

# **Cátedra**

# **Mons. Octavio N. Derisi**



EMMANUEL FALQUE

*Institut Catholique de Paris*

## La conversión de la carne (Buenaventura)

### La experiencia carnal

El salto realizado aquí desde los Padres (Ireneo y Tertuliano) a los medievales (Buenaventura) no es fortuito. Ciertamente, se objetará, y con justicia, que San Buenaventura no conoció, ni tuvo acceso, a Ireneo ni a Tertuliano, como ocurre por otra parte con el conjunto de los autores medievales. No obstante, la filiación de Buenaventura con Ireneo, como con todos los primeros Padres de la Iglesia, es, según la opinión de numerosos intérpretes, conceptualmente de las más manifiestas, aunque no históricamente fundada. Así ocurre, por ejemplo, con la perspectiva “monadológica”, según la cual estamos comprendidos “en el Verbo” (Col 1, 16), de la visión estética de la Creación como obra y no como producto, o aún, y finalmente, del motivo soteriológico por el cual el pecado no es la única razón de la Encarnación, sino también la ambición transfiguradora del mundo como habitáculo de Dios<sup>1</sup>. Pero hay más, y mejor, en el Dr. Seráfico, pues, si hay un punto en el cual él difiere del conjunto de sus predecesores, y (re)encuentra una conceptualidad al menos olvidada, es en primer lugar en su doctrina de la “conversión de los sentidos”, a la que es preciso referirse: “Orígenes, por así decir, ha descubierto la doctrina de los cinco sentidos espirituales (...) hasta el momento en que en San Buenaventura el pequeño arroyo crece para convertirse en un verdadero río” (H. Urs von Balthasar)<sup>2</sup>. Allí, más que en cualquier otra parte, y según las palabras ya citadas de Paul Claudel, “no es sólo el espíritu que habla al espíritu, sino la carne que habla a la carne”<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Remitimos en este punto a nuestra obra *Saint Bonaventure et l'entrée de Dieu en théologie, La Somme théologique du Breviloquium* (prologue et première partie), Paris, Vrin, “Etudes de philosophie médiévale”, 2000. El presente estudio, centrado principalmente en torno a la cuestión de la carne (*Breviloquium*, IV (incarnation) y V (la grâce)), completará de este modo nuestro primer ensayo, que gira principalmente en torno a la entrada de Dios en teología como Trinidad (*Breviloquium*, I). La doctrina de la conversión de los sentidos, luego de la del *a priori* trinitario, constituye para nosotros la segunda gran originalidad del corpus bonaventuriano sobre sus contemporáneos (y en particular Tomás de Aquino). En cuanto a la filiación puramente temática de Buenaventura con los primeros Padres, y en particular con Ireneo, se puede leer: J. PLAGNIEUX, “Aux sources de la doctrine bonaventurienne sur l'état originel de l'homme: influence de saint Augustin ou de saint Irénée”, en *S. Bonaventura, 1274-1974*, Collegio S. Bonaventura, Grottaferrata, Roma, 1974, vol. IV, pp. 311-328.

<sup>2</sup> H. URS VON BALTHASAR, *La gloire et la Choix*, Paris, Aubier, 1965, t. I, *Apparition*, p. 311.

<sup>3</sup> P. CLAUDEL, “Sensation du divin”, en *Présence et prophétie*, Fribourg, Egloff, 1942, pp. 55 y 58.

La *visibilidad* de la carne de Adán (Ireneo) y la *consistencia* de la carne de Cristo (Tertuliano) no vuelve pues a Dios “sin haber fecundado la tierra” (Is 55, 10) —dicho de otro modo, sin haber *convertido y transformado* la carne *del creyente mismo* (Buenaventura)—. La exterioridad del objeto estudiado, lo hemos destacado, espera ahora su intercorporeidad, a saber que quien ve se implique en lo visto, y él mismo se abra a su propia metamorfosis. Para llevar esto a cabo, no hay mejor guía que San Buenaventura, pues la experiencia franciscana misma es totalmente carnal. La puesta en escena del recién nacido en el Pesebre, el Cántico de las criaturas y la manifestación de los estigmas: todo aquí no habla sino de la carne y a la carne: “La carne es para la carne (*caro propter carnem*), indica el Dr. Seráfico, en vistas a la Salvación final”<sup>4</sup>. Apoyado en la experiencia espiritual de San Francisco, San Buenaventura traduce *filosóficamente* lo vivido de la experiencia carnal de su padre fundador. Se sabe que “la intuición sin concepto es ciega”. De este modo, se podría estar seguro de que la inspiración franciscana no habría adquirido tal posteridad si no hubiera recibido de parte del doctor franciscano (San Buenaventura) y de los instrumentos de pensamiento transmitidos por su maestro (Alejandro de Hales), su formulación más adecuada. También la historia de la filosofía nos recuerda que “el concepto sin intuición es vacío”<sup>5</sup>. La originalidad del pensamiento bonaventuriano no proviene en este sentido, y únicamente, de los *theologoumena* que supo forjar, sino también de la experiencia carnal que comparte indirectamente con Francisco, aun cuando no se encontró con él ni dio muestras en su cuerpo de un tal exceso de lo divino (los estigmas). Hablar de “conversión de la carne” en San Buenaventura es pues hacer ver en qué y cómo la *experiencia carnal* del Porverello de Asis puede y debe transmitirse, aunque más no fuera conceptualmente, a quien fuere que pretenda expresar también, y aún en su cuerpo, una prueba de Dios de este tipo. Por supuesto que de ningún modo se trata aquí de reservar su análisis sólo a los creyentes. Lo que puede verse en la experiencia mística dice algo de nuestro modo de ser fenomenológico. Y algunas experiencias límites, como los estigmas en religión o las performances en el arte, conducen el discurso hacia esferas que nunca era pensable poder alcanzar, brindando al cuerpo la posibilidad de vivir de otro modo, puesto que el pensamiento también lo transforma. (A) El vivir de la carne en San Francisco en su diferencia con Santo Domingo; (B) su traducción en una doctrina inédita del símbolo y de los sentidos espirituales; (C) y el nuevo lenguaje que es tomado de allí por la experiencia de la estigmatización, constituyeron de este modo los tres momentos de esta “conversión carnal” (Buenaventura), tan necesaria para el cumplimiento de nuestra filiación adámica (Ireneo) como para engendrarnos nuevamente en una adopción crística (Tertuliano).

<sup>4</sup>Saint Bonaventure, Sermon de la nativité, n° 2, en *Opera Omnia*, Quaracchi, 1882, 1902, vol. IX, p. 106 (del cual se encontrará además una traducción de A. Ménard: “le Verbe s’est fait chair” en *Études franciscaines*, 1er semestre 1977, t. XXVII, n° 81, pp. 84-90).

<sup>5</sup>E. KANT, *Critique de la raison pure* (1781), París, PUF, 1980. Lógica trascendental, p. 77: “Pensamientos sin contenido son vacíos; intuiciones sin conceptos, ciegos”.

### A. Lenguaje de la carne y carne del lenguaje

Lo habíamos señalado a propósito de Meister Eckhart: la diferencia de lo *afectivo* y lo *intelectual* en el ser en el mundo franciscano y dominico toma en realidad su fuente de una única orden *mendicante* donde la verdadera pobreza de la primera beatitud (“Bienaventurados los pobres”) se arraiga en el despojo y el no-saber de la pobreza misma (cap. III: Eckhart p. 190). Luego de esta comunidad de naturaleza (la orden mendicante), la experiencia fundante de la carne en San Francisco se esclarece entonces en su diferencia con la experiencia original de la palabra en Santo Domingo (cap. VI: Buenaventura). *Palabra de la carne* en uno (San Francisco) y *carne de la palabra* en el otro (Santo Domingo), dicen más que dos opciones divergentes: franciscano por un lado y dominico por el otro. Estas dos posturas indican también dos maneras contemporáneas, distintas y complementarias, de enfocar hoy el trabajo filosófico: la fenomenología descriptiva por el lado de la experiencia carnal del hermano menor (libro del mundo), y la hermenéutica por el lado de la traducción lingüística del hermano predicador (mundo del libro). Ciertamente, la distinción es importante, y marca vivamente la separación de una oposición entre dos perspectivas, incluso dos órdenes, que sería preciso al menos matizar. No reservaremos la palabra a la hermenéutica o a la orden de los dominicos, del mismo modo que el cuerpo no se constituirá en propiedad exclusiva de la fenomenología descriptiva o de la orden de los franciscanos. La hermenéutica del texto es también una hermenéutica del cuerpo (P. Ricoeur, *Soi-même comme un autre*), el hermano predicador está asimismo próximo al cuerpo (doctrina de la transubstanciación en Tomás de Aquino), la fenomenología descriptiva no deja la carne sin lenguaje (M. Merleau-Ponty, *La prose du monde*), y el silencio carnal del hermano menor no es nada si no intenta decirse (el cántico, por ejemplo, en San Francisco).

Pero una prudencia de este tipo, metodológicamente necesaria, no impide una cierta divergencia, o al menos una distinción entre las partes. La vía de la hermenéutica del texto (Gadamer o Ricoeur) no es la de la fenomenología del cuerpo (Husserl o Merleau-Ponty), y la intuición de la carne del lenguaje o del mundo del libro (Santo Domingo) no trata acerca del lenguaje de la carne o del libro del mundo (San Francisco). Las visiones difieren y se completan, ciertamente en mística (hermanos predicadores y hermanos menores), pero también en filosofía (hermenéutica y fenomenología descriptiva). La separación de los caminos enriquece el pensamiento, y no oscurece su destino en una interminable disputa eclesíastica o filosófica. Tomar nota de ello es hacer ver, una vez más, que el recurso a la tradición nunca es en sí mismo tradicional, y que la reapropiación de las posturas del pasado abre un nuevo futuro que debe ser continuamente reinventado.

#### San Francisco o el lenguaje de la carne

Con la aparición de los hermanos mendicantes, como se sabe, los (religiosos) regulares toman la tarea de los seculares, al tiempo que instituyen un nuevo tipo de relación con el mundo. Contrariamente a Rupert de Deutz, para quien “todos los apóstoles fueron en realidad monjes (*omnes apostoli vere fuerunt*

*monachi*)” (enseñanza, comunión fraterna, fracción del pan y plegarias (Ac 2, 42))<sup>6</sup>, San Francisco y Santo Domingo rompen las barreras del Claustro y consagran al mundo como el nuevo espacio de la presencia de Dios, como así también de su glorificación. A la dama pobreza que reclama a la nueva comunidad franciscana que le muestre el Claustro, “los hermanos mismos, dice la letra del *Sacrum commercium*, la condujeron a una colina y le hicieron admirar un panorama espléndido: Señora, dijeron, he aquí nuestro Claustro”. Lo que da al mundo su densidad por la evangelización de los mendicantes es también lo que da al cuerpo su importancia como lugar de conversión del creyente. El ser en el mundo del cristiano, planteado nuevamente por los franciscanos en este punto, es lo que determina su “ser en carne”. El “libro del mundo”, lugar del anuncio, no se da sin una profunda conversión de la “carne del creyente”, expresión y visibilidad de Dios. La *imitatio Christi* (regla evangélica de la pobreza) y la desnudez de la carne (proceso intentado por Bernardone en su hijo Francisco) forman de este modo un conjunto para hacer de la alabanza a la Creación (Cántico de las criaturas) el lugar de una conversión de la relación carnal del hombre con el mundo. Místicamente dividida y filosóficamente conceptualizada, la vida de San Francisco releída por San Buenaventura (*Legenda maior*) sirve de este modo de punta de lanza para que la espiritualidad franciscana aparezca como un verdadero lenguaje de la carne.

### **La *imitatio Christi***

La *imitatio Christi*, instituida en los siglos XII y XIII por la mendicidad como modo de ser cristiano en el mundo, responde precisamente a una tal exigencia de visibilidad de Dios aún en lo vivido de la carne del creyente. Aunque otras grandes figuras místicas han abrazado el ideal de la pobreza evangélica mucho antes de Francisco y Domingo, este siglo XIII naciente hace sin embargo del evangelio mismo una manera de vivir (*ordo vivendi*): “No tengo nuevas reglas, exclama Francisco en la curia papal; mi única regla es el Evangelio”. El Evangelio, si bien nunca ha dejado de serlo, se transforma pues en regla, o mejor dicho en la regla (*regula evangelica*). Bajo este imperativo evangélico es posible entonces descifrar ya no solamente la vida común de los apóstoles pensada como modelo de la vida monástica (Ac 2, 42 *supra*), sino esta vez la llamada de Jesús a los doce: “No procuréis oro, ni plata, ni dinero para poner en vuestros cintos, ni saco para el camino, ni dos túnicas, ni sandalias, ni bastón, pues el obrero tiene derecho a su alimento”. (Mt 10, 9). “¡He aquí lo que quiero! He aquí todo lo que mi alma desea”, exclama Francisco, quien, arrebatado de júbilo y sin demora, “se despoja de su calzado, deja caer su bastón, abandona alforjas y plata como objetos de horror, no guarda más que una túnica, echa por tierra su cinto y lo reemplaza por una cuerda...”.<sup>8</sup> Aquí el hábito hace al monje; no únicamente en el sentido en que la túnica o la cuerda lo iden-

<sup>6</sup> RUPERT DE DEUTZ, *De vita vere apostolica*, IV, 4 et IV, 6 (citado y traducido por M.-D. Chenu, *Introduction à l'étude de saint Thomas d'Aquin*, Paris, Vrin, 1950, p. 39).

