, essent expressió global de Déu, expressa en ell mateix tot el creable; és la *sophia* de Déu plena dels eterns pensaments de Déu”³⁷.

Suggestivament l'*Hexaëmeron* ens recorda que “ el semblant es relaciona amb el dissemblant, com l'idèntic al divers, com l'un al molts; però necessàriament l'idèntic precedeix al divers i l'un als molts: per tant, la producció del semblant precedeix la producció del dissemblant [...]. De la substància eterna no s'origina el diferent, si no ve produït el substancialment igual”³⁸. Amb aquesta lògica, que entrunyella l'autoexpressió en Déu i l'expressió ad extra en la creació, es comprèn perquè es pot atribuir al Fill la *pulchritudo*, com Bonaventura afirma en un pas cèlebre del *Commento alle sentenze*: el Fill apareix com a bellesa en relació al que ell expressa, en quant és perfecta i expressa similitud i és bellesa exemplar en comparació de tota cosa creada.

Per tant, el Fill apar com a bellesa justament en relació a tot el que expressa. Considerant que, com argumenta Bonaventura, 1) una imatge es diu bella quan és ben pintada, però 2) es diu bella en particular quan representa de manera òptima la bellesa del que reproduceix, al mateix temps es deu considerar la seva *luminositat*, és a dir l'arriscar-se i l'expressar-se del model en la mateixa reproducció. Referint-nos a la vida divina no hi ha aquí solament correspondència formal entre els dos sinó una relació d'expressió com a

³² Com ho han demostrat els treballs de A. STOHR *Die Trinitätslehre des hl. Bonaventuras*, Münster 1923 i A. GERKEN, *Theologie des wortes. Das Verhältnis von Schöpfung und Menschwerdung bei Bonaventura*, Patmos Verlag. Düsseldorf 1963.

³³ In *Hexaem.*, I,16 (*Opere di San Bonaventura*, VI/I, p. 57. El cursiu és nostre).

³⁴ G2,p. 265

³⁵ Sc. Chr., IV, concl. (*Opere di San Bonaventura*, V, p. 141); cf. anche In *Hexaem.* V,13 (*Opere di San Bonaventura*, VI/I, p. 135);

³⁶ Red. art., 20 (*Opere di San Bonaventura*, V, p. 53);

³⁷ Cf. In *Hexaem.*, XX,5 (*Opere di San Bonaventura*, VI/1, p. 363); *Brevil.*, I,8 (*Opere di San Bonaventura*, VI/2: *Breviloquio*, Città Nuova Editrice, Roma 1996, pp. 76-81).

³⁸ In *Hexaem.*, XI,9(*Opere di San Bonaventura*, VI/I, p.221).

fonament portant, com a fonament aclaridor (del Pare al Fill) i com a autoexpressió (del Fill al Pare)³⁹.

3. Considerant, finalment, la necessitat de reconduir tota cosa creada cap a d'arquetipus diví, es deu, com Bonaventura reconèixer en primer lloc que tota la creació no pot ser altra cosa sinó una imitació múltiple, de l'única forma originària en Déu mateix. Pel gran teòleg de Bagnoregio, "la bellesa immanent de les coses mundanes es fa visible en ella mateixa només quan s'hagi comprès i realitzada la referència transcendent vers la bellesa arquetípica"⁴⁰. De fet, en Déu la bellesa es dona en la unitat de la perfecta igualtat, mentre que en l'ordre creat l'harmonia no pot donar-se més que a través de la diferència de les varietats.

Per això és important la consideració de la tripartició decisiva agustiniana en la relació entre l'expressió trinitària i les criatures, utilitzada, per exemple, pel nostre autor en el *De Scientia Christi*: *vestigi (vestigium)*, *imatge (imago)*, *semblança (similitudo)*. En el *vestigium* l'arquetipus trinitari s'expressa només objectivament, és a dir, en la donació dels elements creats; en la *imago* s'expressa en la complexitat de la estructura del subjecte; mentre que en la *similitudo* l'arquetipus arriba a inhabitar en la còpia per obra de la gràcia santificant⁴¹.

D'aquesta manera hem posat les premisses per poder considerar la bellesa en relació al camí ascensional de l'home en relació del misteri diví.

III. El recorregut estètic ascensional

La paradoxa del mètode bonaventurià ens permet de poder afirmar que la il·luminació de la revelació des de dalt aclareix i fa intel·ligible en el misteri fins i tot el camí des de baix, aquell camí ascensional, des de les criatures fins a la bellesa suprema: el món, l'home i Crist.