<sup>7</sup> SAN FRANCISCO DE ASÍS, *Sacrum commercium*, in T. Desbonnets et D. Vorreux, *Documents, Ecrits et premières biographies*, Éd. Franciscaines, 1968, p. 1309.

<sup>8</sup> BUENAVENTURA, *Vie de saint Francois d'Assise (Legenda maior)*, Paris, Éd. Franciscaines, 1968, III, 1, p. 38.

tifican propiamente, sino porque el “despojo de los bienes”, precisa Buenaventura, hace del santo un “hombre de bien”, aquel a quien “un arrebatado comunicado por Dios lo impulsa a la conquista de la perfección evangélica y a una campaña de penitencia”. La carne aquí es “emblema concreto de una manera de ser general”, y no simple “unión contradictoria” de las substancias cuerpo y espíritu, para retomar aquí a Merleau-Ponty. Ella hace ver y se hace ver, mística y fenomenológicamente, como “visibilidad de una manera de ser en el mundo”, aparición de un nuevo “estilo” con el cual el hombre se identifica propiamente<sup>9</sup>. Los otros que seguirán —hermano León, hermano Rufino, hermano Bernardo, hermano Gilles, o hermano Silvestre...— no solamente entendieron las palabras del padre bienaventurado, sino que también, y sobre todo, siguieron su ejemplo, transformaron su carne imitando la carne de Cristo y ajustaron por sus propios cuerpos su manera de vivir por su propio cuerpo: “Si quieres ser perfecto, les recomienda Francisco en la lectura del Evangelio, ve y pon en práctica lo que acabas de escuchar”<sup>11</sup>. La *imitatio Christi*, preconizada por el siglo XIII naciente, redescubre de este modo el sentido del cuerpo como una suerte de *práctica de la existencia*, esta vez ya no descifrada en la figura de Adán (Ireneo) o del Verbo Encarnado (Tertuliano), sino en la postura del santo transformado por la estricta obediencia a la regla del Evangelio (Buenaventura). La visibilidad de la carne del creyente, siguiendo en esto a la carne del Cristo, se inscribe de este modo en la vía del más completo despojo, hasta en la desnudez expresa y declarada por el hermano Francisco en el proceso que le lleva a cabo su padre Bernardone.

### La desnudez de la carne

Cuando en el año 1206 Francisco se presenta desnudo a los habitantes incrédulos de Asís, él dice más que la simple ruptura familiar o el puro abandono de los bienes materiales. Con este acto, el santo substituye la filiación genética de la corporeidad (*Körperlichkeit*) por la adopción espiritual de la corporalidad (*Leiblichkeit*). Bernardone, especialmente llamado por San Buenaventura “padre carnal de un hijo de la gracia”, refleja con justicia aquello que cree que aún es una parte biológica de su “cuerpo”, hasta descubrir que su hijo vive también de su propia “carne”, y que su modo de ser en el mundo no participa en nada de la posesión material de los bienes que quiso inculcarle: “Con su admirable fervor y llevado por su arrebatado espiritual, comenta San Buenaventura, Francisco abandona aún su calzado y, *completamente desnudo (totus denudatur)* ante toda la asistencia, declara a su padre: hasta aquí te he llamado padre en la tierra; desde ahora puedo decir con seguridad: Nuestro Padre que está en los cielos, puesto que es a Él a quien he confiado mi tesoro y mi fe”<sup>12</sup>. La desnudez de Francisco, aquí, no es únicamente renuncia. Ella también hace ver aquello que de su cuerpo esta expuesto al otro, la fragilidad del ser absolutamente “sin defensa”, y la “apertura absoluta de lo Trascendente”, para retomar las bien

<sup>9</sup> *Ibid.*

<sup>10</sup> Cf. M. MERLEAU-PONTY, *Le visible et l'invisible*, Paris, Gallimard, 1964, pp. 193-194.

<sup>11</sup> BONAVENTURE, *ibid.*, III, 3, p. 39.

<sup>12</sup> BONAVENTURE, *ibid.*, II, 4, p. 32-33.

conocidas palabras de Emanuel Levinas<sup>13</sup>. San Buenaventura hace la exégesis de ello, atribuyéndole él mismo un sentido simbólico a esta manifestación de la carne, interpretándola en el sentido de la *sequela Christi* más que en el horizonte de la simple ruptura anecdótica con un cuerpo familiar: “Se le dio el pobre sayal de un granjero al servicio del obispo, subraya Buenaventura. Francisco lo recibió con agradecimiento (...). La vestimenta era muy significativa de este hombre crucificado y de este hombre *semidesnudo (seminudus)*. De este modo el servidor del Gran Rey fue *dejado desnudo (nudus relictus est)* para seguir a su Señor *crucificado desnudo (nudum crucifixum)* en la cruz”<sup>14</sup>. Del Cristo “crucificado desnudo” en el bosque de la cruz en el Gólgota, a Francisco, “semidesnudo” en la plaza de Asís, la consecuencia es buena. El santo, siguiendo al Crucificado, hace ver, contra las desviaciones de un cristianismo espiritualizante, que “el Señor es para el cuerpo”, y que, en régimen cristiano, corresponde en primer lugar “glorificar a Dios por su cuerpo” (1 Co 6, 13; 6, 20). Lejos de todo dolorismo, el *desnudo (nudus)* pertenece de manera ejemplar al cristianismo. Los artistas no se han equivocado en ello; desde las primeras representaciones clunisianas (Vézelay) al retablo de Mathias Grünewald (Issenheim) han hecho de la representación del *Cristo desnudo* el corazón de una espiritualidad “encarnada”, que los siglos posteriores interpretaron falsamente en el sentido de una apología del sufrimiento<sup>15</sup>. La carne de Francisco hace ver, de este modo, según la interpretación de Buenaventura, lo que fue también la carne de Cristo. En este cuerpo a cuerpo carnal se dicen los verdaderos esponsales del hombre y Dios, extendidos, en régimen franciscano, al conjunto de la relación del hombre con el mundo.

### El cántico de las criaturas

Luego de la *imitatio Christi* (regla del Evangelio) y la desnudez de la carne (proceso), se sigue el tercer y último rasgo del “lenguaje de la carne” en la espiritualidad franciscana: la alabanza a la Creación (Cántico de las criaturas). Ciertamente, se ha escrito mucho acerca del *Cántico de las criaturas*, pero conduciéndolo a menudo hacia cierto paganismo que le quita su sentido teológico. No se trata aquí de ver en él una simple oda a las criaturas, como si bastara que resplandezca un destello divino para ser digno de alabanza. No basta con reducir la predicación de Francisco a una “encarnación continua de Dios Padre en la naturaleza y una vivificación continua de ésta por Dios” en razón de su “simpatía por el mundo”, a la manera de Max Scheler cuando comenta como fenomenólogo el *Cántico*. Y argumentar que el santo “habría introducido en su exposición una buena dosis de panteísmo” si hubiera tenido que hacer él mismo su exégesis, nos parece al menos contradictorio con la ambi-

<sup>13</sup>E. LEVINAS, *Totalité et infini*, La Haye, Nijhoff, 1961, p. 173.

<sup>14</sup>BONAVENTURE, *ibid.*, II, 4, p. 33.

<sup>15</sup>Cf. A. LACAU ST GUILY, *Grünewald, Le retable d'Issenheim*, Tournai, Mame, “Un certain regard”, 1996, p. 119: “Esta brutalidad desmedida con la cual se representan el suplicio y la muerte, esta fascinación por la descomposición de los cuerpos, ligada a la obsesión del pecado y al drama del temor, atormenta la sensibilidad, electriza la devoción cotidiana que se complace en esta aproximación “física” al drama final de la Encarnación, del cual la *Crucifixión* de Issenheim es una visión intolerable y perturbadora.” (Los subrayados son nuestros).

ción primera de esta alabanza<sup>16</sup>. Este Canto no es un *Cántico de las criaturas*, sino más bien un *Cántico al Creador*. O mejor, si se trata de leer con precisión su título (*Il Cántico di Fratere Sole / Cántico delle Creature*), el *Cántico de las criaturas* invita subjetivamente a alabar al Creador (genitivo subjetivo), más que a hacer objetivamente el elogio de las otras criaturas (genitivo objetivo). El punto es importante, pues no se tardará en interpretar el poema en un sentido panteísta o numinoso que no le corresponde, aun cuando tales exégesis son numerosas, y en ocasiones más seductoras y fáciles que la estricta lectura del texto.

La sucesión de las alabanzas basta para indicar su objetivo: “Alabado seas, mi Señor, con todas las criaturas, especialmente señor *hermano* sol (...), por *hermana* luna y las estrellas (...) por *hermano* viento y por el aire y las nubes (...), por *hermana* agua, por hermano fuego (...), por *hermana* nuestra madre la tierra”<sup>17</sup>. Retendremos de aquí tres rasgos principales, que son precisamente los que hacen de la visión franciscana un modo de la “carne del mundo”; a) En primer lugar, la exhortación invoca al Señor “con” sus criaturas. Por lo tanto, la dirección es clara. El *Cántico de las criaturas* no alaba a las criaturas sino al Creador de quien ellas dependen; b) En segundo lugar, la invocación a las criaturas lleva siempre el patronímico de “hermano” (*fratello*) o de “hermana” (*sorella*). Esto constituye el signo, si no la prueba, de que no se trata de ellas en primer lugar, sino del Padre del cual ellas provienen. A la manera de Francisco, convertido en “hijo espiritual” del Padre de los cielos al romper con su “padre carnal” (p. 295), las criaturas son llamadas a reconocer la paternidad de Dios de quien ellas reciben la filiación, y gracias a Él una fraternidad entre ellas. No se alaba al sol por sí mismo, más allá de que sea luz y energía que ilumina y calienta a los hombres, ni tampoco se hace la alabanza del agua sólo en tanto que fecunda la tierra. Es solamente *porque* el Padre es el origen de la luz del sol que es preciso alabar a Él más bien que a ella, o *porque* Él es la fuente de la fecundidad de la tierra es que corresponde reconocer *en Él*, más que en ella, aquello que apaga nuestra sed. La “naturaleza simpática” (M. Scheler) no puede entenderse independientemente de la “Trinidad creadora” (Buenaventura) a través de la cual toda cosa es dada al mundo. San Buenaventura, como exégeta de la intuición de francisco, no se equivoca aquí, esto es, en la interpretación que da precisamente de esta dependencia de las criaturas con respecto al Creador como a su único principio, es decir aquí el Padre en su plenitud frontal: “A fuerza de *remontarse al Origen primero* de todas las cosas, Francisco había concebido para todas ellas una amistad desbordante, y llamaba *hermanos* y *hermanas* a las criaturas, aún a las más pequeñas, pues sabía que *ellas y él procedían del mismo y único principio*”<sup>18</sup>; c) En tercer lugar, y finalmente, la paradójica fórmula de “*hermana* nuestra madre tierra” termina de conferir una perspectiva trinitaria, y no numinosa, al *Cántico de las criaturas*. Ciertamente, la interpretación de Ireneo del

<sup>16</sup> M. SCHELER, *Nature et forme de la sympathie* (1913), Paris, Payot, 2003, pp. 192.193. Aunque debe atribuirse a M. Scheler el mérito de haber brindado una interpretación de la espiritualidad franciscana en el marco de su fenomenología (pp. 183-196), sin embargo no estamos de acuerdo con su interpretación panteísta del *Cántico de las criaturas*. Acerca de este punto, ver el prefacio de la obra (A. Birnbaum), pp. 22-24: “San Francisco o la naturaleza simpática”.

<sup>17</sup> SAN FRANCISCO, “Cantique des créatures”, en *Écrits et documents*, *op. cit.*, pp. 169-170.

<sup>18</sup> BONAVENTURE, *Vie de saint François d'Assise (Legenda major)*, *op. cit.*, VIII, 6, p. 92.



relato adámico o la tradición grecolatina nos enseñan la “maternidad” de la tierra. El “lodo” del segundo relato de la creación en el libro del *Génesis*, como la “chóra” en el libro del *Timeo* de Platón, sirven de “matriz” para nuestro engendramiento: “La madre y el receptáculo de aquello que ha nacido visible, y más en general, sensible, subraya Platón, es una suerte de ser invisible y amorfo, que recibe todo, y que no obstante participa de una manera muy confusa de lo inteligible, y difícilmente se deja captar”<sup>19</sup>. Pero la visión cristiana es completamente diferente, ni sólo judía (*Génesis*) ni completamente griega (*Timeo*). Nuestra “madre la tierra” se convierte en “hermana” (*sorella*) según la bella palabra de Francisco, en tanto que esta tierra a partir de la cual somos modelados depende, ella también, de otro, cuya única paternidad debemos reconocer. La filiación trinitaria de todas las criaturas con el Padre se extiende a nuestra madre la tierra. La fraternidad cósmica resulta tanto más de todas las criaturas en tanto ellas se reconocen en conjunto en su común y único origen, el Padre de los cielos más que nuestra madre la tierra: “Ver en la naturaleza una madre, subraya con justeza Chesterton a propósito de San Francisco, es hallar allí una madrastra. La naturaleza no es nuestra madre, sino nuestra hermana: esta fue, con respecto a esto, la afirmación principal del cristianismo”<sup>20</sup>.