1. S'ha de tenir ben present que des del punt de vista ascensional la posició de Bonaventura referent a la bellesa intramundana ve caracteritzat per l'harmonia que hi ha entre l'element espiritual i el material: "La creació no és altra cosa que una imatge emmirallada de la saviesa divina i una representació plàstica de la seva obra... reflectint l'arquetipus diví, mixte, cert i obscur". Poden llegir un tal llibre, ens recorda l'*Hexaëmeron*, "només els summes contemplatius, i no els simples filòsofs de la natura, car aquests només coneixen la natura de les coses, però no el *vestigi* de Déu en elles"⁴². Això ens és testimoni per la seva comprensió en referència al *Liber Naturæ*, el qual a causa del pecat esdevé ineficaç, per això és

³⁹ Cf. *In I. Sent.*, dXXXI, p.II al q3 (*Opera omnia*, I, p. 544).

⁴⁰ G2, p.273

⁴¹ *Sc. Chr.*, q4 (*Opere di San Bonaventura*, V/1, pp. 118-153); cf. anche *Brevil.*, II,12 (*Opere di San Bonaventura*, V/2, pp. 122-125).

⁴² *In Hexaem.*, XII, 14-16 (*Opere di San Bonaventura*, V/1, p. 238-240).

precís el *Liber Revelationis*, car si el llibre de la natura és escrit exteriorment i el llibre de la escriptura és escrit interiorment, Crist és el llibre escrit interiorment i exteriorment: tal com ho trobem en el *Breviloquium*⁴³.

Amb aquesta consideració s'han d'explicitar dues relacions importants per a l'estètica de Bonaventura: explicita per abans de tot la realitat de les criatures en relació a la forma i, a més, el seu ser dins la història. Per Bonaventura el que uneix l'element espiritual al material és la *llum*, de manera que aquesta resulta particularment pròxima al concepte de bellesa⁴⁴; d'on es pot comprendre el que afirma en el *Commento alle Sentenze*: "*Omne quod est ens, habet aliquam formam; omne autem, quod habet aliquam formam, habet pulchritudinem*"⁴⁵.

La bellesa en el seu recorregut ascensional va unida, també, en Bonaventura, al concepte de temps i del devenir de les generacions; una bellesa tal, però, només pot ser aglapida en la seva totalitat, de manera que l'home no en pot disposar. Per això, només l'Esperit Sant n'hi pot donar com un resum en l'Escriptura, com s'afirma en el *Breviloquium*⁴⁶. Crist és el centre i el cim del cosmos i de la història; ell mateix actua dins la història abans i després de l'encarnació per tal de portar tots els temps cap al seu centre en ell⁴⁷.

De tot el que s'ha dit s'elimina el que la *posició de l'home* sigui absolutament central en la base bonaventuriana: ell és la síntesi del món⁴⁸. S'afirma en el *Breviloquium*: "És sense cap casta de dubte que som la fi de tot el que existeix"⁴⁹.

Bonaventura defineix l'home com un ésser que tendeix al coneixement d'ella bellesa. Els seus sentits han estat justament per a això. La correspondència entre els sentits exteriors amb els interiors són donats amb referència a la percepció de la bellesa: el sentit del nostre cor (*sensus cordis*) ha de cercar amb desig, trobar amb joia i tornar a incessantment a cercar el que és bell, o el que és harmoniós, o el que perfuma dolçament, o el que té un sabor dolç, o

⁴³ Cf. *Brevil.*, II,11 (*Opere di San Bonaventura*, V/2, pp. 119-121).

⁴⁴ Cf. su questo ZAS FRIZ DE COL., *La teologia del simbolo*, pp. 269-282, vedi anche S. McADAMS, *The aesthetics of light: a critical examination of St. Bonaventure's doctrine of light in view of his æsthetics*, Tesi –Pontificia Università Gregoriana, Roma 1991

⁴⁵ *In II Sent.*, d34, 2q3 (*Opera omnia*, II, p. 814); vedi anche *Itin.*, II,10 (*Opere di San Bonaventura*, V/1, pp. 522-525).

⁴⁶ *Brevil.*, prol. 2 (*Opere di San Bonaventura*, V/2, pp. 28-33). Per això per el nostre autor de l'Escriptura se'n podria treure una panoràmica de la història universal. Amb tot això es comprèn la importància que té per Bonaventura el devenir; cf. su questo J. RATZINGER, *Die Geschichtstheologie des hl. Bonaventura*, Schnell Steiner, München – Zürich 1959.

⁴⁷ Nemmeno il peccato dell'uomo, come si dice nel commento alle sentenze, può sovvertire la bellezza dell'universo derivante dall'ordine di Dio (cf. *In II Sent.*, d36,2 q1 (*Opera Omnia*, II,p.848); *In I Sent.*, d44, q3 c (*Opera Omnia*, I, pp. 786-787).

⁴⁸ G2,p. 285.

⁴⁹ *Bevil.*, II,4 (*Opere di San Bonaventura*, V/2, p. 97).

el que és suau al tacte. D'aquesta manera en el coneixement sensible hi és continguda amagada la saviesa divina i, és meravellós observar els cinc sentits espirituals en la seva correspondència amb els sentits corporals”⁵⁰.

L'home, en quant és fet per a la bellesa, aclareix el propi enigma només a la llum de la realitat escatològica en la qual s'acompleix allò pel qual el seu cor ha estat fet. En el *Soliloquium* Bonaventura ens descriu d'aquesta manera la beatitud celestial: “Allà totes les facultats sensibles estaran en activitat (*in actibus suis*): l'ull veurà una bellesa incomparable, el gust sentirà un sabor dolcíssim, l'olfacte percebrà un perfum suauíssim, el tacte abraçarà la realitat més deliciosa, l'oïda es recrearà amb els sons més alegres”⁵¹.

De tot això se'n pot comprendre la importància de la complexa i suggestiva doctrina bonaventuriana dels sentits espirituals⁵², la qual apareix particularment centrada en clau estètica. L'*Itinerarium* pot afirmar que “gràcies a haver adquirit novament aquests sentits, aquesta [l'ànima] ara veu i sent el seu espòs, l'odora, el gusta i l'abraça, i pot jubilar com l'esposa del Càntic dels Càntics [...], essent vivificats els sentits interns per tal del percebre el que és summament bell, per oir el que és summament harmoniós, per flairar el que és summament fragant, per gustar el que és summament dolç, per tocar el que és summament plaent, l'ànima està disposada als raptos de l'èxtasi per mitjà de la devoció, de l'admiració, de l'alegria i de l'exaltació”⁵³.

Això s'esdevé en referència a l'únic objecte dels propis sentis: Crist com a *Verbum incretaum*, *Verbum inspiratum* i *Verbum incarnatum*. Crist redimeix, il·lumina, reconduïx, mesura i orienta: en això rau la seva bellesa. Ell és la rectitud de tot el que s'ha *desviat*. Però sobretot mitjançant la força d'irradiació del seu cor omnipotent conforma a ell tot el que s'ha desviat; en quant a mesura que ho orienta tot, ell és la bellesa summa, *perpulchrum*.

Ell, per tant, dóna a l'univers la seva bellesa: “ell fa belles totes les coses deformes, les que són belles les fa encara més belles, i, aquestes, finalment, bellíssimes”⁵⁴. Ell és en quant a primigènia bellesa objectiva i subjectiva: *sponsus speciosissimus et desiderabilis totus*⁵⁵; ell es la bellesa que, purificant, fa bella tota cosa: *pulchritudo pulchrificativa universorum*⁵⁶.

Voldria, com un incís, fer notar una vegada més, la notable actualitat de Bonaventura. La seva proximitat estètica li permet de desenvolupar un recorregut al centre del qual hi ha la vida trinitària i el Verb de Déu. La visió de

⁵⁰

⁵¹ *Solil*, IV,20 (*Opere di San Bonaventura*, XIII, p. 190).

⁵² Per la quale si rimanda all'opera di TEDOLDI, *La dottrina dei cinque sensi*,

⁵³ *Itin*, IV,3 (*Opere di San Bonaventura*, VI/1, p. 541).

⁵⁴ “*Seformia facit pulchra, pulchra pulchriora et pulchriora pulcherrima In Hexaem.*, 1,34 (*Opere di San Bonaventura*, VI/1, pp. 66-67).

⁵⁵ *Brevil.*, V,6 (*Opere di San Bonaventura*, VI/2, p. 266).

⁵⁶ *Sermones de nativitate B. Mariæ virginis*, II, (*Opera Omnia*, IX, p. 709).

la realitat creada i del home al seu centre és, per tant, contemporàniament trinitària i cristocèntrica. El camí de l'home vers Déu és il·luminat per la baixada de Déu vers l'home, no únicament en termes de redempció sinó també en termes ontològics. Com s'ha dit, en Bonaventura estam de front essencialment a *una catalogia*: l'home és ell mateix quan s'uneix al seu arquetip: Crist Jesús. Tot això va dialogant amb el recorregut fatigós de la teologia moderna, que va des de l'extrínsec cap al cristocentrisme i dóna una comprensió de l'home, segons la perspectiva d'un doble fi, cap a la realitat humana que esdevé ella mateixa només quan és presa amb relació amb l'esdeveniment de Crist. Trobam, doncs, una descripció interessant del que afirma la *Gaudium et Spes* 22: només Crist, revelant el Pare i l'amor –és a dir la vida trinitària–, revela també l'home a ell mateix. L'home és ell mateix només en l'èxtasi, quan surt d'ell i es deixa conformar a l'arquetipus.