La necesidad de una interpretación personalizada y santificante (trinitaria), y no anónima y sacralizante (ontología de lo neutro), del *Cántico de las criaturas* está pues planteada claramente en su misma letra. La fraternidad proviene únicamente de la filiación, y la naturaleza “cósmica” o “simpática” (M. Scheler) no puede comprenderse independientemente de la donación trinitaria. En este sentido, no se tomará la exégesis del *Cántico* por el lado de una relectura de tipo apofático que no le corresponde. Buenaventura, y Francisco, su fuente de inspiración, no son Dionisio Areopagita: lo hemos mostrado, por otra parte. A la teología negativa de uno (apofática) responde la teología positiva del otro (catafática). El franciscano no trasciende las criaturas para alcanzar a Dios en su desnudez, sino que reconoce, por el contrario, *en* las criaturas mismas, y por sus maneras de ser en el mundo, el mejor medio de vivir y apuntar a la manera de ser de Dios mismo, sea por “transferencias de lenguaje” o por “metáforas”: “Para la alabanza de Dios es preciso recurrir a la metáfora (*translatio*), destaca Buenaventura en su *Comentario a las sentencias*. Puesto que, en efecto, Dios es muy digno de alabanza, y a fin de que la alabanza no carezca de palabras, la Santa Escritura ha enseñado transferir los nombres de las criaturas a Dios”<sup>21</sup>. El comienzo del *Cántico* en Francisco no dice en sí mismo otra cosa: invoca la imposible nominación directa de Dios, no para renunciar a nombrarlo, sino, por el contrario, para hacer posible su desciframiento a través de sus criaturas que remiten a Él y lo hacen ver: “A Tí solo corresponden alabanza, gloria y honor, oh Altísimo, y ningún hombre es digno de nombrarte... Alabado seas mi Señor con todas tus criaturas...”<sup>22</sup>.

<sup>19</sup> PLATÓN, *Timeo*, en *Obras completas*, Paris, La Pléiade, 1950, t. II, 51, a, p. 470.

<sup>20</sup> G.-K. CHESTERTON, *Saint François d'Assise*, Paris, Plon, 1925, p. 128.

<sup>21</sup> BONAVENTURE, I, *Sent.*, d. 34, a. 1, q. 4, concl. (I, 594 a). Para todo este pasaje, remitimos a nuestra obra *Saint Bonaventure et l'entrée de Dieu en théologie*, *op. cit.*, pp. 71-75 (la hipercognoscibilidad divina —separación de Dionisio—, y pp. 165-184 (el uso de la metáfora).

<sup>22</sup> SAINT FRANÇOIS, “Cantique des créatures”, *op. cit.*, p. 169.

La carne, en este sentido, y por analogía esta vez con la fenomenología merleau-pontiniana, sobrepasa completamente el solo ser corporal del hombre al cual la filosofía lo había restringido hasta entonces. No es contradictorio hablar de “carne del mundo”, incluido allí Buenaventura, para quien el “libro del mundo” precede al “libro de la Escritura”<sup>23</sup>. En la alabanza franciscana, el creyente mantiene una familiaridad con el mundo tal que éste parece hablarle, incluso en ocasiones mirarlo. La leyenda del “lobo de Gubbio” según la cual “Francisco se dirigió a él” y el lobo “asintió con los movimientos de su cuerpo”, o también la de las recomendaciones del santo a “sus hermanos pájaros” para que acallen sus cantos ensordecedores durante la recitación de los salmos, no deben únicamente clasificarse entre las fábulas de la mística franciscana. Ellas dicen, y nos dicen hoy, algo de aquello que nuestra contemporaneidad ha probablemente perdido: una suerte de amistad con “este universo sensible de las cosas corporales” como “casa edificada para el hombre” (*domus homini fabricata*) en palabras de Buenaventura, o “arque-originaria-tierra (que) no se mueve” según las bellas palabras de Husserl<sup>24</sup>. Al manipular las cosas, destaca en esta misma línea Merleau-Ponty, “la ciencia renuncia a habitarlas”. Por lo tanto, lo que está en juego para el hombre contemporáneo, a la luz de la experiencia franciscana, pero sin embargo sin reiterarla, es encontrar un *modo de habitar el mundo* por el cual éste no le aparezca como extraño, una *fraternidad cósmica* según la cual la relación a las criaturas pueda también decirse en una dependencia del Creador. Al modo del pintor, quien “presta su cuerpo al mundo para que el mundo cambie a pintura”, la criatura *expresa* a su creador en la visión franciscana del mundo. Esta es la extraordinaria inversión de quien ve y lo visible, místicamente vivida por San Francisco en el *Cántico de las criaturas* y fenomenológicamente retomada por Maurice Merleau-Ponty en la experiencia de la pintura (*El ojo y el espíritu*): “Entre el pintor y lo visible, indica el filósofo citando a P. Klee y a A. Marchand, inevitablemente se *invierten* los papeles. Por ello tantos pintores han dicho que *las cosas los miran* (...): en un bosque, he sentido en muchas ocasiones que no era yo quien miraba el bosque. He sentido, algunos días, que eran los árboles quienes *me* miraban, quienes *me* hablaban...Yo estaba allí, escuchando...Creo que el pintor debe ser *atravesado por el universo* y no querer atravesarlo...Espero ser *interiormente sumergido, sepultado*. Pinto quizá para *surgir*”<sup>25</sup>.

<sup>23</sup> BONAVENTURE, *Les six tours de la création*, Paris, Le cerf, 1991, XIII, 12, pp. 307-308 (cf. *Saint Bonaventure et l'entrée de Dieu en théologie...*, p. 179 y ss.).

<sup>24</sup> Respectivamente, SAN BUENAVENTURA, *Breviloquium*, II (Le monde créature de Dieu), Paris, Éditions franciscaines, 1967, cap. 4, p. 75; y E. HUSSERL, *L'arche-originnaire-terre ne se meut pas* (Manuscrit D 17), Paris, Minuit, 1989, en particular p. 27: “Todos los entes en general sólo tienen sentido de ser a partir de mi génesis constitutiva, y ésta tiene una precedencia terrestre”.

<sup>25</sup> M. MERLEAU-PONTY, *L'œil et l'esprit*, Paris, Gallimard, 1964, respectivamente p. 9 (“La ciencia manipula las cosas y renuncia a habitarlas”), p. 16 (la “transubstanciación” del pintor en pintura), y p. 31 (vinculando aquí las experiencias de P. Klee y A. Marchand).

### Santo Domingo o la carne del lenguaje

Ya hemos señalado que a la lectura descriptiva de la experiencia franciscana del cuerpo extendida a las dimensiones del mundo es preciso oponer la experiencia dominica del lenguaje propio del hermano predicador, o, quizá, mejor, distinguir entre ellas. Aquí la fenomenología se convierte en hermenéutica, en el sentido en que interpretar es “hacer una *proposición de mundo*, de un mundo tal que pueda habitar para proyectar mis posibles más propios” (Ricoeur)<sup>26</sup>. La experiencia muda y silenciosa del cuerpo opera esta vez su *distanciamiento* por el discurso hablado, donde las significaciones textuales toman esta vez el lugar y la ubicación de las kinestesis corporales. “Con Santo Domingo, destaca Jean-René Bouchet como exégeta de la experiencia dominica de los hermanos predicadores, la predicación no es una obra. Se trata de suscitar en la Iglesia una *manera de ser*; ser en Dios, ser juntos, ser en el mundo (...). Al contacto de la predicación, sobre la base del hilo conductor de la *vita apostolica*, los elementos de la vida canónica y monástica toman una nueva tonalidad. Son armonizados en un nuevo género de vida, en la nueva manera de ser que intentan sostener y estructurar<sup>27</sup>. Predicador de la gracia (*praedicator gratiae*) y gracia de la predicación: tal es en efecto el nuevo modo de ser cristiano en el mundo, instaurado por el maestro de los predicadores<sup>28</sup>.

Al modo de la *itinerancia del cuerpo*, de dos en dos en los caminos, como modo de vida en los franciscanos, la *gracia de la palabra*, en principio privilegio exclusivo de los seculares, se instaura entonces de pronto como regla en los dominicos: “Hacemos conocer a todos, presentes y por venir, que nosotros Foulques (obispo), por la gracia de Dios, humilde ministro de la sede de Toulouse, instituímos como predicadores (*praedicatores*) en nuestra diócesis al hermano Domingo y sus compañeros (...). Su programa regular es comportarse como religioso, andar a pie, en la pobreza evangélica, predicando la palabra evangélica<sup>29</sup>. Conferir un “orden” a la palabra (orden de los predicadores) es inmediatamente imponerle orden, dejando de lado todo juego de palabras, darse un cuerpo, o mejor, habitar una carne. En otras palabras, del mismo modo que la carne se había instituido como lenguaje en San Francisco, en Santo Domingo el lenguaje o la palabra busca ahora una carne como lugar donde tomar cuerpo. La comunicación de la palabra, su uso como arma para convertir al hereje, y el trabajo de la lengua, incluido allí como órgano, constituyeron los tres momentos de esta “carne del lenguaje” o hermenéutica, puesta en obra en la perspectiva dominica de los hermanos predicadores.

<sup>26</sup>P. RICOEUR, “La fonction herméneutique de la distinction” (1975), en *Du texte à l'action, Essais d'herméneutique II*, Paris, Le Seuil, 1986, p. 115.

<sup>27</sup>J.-R. BOUCHET, *Saint Dominique*, Paris, Le Cerf, 1988, pp. 78-79.

<sup>28</sup>G. BEDOUELLE, *Dominique ou la grâce de la parole*, Paris, Fayard-Mame, 1982, pp. 117-125 y 264 (La liturgia de saint Dominique): “Luz de la Iglesia, Doctor de verdad, modelo de paciencia y de pureza, danos en abundancia esta sabiduría que has distribuido tan generosamente, tu, Predicador de la gracia”.

<sup>29</sup>Carta de aprobación de la orden en 1215, por el obispo Foulques en Toulouse, en M.-H. VICAIRE, *Saint Dominique, La vie apostolique*, Paris, Le Cerf, 1965, pp. 151-152.

### La comunicación de la palabra

Primer gesto de Domingo para arrojarse al mundo del ser de la mendicancia y encontrar de ese modo la dimensión del mundo: la donación de todos sus bienes a los pobres. Como Francisco, cambiando su cinto por una cuerda, abandonando calzado, bastón, alforjas y dinero, hasta despojarse de su túnica en el proceso de Asís, Domingo “vendió los libros que poseía, a pesar de que eran verdaderamente indispensables, y todas sus cosas, repartió sus bienes y los dio a los pobres, como limosna<sup>30</sup>. La visibilidad de la *imitatio Christi* en una carne llevada a la desnudez en San Francisco es retomada en Santo Domingo con la entrega del libro como donación de lo “verdaderamente indispensable”, como en el ejemplo de la viuda del Evangelio en su miseria” (Mc 12, 44). Cuando se dona el libro, o se abandona, la palabra se participa y ya se inscribe en una carne. Para no permanecer como letra muerta, el texto se ofrece en primer lugar a los más pobres, a los que padecen miseria y a los mendigos, a aquellos cuya carne descarnada no dice otra cosa que la espera de una palabra que nuevamente los “encarne” en la existencia.

La *sequela Christi* se convierte aquí en “predicación” que sigue a Cristo: ya no vida monástica pretendidamente arraigada en la vida apostólica (órdenes monásticas), ni matrimonio ardiente con Señora Pobreza para acompañar a aquel a quien sólo le quedan lágrimas para llorar (orden franciscana), sino oficio de la predicación (*officium praedicationis*) para prestar palabra, como se presta ayuda, a quien ha olvidado su uso: “Proclama la Palabra, dice Timoteo, retomado como un leitmotiv por Santo Domingo, insiste en tiempo y a contra-tiempo, retoma, amenaza, exhorta, siempre con pasión y preocupado por enseñar” (2 Tim 4, 2). Pobre ya no designa entonces tanto, o solamente, a aquel cuya miseria material acalla las ambiciones espirituales. Pobre de una sana doctrina, el hereje, por el contrario, se alza malamente en una falsa palabra, verbo desviado por la ausencia de carne para acogerlo, insoportable dehiscencia de aquel que desde el interior de la palabra pervierte su sentido. En efecto, ésta será la última significación de la predicación de Santo Domingo contra los cátaros, los así llamados puros.

### El arma de la palabra

Se llama en primer lugar pretendidamente puro (*katharos*) o perfecto a aquel cuya palabra no se encarna o ya no lo hace en una carne: “La carne es obra de Satanás: aprisiona allí al elemento espiritual perpetuándose por la generación carnal, que, nacida de la concupiscencia, es forzosamente impura<sup>31</sup>. La palabra permanece sin carne porque aquel que la profiere ya no desea existir en la carne (abstinencia sexual, condena de la comida de animales, etc.). Sólo la palabra de la predicación fundada en una sana doctrina proporciona el antídoto contra esta perversión del Evangelio. Aquí se desarrolla el relato de Santo Domingo y el posadero cátaro en Toulouse (1203): “Durante la noche, mien-

<sup>30</sup>JOURDAIN DE SAXE, *Libellus de principiis ordinis praedicatorum* (pequeño libro acerca de los orígenes de la orden de los predicadores), trad. franc. EN M.-H. VICAIRE, *Saint Dominique et ses frères, Évangile ou croisade?*, Paris, Le Cerf, 1967, parágr. 10, pp. 53-54.

<sup>31</sup>G. BEDOUELLE, *Saint Dominique ou la grâce de la parole*, op. cit., p. 170 (contra los cátaros).

tras se alojaban en la ciudad, el subprior (Domingo) atacó con fuerza y ardor al huésped hereje de la casa, multiplicando las discusiones y los argumentos adecuados para persuadirlo. El hereje no podía resistir a la sabiduría y al Espíritu que se expresaba: por la intervención del Espíritu divino, Domingo lo condujo a la fe<sup>32</sup>. En el juego del habla se manifiesta repentinamente el aguijón de la conversión. Los golpes de lanza de caballería en la cruzada son substituidos por los asaltos argumentativos del predicador. Uno amenaza y mata, el otro convierte. Uno alcanza al cuerpo (*Körper*), el otro penetra la carne (*Leib*), abriendo, como cuando se abre una herida, un modo propio y cada vez suyo de ser en el mundo.