IV. El *pulchrum* com a *transcendental*

De tot això en podem arribar a treure'n una altra passa posterior: donada la base trinitària i cristològica de la bellesa, podem adonar-nos del com i del perquè Bonaventura entengui el *pulchrum* com a *transcendental* de l'ésser.

Per l'autor del *Breviloquim* el *pulchrum* és efectivament considerat un *transcendental* i, per tant, coextensiu a l'ésser. Karl Peter, en una obra admirable, ha demostrat que és possible atribuir això a Bonaventura⁵⁷. Això és possible fins i tot si es prescindeix del *Codice d'Assisi n. 186*⁵⁸ i del problema de la seva atribució al jove Bonaventura, en el qual, en efecte, s'hi defineix la bellesa com a *transcendental*⁵⁹. En aquesta obra el tema del bell està basat en el *bonum*, sabent que *pulchrum circuit omnem causam et est comune ad ista (ad unum, verum, bonum)*. De tota forma, tot i prescindint d'aquest text no es pot negar que per Bonaventura de facto constitueixi un quart *transcendental*, com s'afirma en l'*Itinerarium*: “*cum igitur omnia sint pulchra et quodam modo delectabilia; formosa omnia*”⁶⁰. Portolano acaba el seu estudi de la bellesa en Bonaventura afirmant que “la bellesa pertany a les coses, a totes les coses, a totes les criatures, car la bellesa pertany a la vida, a l'univers,

⁵⁷ Cf., K. PETER, *Die Lehre von der Schoenheit . Bonaventura*, Basilea 1961.

⁵⁸ Cf. *Codice di Assisi Biblioteca Comunale n.186. La scoperta del manoscritto è dovuto a F.M.HENQUINET* che ne dà notizia in *Un brouillon autographe de S. Bonaventure sul Commentare des Sentences*, “*Études Franciscaines*” 44 (1932), pp. 633-655; 45 (1933), pp. 59-82.

⁵⁹ Puillon pone questo etsto alla base del suo studio sull'estetica bonaventuriana (1944): D.H. POUILLON, *La beauté, propriété transcendente chez les scolastiques (1220-1270)*, “*Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge*” 15 (1944), pp. 263-329. Lo scritto sembra doversi datare, prima della stesura dei commentaire alle *Sententiae*, intorno al 1250: il contenuto sembra dipendere dalla *Summa Frati Alexandri*. Per il concetto di *pulchrum/pulchritudi* in quest'opera vedi A. PORTOLANO A., *La bellezza in San Bonaventura*, pp. 227-246.

⁶⁰ *Itin*, II,9-10 (*Opere di San Bonaventura*, VI/1, pp. 520-522).

a la creació, com a resultat primer de la perfecció, el que és igual a dir de la bellesa, del Creador”⁶¹.

Seria necessari en aquest moment indagar en què consisteix exactament la *ratio pulchri*, en referència als altres transcendents: *unum, verum et bonum*. No tenim temps de recórrer l'impenetrable camí del doctor seràfic en aquest tema. Senzillament ens haurem que referir a l'afirmació fonamental. El *Breviloquium*⁶² ens apareix com el text resolutiu en quant afirma les *rationes* dels altres transcendents: l'*unum* basa la seva numerabilitat de la indivisibilitat per ell mateix; el *verum* basa la seva cognoscibilitat en raó de la indivisibilitat de la pròpia espècie; el *bonum* basa la pròpia comunicabilitat en la indivisió de la pròpia acció. Per tant, seguint un camí deductiu, hauríem de dir que per Bonaventura “el bell basa la seva aparença sensible en raó de la indivisió de l'ens de l'ésser”⁶³. A una tal definició sembla que s'hi hauria d'oposar la no eliminable desvalorització platònica agustiniana de la sensibilitat, tot i que s'ha de dir que la sensibilitat no fou mai tant valorada en l'edat mitjana com ho fou per Bonaventura. Si es parlàs de sensibilitat com d'una “immediata fenomenització” a tots nivells, aleshores es podria arribar a parlar d'una estètica bonaventuriana com a *sensibilitat transcendental*. Aquest és el camí que ha recorregut, per exemple, Zas Friz De Col⁶⁴ en la seva recerca sobre la teologia del símbol en Bonaventura, en el qual mostra de manera convincent l'estètica bonaventuriana en termes de sensibilitat transcendental.

Des del punt de vista, en canvi, més explícitament teològic, les afirmacions del nostre autor semblen oferir el millor contorn al concepte teològic-espiritual d'*expressio*. Per aquest punt el millor resultat surt en l'*analogia dels graus* en la qual Bonaventura parla de la bellesa interior que s'obté rere la purificació de la brutor del pecat. La bellesa de l'ànima (contemplativa) ens apareix com a transparència pel propi ésser imatge de Déu, fins a esdevenir com la Jerusalem celestial en la qual Déu hi habita i hi és vist⁶⁵.

En l'*Hexaëmeron*, ens descriu, recordant la centralitat de la posició de l'home dins el cosmos, com “l'ànima contemplativa s'inscriu en tot l'univers, junt amb tots els esperits celestials, cada un dels quals porta marcat en ell l'univers, i que finalment en ella s'hi inscriu el raig súper essencial [la Paraula de Déu], que conté en ella tant l'univers com tots els esperits. D'aquesta manera, en l'ànima contemplativa, hi regnen llums meravelloses i una meravellosa bellesa. De tal manera, l'univers, que és bell des de el cim fins al fons i del principi fins a la fi, dibuixant-se dins l'ànima forma un mirall, i cada esperit és un

⁶¹ A. PORTOLANO, *La bellezza in San Bonaventura*, p. 246.

⁶² Cf. *Brevil.*, I,6 (*Opere di San Bonaventura*, VI/2, pp. 70-75).

⁶³ G2, p. 303

⁶⁴ cf. ZAS FRIZ DE COL., *La teología del símbolo de san Buenaventura*. Editrice Pontificia Università Gregoriana, Roma 1997 (pp. 257-282: *estética bonaventuriana como sensibilidad trascendental*).

⁶⁵ Cf. *In Hexaem.*, V,25 (*Opere di San Bonaventura*, VI/1, p. 143).

mirall, i així neix dins l'ànima una pluralitat meravellosa, un ordre summe, una proporció sublim. Bell és el semblantment l'univers dels esperits. I cada pic que dins l'ànima hi resplendeix d'una tal manera l'ordre de l'univers, el dels esperits benaventurats i el dels raigs súper essencials, es dóna en ella una meravellosa brillantor”⁶⁶.

Els passatges més específics els trobam mirant l'*analogia de les percepcions estètiques*. El text fonamental és *Itinerarium* II⁶⁷. El punt de partença ve constituït per la idea de l'ingrés del macrocosmos en el microcosmos, a través de la porta dels sentits. L'ull veu i constata la bellesa objectual; l'oïda i l'olfacte es troben en un equilibri entre extern i intern; gust i tacte estan en vistes de la salut del subjecte. Mentre que l'ull veu les imatges del món, arribant al tacte s'ha de constatar que “és la realitat substancial, en el seu caràcter de realitat oposada, que penetra en el subjecte per tal de satisfer les seves necessitats”⁶⁸. En l'home, dotat d'esperit, a l'experiència del desitjat li segueix el judici (*diudicatio*) que individua la causa de la seva desig. El triple desig en relació als sentits es designa com a *pulchrum, suave, salubre*. I ja que *Omnis delectatio est ratione proportionalitatis*, el volgut sensible neix finalment de la participació per gràcia a la *delectatio* original i vera, participació a una proporció i a un goig intradiví.

Un tal desig envia, per el nostre autor, a una corresponent relació primordial amb Déu. EN Dèu, efectivament, tot és basat dins una absoluta *proportionalitas* entre Pare, Fill i Esperit Sant: “El volgut sensible, en la seva triple subdivisió, troba la pròpia correspondència teològica en la descoberta de la veritat, en l'experiència de la intimitat i en la percepció de la plenitud que satisfà (*veritas, intimitas, plenitudo*) i tot això gràcies a la misericordiosa participació de l'home a una proporció i un goig intradivins; de fet, l'home aprèn que només en Déu hi ha la *delectatio* original i vertadera, i que tots els altres desigs constitueixen per a nosaltres un viàtic per a la seva recerca). De tal manera Bonaventura reïx a” basar l'experiència sensible de la bellesa sobre una relació d'expressió de l'objecte al subjecte, la qual, a la vegada, ve basada damunt l'expressió eterna en Déu mateix”⁶⁹.

D'aquesta manera s'esdevé que en el camí de l'home per assolir la seva plenitud amb Déu, la forma de la bellesa inferior a poc a poc s'ha d'abandonar per aquella superior; però les formes espirituals de la bellesa són cada cop més, amagades a l'home terrenal; per això l'ascensió cap a Déu pot ser presentada com el refús de tot el que hi ha d'abans.

⁶⁶ In *Hexaem.*, XX,8 (*Opere di San Bonaventura*, VI/1, p. 365).

⁶⁷ Cf. *Itin.*, II: “De speculatione Dei in vestigiis suis in hoc sensibili mundo” (*Opere di San Bonaventura*, VI/1, p. 514-527).

⁶⁸ G2, p. 308

⁶⁹ G2, p. 309.