Por lo tanto, así como la filiación genética no bastaba para traducir el ser en el mundo de Francisco en el proceso de Asís, tampoco el arma material es la más adecuada para expresar la profundidad de la penetración espiritual: allí donde el arma de uno (el soldado) abandona su presa, el habla del otro (el hermano predicador) se inscribe en la carne transformándola. De este modo, es “una obra más relevante defender a los fieles con las armas espirituales (*spiritualibus armis*) que con armas materiales (*quam corporalibus armis*), contra los errores que propagan los herejes<sup>33</sup>, comenta Tomás de Aquino como perfecto dominico. Lo que trabaja la carne, lo que determina un emblema concreto de una manera de ser en el mundo como esfera propia de pertenencia, se revela de este modo, y en filigrana, en este residuo irreductible del acto de la palabra. Al modo del despliegue del “mundo del texto que, en Paul Ricoeur, forma y transforma según su intención el sí mismo del lector”<sup>34</sup>, el lenguaje se hace carne en este cuerpo a cuerpo hablante del predicador y del hereje: lucha armada del lenguaje cuya única finalidad es vencer al futuro creyente en sus últimas resistencias, formándolo y transformándolo a través de la palabra.

### El trabajo de la lengua

Desde el momento en que entre los predicadores la palabra elige un cuerpo hasta inscribirse en un orden cuyo rasgo esencial consiste en primer lugar en hacer acto y promesa de predicación, ¿quién trabaja —o mejor qué es lo que trabaja— en el seno mismo de este cuerpo? Ni exclusivamente las manos, como en el modo de ser benedictino, ni únicamente los pies, como en la imagen de la itinerancia franciscana, sino la lengua en el sentido propio del término (*lingua*): Tomás de Aquino destaca muy seriamente: “aún es preciso saber que por trabajo manual deben entenderse todas las industrias humanas propias para asegurar honestamente la subsistencia, que involucran las manos (*sive manibus operari*), los pies (*sive pedibus*), o la lengua (*sive lingua*)”<sup>35</sup>. Hecho insigne, y sin embargo tan sorprendente como paradigmática, la *lingua* designa efectivamente en primer lugar aquí para Tomás de Aquino, hermeneuta en este punto de Domingo

<sup>32</sup>JOURDAIN DE SAXE, *Libellus, op. cit.*, parágr. 15, p. 56.

<sup>33</sup>THOMAS D'AQUIN, *Somme theologique*, IIa IIae, q. 188, art. 4, resp.: ¿Puede establecerse una orden religiosa para predicar y confesar?

<sup>34</sup>P. RICOEUR, “Herméneutique philosophique et herméneutique biblique” (1975), en *Du texte à l'action, Essais d'herméneutique II*, Paris, Le Seuil, 1986, p. 126.

<sup>35</sup>THOMAS D'AQUIN, *Somme theologique*, IIa IIae, q. 187, a. 3, resp.: “¿Están obligados los religiosos a trabajar con sus manos?”

y de la orden de los predicadores, el “órgano” por el cual se da y se transmite una palabra. Las palabras del lenguaje encuentran precisamente en ella su carne, no simplemente como pura emisión de fonemas (corporeidad), sino en el sentido en que, por su articulación misma, se transmite, del sujeto que habla al sujeto que escucha, un sentido original y cada vez suyo (corporalidad).

La atención no está puesta ya en el solo acto de lenguaje operado por el locutor, ni sobre el contenido del mensaje, sino también sobre el auditor mismo, erigido por sí mismo y en sí mismo, como objeto formal del discurso perceptible al oído: “El segundo objeto de enseñanza, agrega el aquinate, se toma del lado del discurso perceptible al oído. Este objeto es el auditor mismo (*ipse audiens*)”<sup>36</sup>. En esta única fórmula surge una rara originalidad para toda la historia de la filosofía del futuro. Quizá por primera vez en la génesis del pensamiento, una teoría de los actos del lenguaje es conceptualizada aquí, por la cual, el acto de “hablar”, o mejor de “predicar”, apunta explícitamente al “auditor mismo”, a aquello que concibe al percibir el discurso en su oído más que al simple contenido de la enseñanza. Lejos de ver allí el nacimiento de la pedagogía o una simple vuelta a la sofística, como si fuera preciso adaptar siempre el discurso a aquel a quien se dirige, se hará manifiesto, por el contrario, en esta consideración tomista del auditor como objeto formal o categoría del discurso el lugar de una verdadera reflexión acerca de la intersubjetividad (cap. VIII: Tomás de Aquino), de una verdad para “transmitir” más que para “contemplar”, para “comunicar” más que para “conservar para sí”: “Es más bello iluminar que sólo brillar (*maius est illuminare quam lucere solum*), destaca de modo célebre el aquilato, del mismo modo que es más bello transmitir a los otros aquello que se ha contemplado (*sicut enim ita maius est contemplata aliis tradere*), que sólo contemplar (*Quam solum contemplari*)”<sup>37</sup>.

El discurso del predicador, en tanto que se dirige de este modo al hereje con la finalidad de convertirlo, hace pues del otro (el hereje) el destinatario de un discurso cuya categoría de interlocutor desconcertado domina al objeto mismo de la interlocución. Para retomar en otro contexto la crítica que Paul Ricoeur dirige a Rudolf Bultmann: así como no puede decirse que el kerigma evangélico sea sólo la ocasión para una decisión existencial del creyente (Bultmann), tampoco el acto de la palabra es en Domingo sólo el pretexto para una transformación del hereje. Por el contrario, y para retornar al modo de ser de los dominicos tan bien denominados “predicadores”, desde el momento en que el órgano de la lengua articula palabras (cuerpo) para darles un sentido (carne) cuyo auditor mismo es el objeto (*ipse audiens*), la palabra misma y ella sola, al producir su trabajo en el interlocutor, convierte al hereje. De este modo, se distinguirán dos umbrales de la comprensión: ciertamente en la hermenéutica contemporánea (Ricoeur), pero también en la predicación dominica (Tomás de Aquino): “El del sentido (lo que dice el texto) y el de la significación (lo que

<sup>36</sup> THOMAS D’AQUIN, *Somme theologique*, IIa, IIae, q. 181, a. 3, resp.: “¿Es el enseñar un acto de la vida activa o de la vida contemplativa?”

<sup>37</sup> THOMAS D’AQUIN, *Somme theologique*, IIa, IIae, q. 188, a. 6, resp.: “¿Una orden religiosa consagrada a la vida contemplativa es superior a una orden consagrada a la vida activa?”

<sup>38</sup> P. RICOEUR, “Préface au Jésus de Bultmann”, en *Bultmann, Jésus, mytheologie et démythologisation*, Paris, J.C. Seuil, 1968, p. 25.

me dice el texto), que es el momento de la recuperación del sentido por parte del lector”. Del mismo modo que “el momento de la exégesis no es el de la decisión existencial, sino el del sentido”<sup>38</sup>, el momento de la predicación no es el de la consideración de un *enunciado* sino el de la manifestación de una situación de *enunciación* (relación de dos interlocutores cuya transformación por el discurso prima sobre el objeto mismo del discurso)<sup>39</sup>. En esta conversión del corazón, y únicamente en ella, el lenguaje encuentra de este modo su carne: carne del lenguaje cuya manera propia de ser en el mundo consiste entonces en proferir una palabra cuyo logos produce su “efecto transformante” por Aquello mismo que es el Logos y el Verbo. Cuando el lenguaje toma carne, la carne se convierte entonces en lenguaje. Extraño giro que hace siempre del creyente, sorprendido, el interpelado de este interlocutor, que para decirse no expresa otra cosa que Sí mismo, a la vez carne del lenguaje y lenguaje de la carne: “En el comienzo era el Verbo, y el Verbo estaba vuelto hacia Dios, y el Verbo era Dios. Él estaba en el comienzo vuelto hacia Dios...Y el Verbo se hizo carne y habitó entre nosotros...” (Jn 1, 1; 1, 14).

*Lenguaje de la carne o carne del lenguaje*, el mundo es de este modo un “libro” que debe ser descifrado (retornaremos a ello), tanto en la espiritualidad franciscana como en la espiritualidad dominica, herederas una y otra de la temática victorina del *liber scriptus intus et foris*: “Existen dos libros, destaca Buenaventura releendo aquí el *Apocalipsis* (Ap 5, 1) y citando a Hugo de San Victor; o mejor, dos lecturas de un mismo libro (*duplex est liber*): uno escrito interiormente (*intus*), que es el arte y la sabiduría eterna de Dios, y el otro escrito exteriormente (*foris*), el mundo sensible”. Pero en uno y otro caso, del lado de la sabiduría eterna revelada por la Escritura (*liber scripturae*), o del lado del mundo sensible revelado por las criaturas (*liber mundi*), se trata de un *único y mismo libro* que es leído, ni únicamente texto (hermenéutica) ni solamente carne (fenomenología), sino “Verbo hecho carne” escrito *adentro por su palabra* (Verbo) y *afuera por su encarnación* (carne): “Dado que en el Cristo se hallan unidas en un sola persona la sabiduría eterna y su obra, es llamado *el libro escrito dentro y fuera (liber scriptus et foris)* para la salvación del mundo”<sup>40</sup>.

El surgimiento del Verbo hecho carne que reúne originalmente las dos líneas de la filosofía contemporánea responde pues tanto a la vacuidad de una palabra sin carne (hermenéutica sin fenomenología), cuanto a la ceguera de una carne sin palabra (fenomenología sin hermenéutica). *Carne del lenguaje y lenguaje de la carne* (libro del mundo y mundo del libro), los dos modos, franciscanos y dominicos, de ser en el mundo, se mantienen así en una última recapitu-

<sup>38</sup>Estas categorías, muy conocidas, de “enunciado” y “enunciación”, heredadas de F. Saussure, pueden encontrarse en E. BENVENISTE, *Problèmes de linguistique générale*, Paris, Gallimard, 1974, t. II, pp. 215-229.

<sup>40</sup>BONAVENTURE, *Breviloquium*, II (*Le monde créature de Dieu*), *op. cit.*, cap. 11, p. 118 (trad. modificada). Referencia al libro del mundo y al libro de la Escritura, tomado de Hugo de san Victor (*De sacramentis*, I, 6, 5), que se completará con el enunciado del *Christi maître*, Paris, Vrin, 1990, parágr. 14, p. 45: “Estos dos modos de contemplación y de inteligencia (sentido interior en la contemplación de la divinidad y sentido exterior en la contemplación de la humanidad) están también significados por las lecturas interiores y exteriores del libro que se escribe dentro y fuera (*per lectionem interiorem et exteriorem libri scripti Indus et foris*), y del cual se dice en el Apocalipsis: ‘Vi en la mano derecha de aquel que estaba sentado en el trono un libro escrito dentro y fuera (*librum scriptum indus et foris*), sellado con siete sellos” (Ap 5, 1).

lación, acerca de la cual la teología enseña que el Verbo nunca se ve verdaderamente sin un cuerpo, ni el cuerpo se expresa sin palabra. La Encarnación del Hijo, en palabras de Buenaventura, no es pues solamente una experiencia del pasado, aún cuando la Ascensión y la clausura del canon indicarían su ruptura. La *doctrina de los sentidos espirituales* y la *interpretación filosófica de los estigmas* de San Francisco conducen, por el contrario, a pensar de otro modo, y fenomenológicamente, la relación carnal del hombre con Dios hoy. Verdadero “centro de cristalización del misterio franciscano” (H. Urs von Balthasar)<sup>41</sup>, la experiencia espiritual del hermano Francisco vuelve a conducir en efecto al corazón del cristianismo como misterio de la encarnación, no sólo del Verbo, sino también del hombre “simplemente tal”, santificado que fue en su cuerpo a cuerpo con el Verbo hecho carne.

### B. Del símbolo a los sentidos espirituales

Después de Orígenes, y antes de Ignacio de Loyola, Buenaventura, en este punto exégeta de San Francisco, desarrolla la célebre pero demasiado poco conocida doctrina de los “sentidos espirituales”. No se trata aquí de una simple cuestión de conceptos. Por los sentidos espirituales, es la integridad del hombre la que es convocada para manifestar a Dios. Más que simplemente comprender, se trata aquí en primer lugar de “ver” —ver precisamente “como” (*quomodo*) Dios se brinda y se hace transparente por su amor hasta en una carne humana—. Los santos, y los hombres de Dios en general, en ocasiones han transparentado en su rostro aquello que pertenece al “misterio de la caridad”. Francisco de Asís lleva también sus marcas carnales, pero esta vez hasta en su cuerpo: pies y manos perforados, corazón atravesado. Una nueva relación con Dios, con el cuerpo y con el mundo en general se instaura de este modo en la experiencia carnal de lo divino, a la cual el cristiano, de manera ejemplar, parece precisamente llamado por el Verbo encarnado y resucitado: “Es difícil olvidar, se sorprende, y muy acertadamente, Maurice Merleau Ponty como fenomenólogo, que el cristianismo es, entre otras cosas, el reconocimiento de un misterio (...) que consiste justamente en que *el Dios cristiano no quiere una relación vertical de subordinación* (...). El Cristo da testimonio de que Dios no sería plenamente Dios sin revestir la *condición de hombre* (...). La trascendencia *ya no está suspendida sobre* el hombre: este se convierte de manera extraña en *su portador privilegiado*”<sup>42</sup>. Así ocurre pues con el misterio franciscano, cuya “visión simbólica del mundo” y la mencionada doctrina de los “sentidos espirituales” (Buenaventura) sirven a la vez de marco filosófico y de contenido teológico para una justa comprensión de la “experiencia de la estigmatización” (San Francisco).