3. Finalment Bonaventura relaciona la bellesa als altres transcendents (u, ver, bondat).

a) La definició de bellesa de bonaventura en relació a la unitat es refereix essencialment a l'experiència objectiva de l'harmonia de les coses, ja sigui en la *distinció numèrica* com en l'*acord de les diferències*⁷⁰. El numèric només és bell en virtut de la *reductio all'unità* de la saviesa i de les idees divines; el mesurable només és bell si es pot mesurar, és a dir, si és posat en la seva relació vers la idea originària, és a dir, a Crist. L'evidència del diví en el creat reenvia al poder auto expressiu de la Paraula de Déu i, per tant, a la relació intra divina, o sigui al plaer del Creador creant i en darrer terme al goig generador del Pare: "la perfecta generació que és en Déu és el fonament de la bellesa, de l'absoluta igualtat i unitat, entre el Pare i el Fill en l'Esperit Sant"⁷¹.

b) Per tal de comprendre la posició de Bonaventura respecte de la bellesa en relació a la veritat, s'ha de tenir present que ell és totalment pres per l'objectiu auto obrir-se de les coses, i, en aquest sentit es distancia de la atenció central tomista per la capacitat d'abstracció de l'*intellectus agens*. En la lluminositat i en l'auto expressió dels éssers, com es diu en l'*Itinerarium* és Déu mateix qui s'expressa⁷². Tanmateix això s'esdevé d'una manera tal que implica inevitablement el risc de la llibertat de l'home, cridat a reconèixer la manifestació divina en el *vestigium*. Això comporta que l'ésser, fora de si, de les coses en la revelació creativa, impliqui per l'home el perill d'acontentar-se del reflex i de no tenir cura del retorn a l'ésser, no adonant-se en l'expressió finita de l'expressió de la veritat i de la bellesa absolutes. En això consistí essencialment l'error d'Adam.

Consegüentment, l'home és vertaderament autèntic en la seva relació amb Déu i amb la realitat quan agafa totes les coses en relació a aquesta referència originària amb la suprema bellesa divina. Concretant, s'ha de dir que el sant és aquell que veu tota la realitat contemplant la bellesa divina en totes les coses. És significatiu que Bonaventura mentre en l'*Hexaëmeron* parla del Fill com a *splendor pulcherrimus et fulgentissimus*⁷³, i que en la *Legenda Maior* descriu l'experiència de sant Francesc d'Assís en termes de que la relació entre la bellesa de les coses sigui la bellesa del Fill de Déu: "Ell [Francesc] veié en les coses belles a aquell que és bellíssim [*contuebatur in pulchris pulcherrimum*] i seguís l'amat per tot arreu seguint les petges [*vestigia*] impreses en les coses [...]. En l'ímpetu d'una meditació inaudita va gustar en cada una de les criatures, com en un rierol, aquella bondat brollant, i quan va percebre, encara que quasi imperceptiblement, un concert celestial en

⁷⁰ "Aequalitas numerosa"; "Convenientia disparum", "proportionalitas", "congruentia partium": cf. *Itin.*, II,5; II,10 (*Opere di San Bonaventura*, VI/1, pp. 516-518; pp. 522-525); "Pluralitas et æqualitas" cf. *Brevil.*, prol. 2,4 (*Opere di San Bonaventura*, VI/2, pp. 28-33).

⁷¹ G2, p. 312

⁷² Cf. *Itin.*, I,14 (*Opere di San Bonaventura*, VI/1, pp. 508-510).

⁷³ *In Heaem.*, XXI,1 (*Opere di San Bonaventura*, VI/1, p. 380).

l'acord de les capacitats que Déu els havia concedit i les seves accions, dolçament les exhortà a lloar Déu”⁷⁴.

c) S'ha d'afirmar que la bellesa com a *expressio* ve aclarida des del moment de l'ofrena desinteressada d'un mateix, la *diffusio sui que és impressio* en l'altre; o sigui, el moment propi de l'Esperit Sant. Un tal do no pot reduir-se a l'útil o a l'interessat, car, tenint com a origen l'*expressio* intra-trinitària, és pura gratuïtat. Qui troba la bellesa no pot reaccionar amb interès (instrumental) sinó com s'afirma en l'*Itinerarium*, amb sorpresa admiració: per stuporem admirationis⁷⁵. El subjecte, en aquest punt, pot comprendre aquesta bellesa i gratuïtat només a través d'un cor pur, que respongui amb amor a l'amor, amb gratuïtat a la gratuïtat revelada.