<sup>41</sup> H. URS VON BALTHASAR, *La gloire et la croix*, Paris, Aubier, 1968, t. II, *Styles I*, monografía acerca de San Buenaventura, p. 240.

<sup>42</sup> M. MERLEAU-PONTY, “Le langage indirect et les voix du silence”, en *Signes*, Paris, Gallimard, 1960, p. 88 (los subrayados son nuestros).



### *La densidad del símbolo*

#### Lo simbólico o del buen uso de lo sensible

La definición buenaventuriana de la teología simbólica, heredada de Dionisio Areopagita, permanece hoy al menos olvidada: “Por el modo simbólico de la teología (*per modum symbolicam theologiae*) aprendemos el buen uso de las cosas sensibles (*recte utamur sensibilibus*)”<sup>43</sup>. Diferenciado aquí de la teología “especulativa” (buen uso de lo inteligible) y de la teología “mística” (arrebatos y transportes del espíritu), el “símbolo” en Buenaventura (*symbolon* en griego), no designa por lo tanto simplemente un “signo de reconocimiento” o la “relación de un significante con otros significantes” (E. Ortigues)<sup>44</sup>, sino que marca, por el contrario, una *manera de relacionarse con el mundo sensible* como “en un espejo” (*in speculum*), por las criaturas (*per creaturas*) y “en las criaturas (*in creaturis*)” en tanto que ellas son “vestigios” (*vestigia*) para ver a Dios que habita y permanece en ellas: “A partir de la magnitud y la belleza de las criaturas, el Creador podrá hacerse cognoscible”, destaca el *Libro de la sabiduría* (Sg 13, 5) y comenta Buenaventura<sup>45</sup>. El vestigio, aquí, y en particular en el doctor franciscano, no es sólo el “rastro” de un Dios ausente hacia el cual elevarse (perspectiva agustiniana), sino el “ícono” de un Dios presente en el cual es preciso detenerse (perspectiva bonaventuriana). En efecto, la densidad de lo sensible en Buenaventura se da de modo tal que ella expresa algo de Dios mismo, y las maneras de ser del mundo son también las maneras de ser de Dios en cuanto precisamente que Él se une también a nuestras sensaciones en su encarnación; Trophime Mouiren destaca a propósito de San Buenaventura: “Ser un vestigio no es para ninguna criatura un accidente, algo que agrega la piedad de la mirada; es el ser mismo de la cosa: su manera de ser consiste en ser ligada y en dependencia, consiste en reflejar”<sup>46</sup>. A pesar de la pérdida del manuscrito de Dionisio, Buenaventura aparece aquí como el justo heredero de la *Teología simbólica* de Dionisio Areopagita, haciendo ver de este modo que la conservación de este texto habría probablemente cambiado la figura de Dionisio, así como la de toda la historia del pensamiento occidental —al ver allí, esta vez, menos al heredero del neoplatonismo que al operador de su transformación en el corazón del cristianismo—: “En la *Teología simbólica*, indica el Areopagita a modo de evocación en el corazón de su *Teología mística*, se ha tratado acerca de las *metonimias de lo sensible en lo divino*. Se ha dicho lo que significan *en Dios* las formas, las figuras, las partes, los órganos; lo que significan los lugares y los ornamentos; lo que significan las iras, los dolores, los resentimientos; lo que significan los entusiasmos y los arrebatos; lo que significan los juramentos, las maldiciones, los sueños y las vigiliass, y todas las formas con las cuales se halla revestida *la santidad divina* para darle una *figura*”<sup>47</sup>.

<sup>43</sup> BONAVENTURE, *Itinerarium de l'esprit vers Dieu (Itinerarium)*, Paris, Vrin, 1960, I, 7 (V, 298), p. 35 (trad. modificada).

<sup>44</sup> E. ORTIGUES, *Le discours et le symbole*, Paris, Aubier, 1962, p. 65.

<sup>45</sup> BONAVENTURE, *It. I*, 9 (V, 298), p. 35: “paso del espejo del universo sensible al supremo artesano”.

<sup>46</sup> T. MOUIREN, in Saint Bonaventure, *Breviloquium II, Le monde créature de Dieu*, Paris, Éd. Franciscaines, *op. cit.*, Introduction, p. 26.

<sup>47</sup> DENYS L'AREOPAGITE, *Theologie mystique*, in *Œuvres du pseudo-Denis Areopagite*, Paris, Aubier, 1943, cap. III, 1033 B, p. 181.

En efecto, la interpretación de Dionisio Areopagita se pierde a menudo, y equivocadamente, en las nubes de la inefabilidad divina, al punto de dejar de lado la sensibilidad humana tanto como se pueda. Bajo el impulso de lo “simbólico”, sin embargo, ocurre algo totalmente distinto, en tanto que con ello no se designa aquí ni la huida hacia lo “especulativo” ni el impulso hacia lo “místico”, sino el acto por el cual la “santidad” de Dios *toma figura*: por formas (partes, órganos...), lugares (y ornamentos), afecciones (ira, dolor, entusiasmo, arrebatado...), incluso quinestesias (sueño, vigilia). Heredero en este punto de la teología simbólica de Dionisio, la relación de lo sensible y lo inteligible en Buenaventura no es de simple “correspondencia” o de “reconocimiento”, como ocurre con la relación entre elementos artificialmente separados y luego vueltos a unir el uno con el otro, sino de alianza o esponsales carnales, aún en estas “metonimias de lo sensible en lo divino” que ven en la más pequeña parte de lo vivido del hombre algo del todo de la presencia de Dios mismo. El “símbolo” (*sum-bolon*) ciertamente reúne, contrariamente al diablo que separa (*diabolon*); retornaremos a ello. Pero el acto de unión no se satisface con una simple “analogía” formal de los mundos. La “conformidad de mundos” (*microcosmos / macrocosmos*) deviene tal que no se supera aquí lo sensible para ir hacia lo inteligible, sino que se descubre “en” (*in*) y “por” (*per*) lo sensible mismo de donde leer y descifrar la presencia de lo inteligible: “Es posible descubrir a Dios en cada grado *por* su espejo (*per speculum*) o *en* su espejo (*in speculo*)”<sup>48</sup>. Las criaturas no designan entes, en un corte óptico inadecuado para el simbolismo bonaventuriano, sino “maneras de ser” de Dios a partir de la “condición de las criaturas” (*conditionem creaturarum*), e inclusive un “testimonio” (*testimonium*) de su grandeza, hasta su abajamiento<sup>49</sup>. Lo sensible “significa” pues a Dios mismo, hace ver allí su presencia (ícono), más que remitir a Él al modo de una ausencia (rastros). El “vestigio” (*vestigium*) no testimonia ya solamente el “pasado” y el “pasaje” de Dios por la Creación de una manera en definitiva platónica, sino que retiene en sí misma, y *para nosotros que sabemos verlo allí*, a Aquel que aún hoy pasa por allí y allí permanece. La tentativa siempre segunda en San Agustín de “rastrear, si podemos (*si possumus*), aún en el hombre exterior, algún vestigio de la Trinidad (*qualecumque vestigium Trinitatis*)” (*De Trinitate*), se transforma en Buenaventura en ambición primera: “Ser un vestigio (*esse vestigium*) no puede ser un accidente en ninguna criatura (*nulli accidit creaturae*)” (II *Sent.*, d. 16)<sup>50</sup>. Allí donde uno (San Agustín) ve la necesaria modificación del platonismo en el marco de la perspectiva cristiana de la creación, pero sin embargo sin completarla —“he leído (todo) en los libros platónicos, pero no he leído nunca en ellos que *el Verbo se hizo carne y habitó entre nosotros*” (*Confesiones*)<sup>51</sup>—, otro (San

<sup>48</sup> BONAVENTURE, *It.* I, 5, p. 31.

<sup>49</sup> BONAVENTURE, *It.* I, 13-14, p. 39: “El mundo sensible nos eleva a la consideración de Dios en su poder, su sabiduría y su bondad (...). Esta consideración puede extenderse, por otra parte, a las (siete) maneras de ser de las criaturas (*conditionem creaturarum*) que constituyen de este modo un (séptuple) testimonio (*testimonium*) del poder de Dios, de su sabiduría y de su bondad”.

<sup>50</sup> Ver, respectivamente, SAN AGUSTÍN, *De Trinitate*, BA, n° 16, 1992, libro XI, I, 1, p. 161; y SAN BUENAVENTURA, II, *Sent.*, d. 16, 1, 2, fund. 4, Quaracchi, t. II, p. 397. Acerca de esta diferencia entre Agustín y Buenaventura y la perspectiva propia de san Buenaventura, ver É. GILSON, *La philosophie de saint Bonaventure*, Paris, Vrin, 1978, cap. VII, p. 165-191: “l’analogie universelle” (y en particular pp. 172-174).

<sup>51</sup> AGUSTÍN, *Confessions*, Paris, BA, n° 13, 1985, libro VII, IX, 14, p. 611 (trad. modificada).

Buenaventura) completa la anulación de la separación de los mundos, haciendo de lo sensible mismo el soporte simbólico de la plena manifestación trinitaria de Dios (*Itinerarium*). El teólogo Hans Urs von Balthasar ha marcado esa diferencia, que definitivamente hace ver la *originalidad carnal* de la doctrina bonaventuriana: “La Trinidad ya no es, como en Dionisio, aquello que es totalmente lejano, incognoscible; y todo aquello que en el mundo remite a las personas divinas ya no es, como en Agustín, una simple apropiación. Por el contrario, la Trinidad, propagándose en el mundo (por la Creación y la Encarnación del Cristo), se abre verdaderamente y revela de ese modo que ella es el fundamento y el *a priori* de toda realidad terrena”<sup>52</sup>.

En atención a este redescubrimiento de lo “simbólico” como “buen uso” (*recte utamur*) de lo sensible en Buenaventura, la teología sacramental contemporánea tendrá de este modo mucho para ganar en la reinterrogación al corpus patrístico y medieval —una manera de al menos dar carne al símbolo—. En efecto, la reciente teología sacramental sólo ha usado de manera excesiva el concepto de “reconocimiento” del signo y de la cosa a través de la metáfora de los “tésera” (signo de reconocimiento entre dos partidos o tribus), para pretender aún extraer de allí una nueva conceptualización. A pesar de la necesaria estructura de remisión del “signo” (*signum*) a la “cosa” (*res*) en el sacramento, la teología simbólica permanece aún, para nosotros, en un mero pasaje fugaz por lo sensible, algo que una real consideración del cuerpo impide en efecto superar: “El símbolo no significa nada, no expresa nada, indica Maurice Blanchot en una definición del símbolo que aún espera hacer escuela en teología. Él sólo hace *presente* —*haciéndonosla presente*— una realidad que escapa a toda otra aprehensión, y parece surgir, allí, prodigiosamente próxima y prodigiosamente lejana, como una presencia extraña (...). Si el símbolo es un *muro*, es entonces como un muro que, lejos de abrirse, llegará a ser no sólo más opaco, sino de una densidad, espesor y realidad tan poderosas y exorbitantes que nos modificará a nosotros mismos (...). Todo símbolo es una *experiencia*, un cambio radical que es preciso vivir, un salto que debe darse. No hay pues símbolo, sino una *experiencia simbólica*”<sup>53</sup>.

### Leer el libro

Pero afirmar y reconocer la presencia icónica de Dios en las criaturas no basta para reconocerlo allí. En efecto, hemos destacado en una formulación que es preciso aquí tomar al pie de la letra, que es *para nosotros que sabemos verla allí* que la Trinidad se revela por (*per*) y en (*in*) los “vestigios” como “espejos” (*speculum*) de lo creado. No bastarán pues los sensibles mismos, aún cuando

<sup>52</sup>H. URS VON BALTHASAR, *La gloire et la Choix*, op. cit., *Stylus I*, p. 238. En cuanto a la perspectiva trinitaria y a la Trinidad creadora, remitimos a nuestra obra, *Saint Bonaventure et l'entrée de Dieu en théologie*, op. cit., parágr. 11, pp. 150-164: “le manifeste trinitaire”.

<sup>53</sup>M. BLANCHOT, “Le secret du Golem”, en *Livre à venir*, Paris, NRF, Gallimard, “Idées”, 1959, pp. 130-134: “l'expérience symbolique” (cit. P....). No obstante, sin citar a M. Blanchot, se encontrará una crítica filosófica de la reducción del símbolo al solo “signo de reconocimiento” en A. SÉGUY-DUCLOT, “Qu'est-ce qu'un symbole” (en *Philosophie*, n°57, mars 1998, pp. 79-92), y una crítica teológica en R. SCHOLTUS, “Sacrament, symbole, événement” (en revista *Études*, n° 3774, octobre 1992, pp. 389-396). En cuanto al desarrollo, en adelante clásico, de la teología sacramental bajo el único auspicio del “reconocimiento”, remitimos a L.-M. CHAUVET, *Symbole et sacrament*, Paris, Le Cerf, 1990, pp. 118-135: “signe et symbole”.

ellos sean en ocasiones admirables por su belleza y su brillo. En primer lugar, habrá que esforzarse por *convertir los sentidos* del creyente mismo, para hacer de su “mirada” el lugar de transformación de la visión de Dios, y no el simple órgano de un vidente, tan abrumador que evite todo cruce con lo visible. La mirada del sujeto vidente importa en efecto tanto, o inclusive más en el Dr. Seráfico, como el ojo a partir del cual la cosa es vista. La modalidad de la mirada (*aspectus*) prima sobre el órgano de la visión (*oculus*) como sobre aquello que está para ser visto (*res*): “De acuerdo con esta triple marcha, insiste Buenaventura, nuestra alma ejerce tres miradas (*aspectos*) principales: la primera sobre el cuerpo exterior (...), la segunda en sí misma y sobre sí misma (...), la tercera sobre lo trascendente (...).” En esta tríada bonaventuriana (*sensualitas, spiritus, mens*), comenta Henry Duméry, “se trata no de facultades en el sentido *substantialista*, sino de acceso, de miradas, de funciones”<sup>54</sup>. Lo simbólico depende aquí del sujeto que interpreta, y no únicamente del objeto interpretado —con la reserva, no obstante, de que la densidad de lo sensible hace a la profundidad del “vestigio”, y que no basta pues apuntar mentalmente a Dios en la cosa para reconocerlo allí.

Para admirar verdaderamente la belleza de las criaturas, corresponde pues descifrar en ellas la belleza de Dios mismo. Lo que constituye la diferencia entre la teofanía erigeniana (cap. II) y la conversión de los sentidos bonaventuriana (cap. VI) consiste en la hermenéutica puesta en obra por el segundo y totalmente ausente en el primero. Allí donde uno (Escoto Erígena) mira sólo el mundo a partir de la luz que resplandece en él desde el interior, con el riesgo en ocasiones de hundirse en un cierto panteísmo carente de un verdadero despliegue trinitario, el otro (Buenaventura) declina un auténtico discurso del método con el solo fin de descifrar el libro de la Creación, y la Trinidad misma, como la clave de su completo desciframiento. Lo hemos dicho: tanto en la espiritualidad franciscana cuanto en la espiritualidad dominica, el mundo es como un *libro* que debe ser decodificado: lenguaje de la carne por el lado franciscano (fenomenología descriptiva) y carne del lenguaje por el lado dominico (hermenéutica). Pero aún es preciso *saber leer*, de manera tal que la conversión de los sentidos sea también y en primer lugar una transformación de sí: “La totalidad de este mundo sensible es como un libro (*quasi quidam liber*) escrito por el dedo de Dios, destaca en este punto Hugo de San Victor, retomado luego por San Buenaventura (...). Si un iletrado (*illetaratus*) ve un libro abierto, ve figuras (*figuras aspicit*), pero no reconoce las letras (*litteras non cognoscit*) (...). Mientras que el necio (*insipiens*) sólo admira la apariencia, el sabio (*sapiens*) se compromete en el camino del insondable pensamiento de la sabiduría divina. Ocurre como si ambos tuvieran una única y misma escritura ante los ojos (*una eademque Scriptura*), y que uno admirara el color y la formación de las figuras (*colorem seu formationem figuram*) mientras que el otro apreciara su sentido y significación (*pensum et significationem*)”<sup>55</sup>.

<sup>54</sup> BONAVENTURE, *Linerarium*, Paris, Vrin, 1960, I, 4, p. 31, y n. 1, p. 33, H. Duméry (los subrayados son nuestros)

<sup>55</sup> HUGO DE SAN VICTOR, *De diebus tribus (Des trois invisibles)*, PL, t. 176, 814 B (no traducido, excepto un corto pasaje en A. MICHEL, *Theologiens et mystiques au Moyen Âge*, Paris, Gallimard, “Folio”, 1997, p. 345). Trad. modificada.

En medio de “lo vivo de la vida medieval”, de algún modo ocurre aquí con la admiración de Dios en las obras de la creación como ocurre con la diferencia entre el hermano lego o hermano converso y el hermano teólogo o hermano instruido. Mientras que el primero ve las obras como ve los signos en el pergamino pero no alcanza a descifrar la presencia de Dios, el segundo atraviesa de alguna manera la materialidad de la letra para descubrir allí el espíritu y encontrar su significación. Ciertamente, Dios ha escrito este mundo “con su dedo” (*digito Dei*), pero Él exige de nosotros que aprendamos los códigos para descubrirlo allí, del mismo modo que se usa la lectura para encontrar el sentido. Mejor aún: el “libro de la Escritura” (*liber Scripturae*), como una suerte de tránsito por el texto para descubrir de nuevo la vida, nos es dado precisamente porque hemos perdido el sentido de la lectura del “libro del mundo” (*liber mundi*) en razón del pecado. Por lo tanto, para Buenaventura, heredero en esto de Hugo de San Víctor, la hermenéutica no es un acto de lectura del texto más que de manera segunda. Ella es en primer lugar una modalidad de la vida fáctica del creyente o simplemente del hombre (Heidegger), en el sentido en que lo vivido del ser en el mundo precede al animal que lee, y lo funda de parte a parte. En Buenaventura, al modo del primer Heidegger, el mundo se lee en primer lugar para encontrar allí su vida (y la de Dios), y sólo luego se recibe la Escritura para aprender nuevamente a descifrarlo allí: “Cuando el hombre cayó y perdió el conocimiento, destaca Buenaventura en un célebre texto del *Hexameron*, ya no había nadie para volver a conducirlo a Dios (...) Este libro (*iste liber*), es decir el mundo (*scilicet mundus*) estaba entonces como muerto y difuso. Por ello fue necesario otro libro (*alius liber*), por el cual el hombre fue iluminado para interpretar las metáforas de las cosas (*metaphoras rerum*). Este libro es el de la Escritura (*autem liber est Scripturae*)”<sup>56</sup>.

### Sentido exterior y sentido interior

Sin retornar al uso bonaventuriano de la metáfora, muy largamente desarrollado en otro lugar<sup>57</sup>, se podrá notar aquí que la conversión de los sentidos, como la lectura del texto, amerita un aprendizaje, o mejor una suerte de *metanoia*. Poco importa lo que se leerá, sólo cuenta en primer lugar nuestra “manera de leer”. El “arte de leer” o *Didascalicon* no pertenece propiamente a la escuela victorina (Hugo), sino que pasa y se transforma en la escuela franciscana (Buenaventura), y hace de este “arte de leer” (*ordo legendi*) un “arte de vivir” (*ordo vivendi*), que esta vez espera de los sentidos mismos su posible conversión. Cristo como “libro escrito dentro y fuera” (*liber scriptus intus et foris*), del cual hemos señalado que mantenía el conjunto fenomenología descriptiva (carne) y hermenéutica (palabra), se dirige ahora tanto al “sentido interior” en la contemplación del verbo encarnado en su divinidad (*sensus interior*) cuanto al “sentido exterior” en la consideración de su humanidad (*sensus exterior*): “En efecto, Dios se ha hecho hombre para hacer feliz en él al hombre completo

<sup>56</sup>BONAVENTURE, *Les six tours de la création (Hexameron)*, Paris, Desclée, 1991, XIII, 12 (V, 390), pp. 307-308. Un vínculo entre hermenéutica y fenomenología descriptiva que nos será preciso todavía profundizar en un estudio, actualmente en curso, en torno del estatuto del libro en Hugo de San Víctor.

<sup>57</sup>*Saint Bonaventure et l'entrée de Dieu en théologie, op cit.*, parágr. 12, pp. 163-183: “l'usage de la métaphore”.

(*totum hominem*), de manera que, sea que entre, sea que salga, el encuentre alimento en su Creador, alimento fuera, en la *carne del salvador (pascua foris in carne Salvatoris)*, alimento dentro, en la *divinidad del creador (et pascua Indus in divinitate creatoris)*<sup>58</sup>. Hacerse cargo del “todo de lo humano” pertenece ciertamente a la teología ireneana (cap. IV), y su ascensión por el Cristo en su carne a la perspectiva tertuliana (cap. V), pero el cuerpo a cuerpo divino-humano en la aprehensión “sensible” de dios constituye lo propio de la aproximación bonaventuriana (cap. VI). Lo que fue dado a Adán (Ireneo) y compartido por Cristo (Tertuliano) es ahora ofrecido al creyente para que él mismo haga también la experiencia de ello (Buena Ventura), en un cuerpo divino-humano cuya doctrina de los sentidos espirituales marca esta vez la formulación más ejemplar.

### Los sentidos espirituales

Un célebre texto del *Breviloquium* de Buena Ventura define a los “sentidos espirituales” (*sensus spirituales*) como “percepciones mentales de la verdad contemplada” (*perceptiones mentales circa veritatem contemplandam*)<sup>59</sup>. Como única justificación de esta definición, el Dr. Seráfico da testimonio de su efectividad en primer lugar a partir de la experiencia de los profetas y de otros justos (Moisés y la zarza ardiente, Elías y el carro de fuego, Jacob y su escalera, etc.)<sup>60</sup>. Pareciera pues que la llamada “doctrina de los sentidos espirituales”, puesto que se deja ver a través de las figuras que llevan su huella, sólo develaría en primer lugar y paradójicamente su verdadero sentido fuera de toda “doctrina”. Del mismo modo que cada uno ve, siente, oye, huele y gusta a su manera —retornaremos a ello— la definición de los sentidos espirituales se ocupa de mostrar que aquello mismo que se vive físicamente puede también ser convertido espiritualmente. Ciertamente, los sentidos espirituales son “percepciones”, lo son y siempre lo seguirán siendo, pero transformadas en su manera propia de dirigirse al mundo, haciéndolas de este modo “mentales” o convertidas en el espíritu —*perceptiones mentales*—. Así ocurre, por ejemplo, entre los “otros justos” con el hermano Francisco, quien, en la llamada del crucifijo de San Damián (1206), “escucha —palabras de Buena Ventura— con sus *oídos de carne (ad eum corporeis audivit auribus)* una voz que baja del crucifijo y le dice en tres ocasiones: Francisco, ve y repara mi casa, que, como ves, está en ruinas”<sup>61</sup>. Se entiende, por supuesto, que esto no significa que escuche voces; significa que aquello que es vivido espiritualmente es el mismo tiempo recibido carnalmente, o “como” al modo del oído ordinario pero convertido en Dios, en el sentido en que el realismo de la encarnación impone pensar un cuerpo a cuerpo del hombre a Dios aún hoy.

<sup>58</sup> BONAVENTURE, *Le Christ maître (Unus est magister noster Christus)*, Paris, Vrin, 1990, parágr. 14, p. 45.

<sup>59</sup> BONAVENTURE, *Breviloquium*, V (La grâce du Saint-Esprit), Paris, Éd. Franciscaines, 1967, V, 6 (V, 260), pp. 74-75 (trad. modificada).

<sup>60</sup> BONAVENTURE, *Brev.*, V, 6 (V, 260), *op. cit.*, pp. 74-75: “Esta contemplación existe en los profetas por revelación en una triple visión corporal imaginativa e intelectual; en los otros justos, ella parte de la especulación que comienza en los sentidos y alcanza la imaginación, y pasa de la imaginación a la razón, de la razón al entendimiento, del entendimiento a la inteligencia, de la inteligencia a la sabiduría o conocimiento excesivo (*ad sapientiam sive notitiam excessivam*) que comienza en esta vida y se consume en la gloria eterna”.

<sup>61</sup> BONAVENTURE, *Vie de saint François d'Assise (Legenda major)*, *op. cit.*, (Éd. Franciscaines), p. 30 (Quaracchi, VII, 508).

No hay que equivocarse pues aquí. Trátese de justo o de profeta, o aun de hermano fundador de una nueva orden monástica, si bien por la contemplación se logra una elevación según “grados” (*gradibus*) como en “la escalera de Jacob, cuya cima toca el cielo y el trono de Salomón”<sup>62</sup>, sin embargo nunca el escalón puede abandonar la tierra firme, sin correr el riesgo, a la inversa, de transformar el andamiaje en una nueva torre de Babel: “La percepción mental de la verdad contemplada no tiene *nada de intelectual*, indica Hans Urs von Balthasar. Ella sigue siendo, de principio a fin, *percepción*, aún en su suprema elevación”<sup>63</sup>. ¿Se puede decir entonces que se trata aquí de una *percepción corporal* de Dios? Sí, en la medida en que Dios efectivamente se da a percibir en un cuerpo, incluso en cuerpos (palabra, eucaristía, hermano...); no, en el sentido en que, propiamente hablando, los que perciben a Dios no son los sentidos corporales, sino los sentidos espirituales “a la manera” de los sentidos corporales. Comprender de qué se trata la cuestión en los “sentidos espirituales” exige, de este modo, leerlos y descifrarlos a partir de la experiencia de los “sentidos corporales” mismos, ordinariamente compartida por todos.

### Analogía y conformidad

En sus numerosas “reducciones”, o mejor, “reconducciones” (*reducciones*), del conocimiento a Dios o a la teología (*De reductione artium ad theologiam*), Buenaventura comienza precisamente por reconducir “la iluminación del conocimiento sensible” (*illuminatio cognitionis sensitivae*) en los “sentidos del corazón” (*sensus cordis*), ellos mismos designados como “sentidos espirituales” (*sensus spirituales*): “Cada sentido busca con avidez lo sensible que le corresponde, lo encuentra con gozo y retorna a ello sin cansancio (...). De la misma manera (*per hunc etiam modum*), el sentido de nuestro corazón debe ponerse ávidamente a la búsqueda de lo que es bello, armonioso, de buen aroma, dulce al gusto o al tacto, descubrirlo con gozo y seguir buscándolo sin cesar. Esta es la manera (*ecce quomodo*) según la cual el conocimiento sensible contiene bajo una forma escondida la sabiduría divina, y esta es también la maravillosa contemplación de los cinco sentidos espirituales (*secundum conformitatem ad sensus corporales*)”<sup>64</sup>. Entre los sentidos corporales y los sentidos espirituales no sólo hay aquí analogía (*analogia* como identidad de relaciones) sino conformidad (*conformitas*).

a) “Analogía”, en primer lugar, en el siguiente sentido: es “de una misma manera (*per hunc etiam modum*)” que los sentidos corporales se ponen en búsqueda de su objeto propio (por ejemplo la vista que desea aquello que es agradable a la visión), que el sentido del corazón desea lo que corresponde a su naturaleza (por ejemplo la prudencia o la templanza), o también que el oído y la vista espirituales armonizan con el Verbo increado, el olfato con el verbo inspirado, y el gusto y el tacto con el verbo encarnado: “Por la fe, el alma cree en Cristo como Verbo increado, Verbo y esplendor del Padre, destaca un célebre texto del *Itinerarium*; ella abarca entonces el oído y la vista espiritual (*spiritualem auditum et visum*); el oído para recibir las enseñanzas de cristo, la vista para

<sup>62</sup> BONAVENTURE, *Brev.*, V, 6 (V, 260), *op. cit.*, pp. 74-75.