Aquesta postura és també la postura de les esposalles, d'acolliment, de restitució i de disponibilitat⁷⁶. En aquesta “restitució” –d'altra banda categoria típica de la espiritualitat franciscana-⁷⁷ troba expressió una certa teologia negativa bonaventuriana, car tal postura només és possible abandonant la bellesa sensible, en quant a imatge de la bellesa divina, com es diu en el *De triplici via*: l'objecte del seu amor no és sensible, representable, i concebible però en la seva totalitat només desitjable⁷⁸. Per tant, “el desig que vagi més enllà de qualsevulla forma que es pugui aglapir és la resposta exacta a l'auto revelació de la forma de bellesa de Déu”⁷⁹.

Per tant, en aquesta ascensió vers la bellesa suprema s'ha d'afirmar que en la omni comprensiva reflexió estètica bonaventuriana el *pulchrum* apareix en definitiva abans de qualsevol casta de mesurabilitat, que tanmateix se sap expressar en cada mesura, espiritual o material; es tracta “d'una bellesa sense mesura que s'expressa dins la mesura, procedint de la incommensurable plenitud de Déu i rebuda per l'home en l'excés estètico-místic de l'admiració i de l'encesa adoració. Per Bonaventura, com per Gregori de Nissa, Déu és una *bellesa inesperada*”⁸⁰.

Arribats aquí, voldria subretxar un element de gran actualitat del nostre autor. Em sembla que d'aquesta impostació comprendrem la necessitat de difondre avui dia una autèntica estètica escatològica. Això és important per a la reflexió teològica, per tal que es torni a educar l'esperit dels homes de cara a la sorpresa pel misteri de l'ésser. Per altra part, tenim necessitat d'una aproximació estètica per tal de retrobar el caràcter desinteressat de la

⁷⁴ *Leg. mai.*, IX,1 (*Opere di San Bonaventura*, XIV/1, p. 286).

⁷⁵ *Itin.*, VI,3 (*Opere di San Bonaventura*, V/1, pp. 559-561); *Perf. vit.*, 5,8 (*Opere di San Bonaventura*, XIII, p. 355).

⁷⁶ Cf. *Perf. vit.*, V,4 (*Opere di San Bonaventura*, XIII, p. 353).

⁷⁷ Cf. C. VAIANI, *La via di Francesco. Una sintesi della spiritualità francescana a partire dagli scritti di san Francesco*, Biblioteca Francescana, Milano 1993.

⁷⁸ Cf. *Tripl. via.*, I,3,17 (*Opere di San Bonaventura*, XIII, p. 57).

⁷⁹ G2, p. 315.

⁸⁰ G2,p. 317

revelació divina. Després de l'època dels grans canvis antropològics en teologia i de la difusió de la cultura tècnica científica, es necessita un camí de purificació de l'home i fins i tot del creient. S'ha de descobrir el caràcter de propi de l'ésser i, per tant, el caràcter conseqüent i gratuït de la gràcia salvífica de Déu. Si per una part no hi ha el retrobament d'aquesta educació a la sorpresa per la bellesa difícilment es podrà tornar a percebre la glòria del signe de Crist vivent en l'Església; d'altra banda, tenim necessitat –com afirmà von Balthasar- de descobrir que Crist mateix no ha vingut per davant de tot com a Salvador i redemptor i ni tan sols com a mestre. Cert, ell és l'únic mestre i l'únic salvador. Però a això no s'hi arriba per deducció humana i per la pròpia condició d'indigència, sinó per la gratuïtat de la iniciativa divina que ens ha volgut originàriament en comunió de vida en Crist. La Bellesa de Déu és la conseqüència de la seva glòria, de la comunicació amorosa que ha fet d'ell mateix, esdevenint home, morint per nosaltres i ressuscitant. El cristianisme es manifesta d'aquesta manera senyalat de manera condicionada no per la indigència de l'humà, sinó pel fulgor i per l'atractiu de la bellesa gloriosa de la revelació. *No és la por que ens impulsa vers Crist sinó l'atractiu d'una bellesa que sí, ens purifica fins a l'íntim.*

Conclusió: El Crist formosus deformis

Podem tancar aquest recorregut a l'entorn de la bellesa en el pensament bonaventurià i a la seva estètica tornant, en un cert sentit al punt inicial, és a dir, al misteri de la creu com a lloc paradoxal en el qual la bellesa de Déu es comunica sensiblement al món. Existint en Déu l'expressió absoluta, pot expressar-se cap a fora de manera summament lliure. Aquesta és la humilitat de Déu: *el dir-se en el no-res*. Creació, revelació, gràcia, encarnació fins a la sublimitat de la creu i *Descensio Dei, Humilitas Dei. Omnia in cruce manifestantur*. Per això, el seguiment de Crist és essencialment humiliació d'ell per a aquell que s'ha humiliat⁸¹. El misteri de la creu expressa en síntesi la paradoxa de la *formositas* de Déu en la *deformitas* de la creu.

Aquesta sublim visió del *Christus deformis* la trobam ben expressada en moltes de les obres del nostre autor. Pensem a les expressions eficaces del *De Triplici via: Admirare igitur immensam potestatem annihilari, speciositatem decolorari, felicitatem tormentari, eternitatem mori*⁸². De manera particular posa en evidència la paradoxa de la bellesa en la deformitat [*formosus – deformis*] del Crist crucificat en el *Lignum Vitæ*: “El més bell dels fills dels homes, amb els ulls

⁸¹ Cf. su questo il testo bonaventuriano: *Quæstiones Disputatæ. De perfectione evangelica* (Opere di San Bonaventura, VI/3: *La perfectione evangelica*, Città Nuova Editrice, Roma 2005).

⁸² *Tripl. via*, III,3 (Opere di San Bonaventura, XIII, p. 74).

tapats i el rostre pàl·lid, apareix deforme per mor dels homes, fent-se holocaust suauíssim a la presència de la glòria del Pare"⁸³.

El tema del *Christus deformis* no és certament nou com a tal. Ja ho trobam introduït per Agustí⁸⁴ i desenvolupat successivament en la teologia llatina⁸⁵. Bonaventura rellegeix tal categoria en relació a la bellesa. En la *Vitis Mystica*, seguim emblemàticament les traces d'una tal reflexió: "tot el tronc de la vinya vertadera ens apareix més lleig (d'aquells) d'altres arbres i arbusts i ens pareix quasi del tot inútil, decadent i inadaptat per a qualsevol ús. I què és el que es vol dir amb això? La forma de la vida terrena vindria a representar el cos de la nostra vinya –el Senyor Jesús- si la lletjor d'una no resultàs discordant al màxim de la bellesa de l'altre, i és per això que es va escriure: *el més bell d'entre els fills dels homes*". En realitat Crist en la passió apareix com el tronc de la vinya, ja que, segons Isaïes, en ell no hi ha cap bellesa ni atractiu.

Bonaventura exclama: "Mira com ha estat tractat Jesús! Quin és aquest lloc de delícies? On és aquest bell aspecte? Ningú n o podria cercar la bellesa física en un cos desfigurat de tall manera[...] L'amorosíssim Jesús Senyor és despullat. Perquè? Per consentir-te a tu contemplar la deformitat del seu cos puríssim [...] Però amb la deformitat exterior conservà ensems la bellesa interior [...] Els homes han vist damunt la creu el més bell entre els fills dels homes, sens distingir més que la realitat exterior, i l'han vist privat de bellesa i de dignitat, amb el seu rostre quasi menyspreable i la seva figura com a deforme: d'aquesta deformitat el nostre redemptor, n'ha rajat el preu del nostre honor. Sigui com sigui, hem representat d'alguna manera la lletjor i la degradació exterior del cos de l'estimat Jesús: però, la bellesa interior –des del moment en el que resideix en ell la plenitud de la divinitat (Col 2,9)- qui podrà descriure-la? Aleshores deformem també el nostre cos, externament amb el deformat Jesús, per embellir-nos interiorment amb el bell [*formosus*] Jesús"⁸⁶.

Aquí hi veiem activades totes les categories estètiques elaborades pel doctor seràfic, particularment les de la relació entre interior i exterior, material i espiritual, en les quals no hi manca el fonamental horitzó nupcial, el qual emergeix en la lectura de la mort de la creu i de la transfixió del costat de Crist.

⁸³ *Lign. vit.*, XXIX (*Opere di San Bonaventura*, XIII, p.242). Solo l'originale latino mette in evidenza l'efficacia poetica nella figura retorica utilizzata: "*Formosus præ filiis hominum, caligantibus oculis et pallentibus genis, pro filiis hominum deformis apparuit [...] in conspectu paternæ gloriæ*".

⁸⁴ Tra gli altri si veda il testo che presenta il *Christus deformis* in termini sponsali nel *De virginitatæ*, 54.55 (*Opere di sant'Agostino. Matrimonio e verginità*, Città Nuova Editrice, Roma 1978, p. 155); cf. anche *Enarr. in ps 44,3*; *Serm.* 161,3.

⁸⁵ Cf. P. MARTINELLI, *La "theologia crucis": caratteristica della spiritualità occidentale*, I-

II, in "La Sapienza della Croce" 19 (2004), pp. 265-282; pp. 409-419.

⁸⁶ *Vitis mystica*, V: *La vite mistica*. Introduzione, traduzione, note e indici di M. Spinelli, Edizione Pia Unione Preziosissimo Sangue, Roma 1994, pp. 56-62 (*Opera Omnia*, VIII, pp. 168-171).