<sup>63</sup> H. URS VON BALTHASAR, *La gloire et la Choix*, *op. cit.*, (*Stylés I*), t. II, p. 290.

<sup>64</sup> BONAVENTURE, *Les six lumières de la connaissance humaine (De reductione Artium ad theologiam)*, Paris, Éd. Franciscaines, 1971, II, 10, pp. 68-69 (V, 322).

contemplar el esplendor de su luz. Por la esperanza, ella suspira luego de la venida del Verbo inspirado: el deseo y el fervor lo constituyen en olfato espiritual (*spiritualem olfactum*). Finalmente, por el amor abraza al verbo encarnado, de quien toma sus delicias, y quien lo eleva hacia sí en un éxtasis de amor: encuentra el gusto y el tacto espirituales (*spiritualem gustum et tactum*)<sup>65</sup>. El *ordo vivendi* de los sentidos corporales sirve de este modo de principio regulador y de norma para el *ordo vivendi* de los sentidos espirituales. Dicho de otra manera, nuestra visión (*visum*) carnal y espiritual será aguzada para ver a Dios en todas las cosas en tanto aprendamos a dirigir adecuadamente nuestra mirada a la luz que ilumina el mundo o al verbo increado que ilumina nuestro corazón; o también, y en una actitud una vez más muy franciscana, nuestro gusto y nuestro tacto, carnal y espiritual, serán aptos para dar razón de lo que es verdaderamente para nosotros del Verbo encarnado, cuando nos ejercitemos en gustar el perfume de la miel (*gustum*) y en tocar la suavidad de las cosas (*tactum*). Del mismo modo que “cada sentido ejerce su actividad sobre su objeto propio, evita lo que le es nocivo y no incorpora lo que le es ajeno”, precisan *las seis luces del conocimiento*, “(per hunc modum) el sentido del corazón conduce una vida bien regulada cuando actúa en lo que respecta a su objeto combatiendo la negligencia, etc.”<sup>66</sup>. La analogía de los sentidos corporales con los sentidos espirituales es aquí completa y perfecta, de manera que “si se considera la actividad de los sentidos, precisa Buenaventura, se verá allí una regla de vida (*intuebinus ibi ordinem vivendi*)”<sup>67</sup>.

b) Hay luego “conformidad” (*coniformitas*) entre los “sentidos corporales” y los “sentidos espirituales” en tanto que se descifra no sólo una identidad de relaciones (*analogía*) de unos con otros (“de la misma manera” —*per hunc etiam modum*—), sino también una estructura de semejanza, incluso de “imbricación”, que supera muy largamente los límites establecidos por la sola analogía. En efecto, ya era corriente, desde Aristóteles, pensar una relación de correspondencia o una “relación de relación” (*ana-logía*) de los sentidos externos con los sentidos internos<sup>68</sup>. Pero en los términos mismos de Buenaventura, y en la perspectiva de una nueva ontología de lo creado a partir del cristianismo, la simple “correspondencia de las cosas vividas” se transforma aquí en “conformidad de mundos”, en tanto que uno (el mundo sensible) no es sólo una estructura de remisión al otro (el alma o el mundo inteligible), sino acción activa y transformante, por parte de Dios mismo, del sentido externo sobre el sentido interno: “El mundo sensible o macrocosmos (*macrocosmus*) penetra (*intrat*) en el alma o microcosmos (*microcosmus*) por la puerta de los cinco sentidos”,

<sup>65</sup> BONAVENTURE, *Itinerarium*, IV, 3, *op. cit.*, (Vrin), p. 75.

<sup>66</sup> BONAVENTURE, *Les six lumières...*, *op. cit.*, II, 9 (V, 322), p. 67: “En efecto, cada sentido ejerce su actividad sobre su objeto propio, evita lo que le es nocivo, no añade lo que le es ajeno; de este modo (*per hunc modum*) el sentido del corazón conduce una vida bien regulada cuando actúa en lo que respecta a su objeto combatiendo la negligencia, etc.”

<sup>67</sup> BONAVENTURE, *Les six lumières...*, *op. cit.*, II, 9, p. 67 (V, 322).

<sup>68</sup> BUENAVENTURA (retomando explícitamente a Aristóteles), *Brev.*, II, *op. cit.*, p. 117 (V, 229): “Ha sido dado al hombre un doble sentido (*duplex sensus*), interior y exterior, del espíritu (*mentis*) y de la carne (*carnis*).” Cf. ARISTÓTELES, *De l'âme (De anima)*, Paris, Vrin, 1985, III, 3, 429, a, p. 172: “Se definirá a la imaginación (*phantasia*) como un movimiento engendrado por la sensación en acto”.



con otro nombre, también la cruz —retornaremos a ello—. De este modo nos haremos aptos para “ver a Dios (*contemplandum Deum*) en toda criatura que entre en nuestro espíritu (*ad mentem nostrum intrans*) por los sentidos corporales (*per corporales sensus*)”<sup>69</sup>.

### Un sensorio para Dios

De este modo, la identidad de forma o de estructura (*con-formitas*) entre los sentidos corporales y espirituales es total. Del mismo modo que para los sentidos corporales algunos objetos o cualidades corresponden a su actividad propia (el color para la vista, el sonido para el oído, el sabor para el gusto, etc.), una determinada manera de aprehender un mismo objeto será atribuida a cada uno de los sentidos espirituales. Se hace presente entonces un verdadero “sensorio para Dios” (Balthasar)<sup>70</sup>, no sólo para leer la presencia de la trinidad en el corazón de las cosas (Cántico de las Criaturas), sino para experimentar carnalmente al Verbo en lo más profundo de nuestras sensaciones (doctrina de los sentidos espirituales). Lo que sirve como cuestión directriz en la presente obra y que era “desde el comienzo (*ab initio*)” en palabras de San Juan —“lo que hemos escuchado (*audivimus*), lo que hemos visto con nuestros ojos (*vidimus oculis nostris*), lo que hemos contemplado (*perspeximus*), lo que nuestras manos han tocado (*manus nostrae contractaverunt*) del Verbo de la vida” (1 Jn 1,1) — no permanecerá como letra muerta en Buenaventura, ni tampoco será reservado para la sola sucesión apostólica. Una aprehensión sensible del Verbo es ofrecida hoy también al creyente, si bien de otra manera y según una verdadera *conversión de los sentidos*. Ciertamente, no es posible, sin caer en el absurdo, dar testimonio de una visión corporal y tangible del verbo encarnado a la manera de los primeros discípulos. Pero la ausencia de cuerpo (material) no impide la presencia de una carne (fenomenal) —retornaremos a ello—. Mejor aún, precisamente en tanto que la materialidad del cuerpo ya no aparece como tal, sin ser por ello contradicha, la espiritualidad de su carne hoy se deja ver y aprehender. La resurrección es la condición de una nueva aprehensión de la encarnación, de manera que lo que era “desde el comienzo (*ab initio*)” se da aún hoy de manera continua, con la única condición de hacerse capaz de recibirlo. Los sentidos convertidos, o los sentidos corporales transformados en espirituales, aprehenden de este modo y siempre el Verbo encarnado y resucitado, como los apóstoles ayer, aunque de un modo totalmente distinto: “El hombre con que nos encontramos es siempre, en su miseria y en su falta, el prójimo, destaca con mucha justeza Hans Urs von Balthasar, y este prójimo del hombre es el Cristo. *En el prójimo, el hombre encuentra a su salvador con todos sus sentidos corporales*, de una manera tan concreta, única y arquetípica como los apóstoles el día que “encontraron al Mesías” (Jn 1, 41)”<sup>71</sup>. Ver a Dios en el hermano, saborearlo en la eucaristía, escucharlo en su Palabra, tocarlo en la plegaria, y sentirlo en el perfume del incienso son otras tantas maneras de poner sus sentidos, y por lo tanto al

<sup>69</sup> BUENAVENTURA, respectivamente *It.*, II, 2, e *It.* II, 1 (V, 300), *op. cit.*, Paris, Vrin, p. 45 (trad. modificada).

<sup>70</sup> H. URS VON BALTHASAR, *La gloire et la croix*, *op. cit.*, t. II, *Styles I*, p. 288.

<sup>71</sup> H. URS VON BALTHASAR, *La gloire et la Croix*, *op. cit.*, t. I. *Apparition*, pp. 358-359.

“hombre completo” (*totum hominem*), al servicio de la aparición sensible de Dios. Lo que no es posible como ayer —una aprehensión material del cuerpo de Dios cuya “consistencia” se ha dedicado a mostrar Tertuliano (cap. V)— continúa sin embargo aquí bajo otra forma y para nuestro hoy: por nuestra “carne convertida” o nuestros sentidos corporales transformados en espirituales (cap. VI).

Testimonio de ello es un texto capital del *Breviloquium* de Buenaventura, el cual, después de Orígenes y antes de Ignacio de Loyola, hace de la aprehensión continua del verbo por los sentidos el lugar mismo de lo vivido de la fe, de su *fidelidad a la carne* como identidad propia del mensaje cristiano: “Cuando el hombre posee los sentidos espirituales (*sensus spirituales*), precisa de manera original el Dr. Seráfico, él ve (*videtur*) la suprema belleza del Cristo bajo el aspecto de su Esplendor (*Splendoris*), él escucha (*auditur*) la soberana armonía bajo el aspecto del verbo (*Verbi*), el saborea (*gustatur*) la soberana dulzura bajo el aspecto de la Sabiduría (*Sapientiae*) (...), el siente (*odoratur*) el perfume soberano bajo el aspecto del verbo inspirado en el corazón (*Verbi inspirati in corde*), y abraza la soberana suavidad bajo el aspecto del verbo encarnado (*Verbi incarnati*)...”<sup>72</sup>. Ver el esplendor del Cristo, escuchar su verbo, saborear su Sabiduría, sentir su inspiración y tocar su encarnación, son todos ellos actos o modalidades de aprehensión de Dios que pertenecen pues a la vida cristiana ordinaria. Decir que “hay algo un poco forzado en querer descubrir para cada sentido un objeto particular, una *ratio* especial según la cual él alcanza al Verbo” (K. Rahner), es en realidad no reconocer, para nosotros, que se trata precisamente de integrar la totalidad de los sentidos humanos en la aprehensión del verbo increado, inspirado y encarnado<sup>73</sup>. El imperativo paulino de una plenitud de la divinidad del Cristo que habita “corporalmente” (*sômatikos*) en nosotros (Col 2, 9) debe aquí ser tomado al pie de la letra. No se huye de la tierra hacia el cielo en la aprehensión sensible de lo divino, ni se clasifican simplemente diferentes maneras según las cuales lo humano se remite a lo divino. Por el contrario, se da una cada vez mayor penetración en lo “sensual” para leer allí la presencia de lo “espiritual”. En esta “penetración-ocultamiento” se dice la verdad de la encarnación en su *quenosís*, como también de la resurrección en su manifestación. Es posible, aún hoy, ver y oír al Verbo increado (*videre et audire*), sentir al Verbo inspirado (*odorare*), saborear y tocar al Verbo encarnado (*gustare et astringere*), en la medida en que hacemos de nosotros don de nuestros propios sentidos a Dios para que Él los modele, como también de nuestra pretensión de querer aprehender aquello que en primer lugar nos transforma y convierte: “Los sentidos espirituales no constituyen de ninguna manera un segundo poder más elevado junto a los sentidos corporales, precisa en este sentido Hans Urs von Balthasar (...), sino que a través de ellos el cristiano adquiere definitivamente sus sentidos cristianos, que por otra parte *no son otros*

<sup>72</sup> BUENAVENTURA, *Breviloquium*, V (*La grâce du Saint-Esprit*), Paris, Éd. Franciscaines, 1967, VI, 6, pp. 73-75.

<sup>73</sup> K. RAHNER, “La doctrine des sens spirituels au Moyen Âge, en particulier chez saint Bonaventure”, en *Revue d'ascétique et de mystique*, 14 (1933), pp. 263-299, cit. p. 276 (una crítica mínima, se entiende, con respecto a este artículo que constituye una referencia en la materia).

*sentidos que sus sentidos corporales, sino estos mismos sentidos corporales en la medida en que éstos se configuran con la figura de Cristo*<sup>74</sup>.

Pero aún es preciso hacerse aptos para una conversión y conformación de este tipo. Dicho de otra manera, no basta con apegarse a las cosas terrenales para entrar en la “sensación de lo divino”. Lo sensible se presta a menudo a lo sensorial, y olvida su necesaria metamorfosis. La configuración de los “sentidos corporales” con los “sentidos espirituales”, aún cuando sea de las más radicales, no conduce a su fusión, y menos aún a su confusión. De este modo, es preciso distinguir lo que hasta aquí hemos pensado como una unidad de estructura, si no de contenido: los sentidos corporales por un lado, los sentidos espirituales por el otro. Un mal uso de lo sensible —que llamaremos aquí “diabólico”— se opone al “buen uso de lo sensible”, llamado de otro modo “simbólico”. En efecto, es posible carecer de la capacidad para leer a Dios en las criaturas o para aprehender al Verbo según un uso convertido de los sentidos. En este caso, pero sólo en este caso, la sensación, más aún que la imaginación, se transforma entonces en “maestra del error y de la falsedad”; de esta sensación será preciso esta vez también desconfiar.

#### Lo diabólico o del mal uso de lo sensible

En efecto, seamos cuidadosos en este punto. El apeamiento a los sentidos no se da sin una cierta conversión de los mismos, a riesgo, a la inversa, de confundir la aprehensión sensible de Dios con el goce sensitivo de las cosas. Como lo hemos dicho, el espiritualismo de la doctrina de los sentidos espirituales, sin abandonar nunca la sensación, no se identifica con el hedonismo de la posesión de los entes. Allí donde una (la doctrina de los sentidos espirituales) hace lugar al “Deseo metafísico que tiende hacia toda otra cosa, hacia lo absolutamente otro”, el otro (el hedonismo) se alimenta de una “necesidad” que nunca lo satisface<sup>75</sup>. No se trata aquí de ninguna manera de poseer el mundo, en una relación tanto más perversa cuanto se vive en el solo mundo de la captación, sino sólo de experimentar de modo carnal y de otro modo. Precisamente, al hacer frente a tal equivocación, Buenaventura previene su peligro en el *Soliloquium*, invitando al “ejercitante” no a huir de la sensación, sino a cuidarse de ella cuando la misma no es conforme a la “figura” del verbo encarnado: “Ay, Señor, confiesa el santo Doctor en este monólogo interior, comprendo ahora, pero me avergüenza confesarlo: la belleza, la forma de las criaturas ha engañado mis ojos (*species et decor creaturarum decepit oculum deum*), no he atendido a que tu eres más bello que todas las criaturas a las cuales no has comunicado más que una gota de esta belleza que no tiene precio (...). La dulzura de las criaturas ha engañado además mi gusto (*dulcedo creaturarum decepit gustum deum*); no he pensado que eres más dulce que la miel (...) Oh, Jesús, fuente de la piedad y de la dulzura universales, perdóname si en la criatura no he reconocido tu inestimable dulzura igual a la miel, si no la he saboreado en

<sup>74</sup>H. URS VON BALTHASAR, *La gloire de la Croix*, op. cit., (t. I), respectivamente p. 315 y p. 359 (los subrayados son nuestros)

<sup>75</sup>Remitimos acerca de esto, de manera implícita, a: E. LEVINAS, *Totalité et infini* (1961), Paris, Livre de Poche, “Biblio-Essais”, 1990, pp. 21-24: “Désir de l’invisible”.

el amor interior de mi alma...El aroma de la criatura ha seducido mi olfato (*decepit odor creaturae olfactum deum*), y no he conocido tu aroma (...). Perdóname si he tardado tanto en lanzarme al rastro de tus aromas. Finalmente, la voz engañosa de las criaturas ha encantado mi oído (*decepit sonus fallax creaturarum auditum deum*), y no he sentido cuán dulces son tus palabras en la boca de tus elegidos, cuán suaves son tus consejos a los oídos de aquellos que tú amas...Y para llevar al colmo mi condena, la molicie mundana engañaba desgraciadamente mis sentidos (*carnis molities tactum deum nimis miserabiliter decipiebat*), y he ignorado toda la suavidad de tus abrazos, oh buen Jesús, todo el recato de tus encantos, todas las delicias de tu unión<sup>76</sup>.

Más allá de la devoción, aquí se dice el peligro de la captación. En efecto, es posible confundir equivocadamente la belleza de un paisaje con el esplendor de Dios, la degustación de la miel con el gusto de la eucaristía, el aroma de una flor con la elevación del incienso, las sirenas de las criaturas con el canto de alabanza, y la concupiscencia de la carne con el abrazo divino. Ciertamente, si bien el símbolo exige detenerse en la sensación sin superarla de inmediato, el “buen uso” de lo sensible debe sin embargo prevenir acerca de su “mal uso”, lo *simbólico* defenderse de lo *diabólico*, y la conversión de los sentidos no confundirse con la pura sensación. El ocultamiento quenótico de Dios en lo sensible no indica una absorción del creyente en las sensaciones, ni tampoco que la condescendencia de lo divino se dé sin una cierta elevación del hombre: “Ningún hombre es digno de acceder a este bien soberano que trasciende todos los límites de la naturaleza, —se lee en el *Breviloquium*—, a menos que Dios en su condescendencia (*Deo condescendente sibi*) lo eleve más allá de sí mismo (*elevetur ipse supra se*)<sup>77</sup>. En síntesis, se habrá entendido, debe llevarse a cabo aquí una suerte de “reducción” o de *epojé* de lo sensible, ya no a la manera eckartiana, para desobjetivar el mundo en el cara a cara del Creador y su criatura (Sermon sobre Marta y María, cap. III.), sino de manera propiamente bonaventuriana, para desenclavar esta vez la sensación de su puro goce ciego, y reconocer, en el seno mismo de su beneficencia, el verdadero gozo de aquel quien nos lo procura (Buena Ventura, cap. VI): “Renunciar a su propia existencia soberana y de captación, destaca Hans Urs von Balthasar a propósito del Dr. Seráfico, es la única preparación posible para las experiencias que el Verbo inspirador quiere por sí mismo comunicarnos<sup>78</sup>.”

Al morir con el Cristo, nuestros sentidos mismos, por lo tanto, también resucitan de algún modo con Él. La cuestión aquí, de apariencia teológica, es también en primer lugar estética y filosófica. En efecto, el arte no es otra cosa que un modo posible y derivado de la conversión de los sentidos, de manera que un Paul Klee (lo hemos visto), se sentirá a la manera de un San Francisco “mirado por las cosas” más que mirándolas a ellas mismas. Pero el cristianismo hace de esta “conversión” de nuestra aprehensión sensible del mundo el lugar de una verdadera “metamorfosis” o “transformación”. En efecto, no basta con *cambiarse a sí mismo*, en régimen cristiano, para ver de otro modo. Es

<sup>76</sup> BONAVENTURE, *Soliloquium*, in Valentin-Marie Breton, *Saint Bonaventure*, Paris, Aubier, “Les maîtres de la spiritualité chrétienne”, 1943, cap. 1, parágr. 3, n° 12-18, pp. 288-292 (VIII, 33-35).

<sup>77</sup> BONAVENTURE, *Breviloquium*, V, *op. cit.*, (Éd. Franciscaines), *La grâce du Saint-Esprit*, I, 3, p. 31.

<sup>78</sup> H. URS VON BALTHASAR, *La gloire et la croix*, *op. cit.*, t. II, (*Stylus I*), p. 292.

preciso aún aceptar *ser cambiado*, o mejor *transformado* por otro que me hace sentir y experimentar aquello mismo que él experimenta, en un intercambio de consentimientos, incluso de sensaciones, en el cual la presencia del Hijo en mí alcanza alturas místicas y filosóficas difícilmente igualadas: “Que aquello que han sentido en vosotros (*hoc enim sentite in vobis*), anuncia San Pablo en Filipenses, sea también lo que se siente en el Cristo Jesús (*quod et in Christo Jesu*)” (Fil 2, 5, trad. literal). No es pues solamente nuestro cuerpo que muere y nuestra alma que resucita, según un cristianismo bien comprendido, sino que son “nuestros sentidos, y con ellos nuestro espíritu, nuestro ser humano completo el que, al morir en el Cristo, resucitan hacia el Padre” (H. Urs von Balthasar)<sup>79</sup>. Atravesar el vado es también necesario para llevar a cabo la travesía de los sentidos corporales puramente humanos a los sentidos espirituales convertidos en el Cristo. El paso por “la puerta de los cinco sentidos” (*per portas quinque sensuum*), nos lleva a mostrarlo, marca de este modo el umbral por el cual se transforma nuestra aprehensión del mundo por la del Resucitado, hasta a hacer ver en la estigmatización del hermano Francisco la plena expresión carnal de aquello mismo que allí está impreso.

### C. La experiencia límite de la estigmatización

La experiencia límite de los estigmas del hermano Francisco no debe limitarse a la pura devoción ni caer en cualquier misticismo o irracionalismo. Ciertamente, y probablemente con justicia, se ha usado el acontecimiento como apoyo de una necesaria santificación del fundador de los franciscanos. Pero el fervor vinculado al acontecimiento, cuya efectividad no se halla aquí en cuestión, ha alcanzado luego y en ocasiones grados de dolorismo que debemos cuidarnos de garantizar. Buenaventura, humilde intérprete de la *Vida de San Francisco de Asís*, propone una lectura completamente distinta de ello, teológica más que dolorista, confesional más que devocional: “No era por el martirio de su cuerpo (*non per martirium carnis*), se lee en la *legenda major*, sino por el amor que quema su alma (*sed per incendium mentis*) que él debía ser completamente transformado (*totum transformandum*) a semejanza del Cristo crucificado”. Por lo tanto, la cuestión está clara desde mediados del siglo XIII (1263), unos cuarenta años después de la muerte de Francisco (1226): el sentido de los estigmas consiste no en su dolorismo (“el martirio de su cuerpo”), sino en su ejemplarismo (“el amor que quema su alma”). En definitiva se trata aquí de “impresión en la carne” (*imprimere in carne*) y de “completa transformación” (*totum transformandum*), más que de sufrimiento o de devoción: “Luego la visión desaparece, continúa el exégeta, dejando en el corazón del hermano Francisco un ardor maravilloso, pero no sin haberle impreso en plena carne (*impressit in carne*) marcas también maravillosas: en efecto, es en este momento cuando aparecen (*apparere*) en sus manos y sus pies las huellas de los clavos, tal como acababa de verlos en el hombre crucificado”<sup>80</sup>. Se habrá comprendido pues, y este será ahora el objeto del presente estudio: la “conversión de la carne” en

<sup>79</sup> *Ibid.*, t. I (*Apparition*), p. 360.

<sup>80</sup> BUENAVENTURA, *Vie de Saint François d'Assise (Legenda major)*, op. cit., (Éd. Franciscaines), XIII, 9, p. 138 (Quaracchi, VIII, 543).

Buenaventura debe llegar a hacer visible, en la *experiencia corporal del santo*, aquello mismo que fue dicho y vivido en la experiencia de la *conversión de los sentidos*. Por lo tanto, no se reducirá esta conversión de la carne a simples “percepciones mentales de la verdad contemplada”, aún cuando esta transformación de lo corporal en espiritual haya constituido en primer lugar la primera experiencia más comúnmente compartida: la visión de Dios en el prójimo, su gusto en la eucaristía, su escucha en la palabra, etc. Pero la doctrina (de los sentidos espirituales) se extenderá ahora a un tipo de experiencia (la estigmatización) que hace ver, aún en una carne lesionada y transformada, lo que allí hay de acción del Resucitado en un posible pero muy raro cuerpo a cuerpo divinohumano. Al no tener que decidir aquí acerca de la *efectividad* de la experiencia de los estigmas (*quid*), —lo hemos destacado en una suerte de *epojé*— la *manera* según la cual ella es descrita por Buenaventura (*quomodo*) será suficiente sin embargo para mostrar que el paso de Dios por la “puerta de los cinco sentidos” abre y hace ver un nuevo espacio, cuyo horizonte de visibilidad, como así también de transformación, es marcado por el cuerpo mismo.

### *La puerta de los cinco sentidos*

#### **El tránsito**

La metafísica es “paso” (*meta-physis*) y no simple “detenimiento” o “salto” en Buenaventura. A la manera de los “místicos del exceso” J. J. Surin y más tarde Meister Eckhart, la verdadera morada del monje itinerante es siempre un “tránsito”, un “movimiento hacia” más que un “permanecer allí”, una “odología” más que una “ontología”<sup>81</sup>. Testimonio de ello es el *Itinerarium* y el “camino” que propone al lector o a quien hace un retiro espiritual durante esta “marcha de tres días en el desierto”: “Al considerar el universo sensible como un espejo (*tanquam speculum*) desde donde nos elevaremos a Dios (*per quod transeamus ad Deum*), anuncia Buenaventura, seremos así verdaderos hebreos en tránsito (*transeuntes*) de Egipto a la Tierra prometida, auténticos cristianos en tránsito con el Cristo (*cum Christo transeuntes*) de este mundo al Padre”<sup>82</sup>. La experiencia del paso por los sentidos, en una mística verdaderamente cristiana y por lo tanto encarnada, marca así la *travesía de la physis (meta-physis)* más que la huida a otro mundo (metafísica).

Grieta en el corazón de lo íntimo por donde Dios penetra y se hace ver al hombre, la apertura de la “puerta de los sentidos” basta, en efecto, para dejar entrar lo divino en lo más profundo de lo humano, y para habitar aquello en lo cual nosotros mismos habíamos creído, hasta entonces sabiamente guardado —nuestros sentidos mismos—: “El hombre, o microcosmos, tiene pues cinco sentidos, indica el Dr. Seráfico en un extracto central del *Itinerarium*, que son como las cinco puertas (*quasi quinque portas*), por donde el conocimiento de todos los seres sensibles penetra (*intra*) en el alma. La vista hace entrar (*per visum intrant*) los cuerpos celestes y luminosos y todos los objetos coloreados;

<sup>81</sup> Remitimos, en especial aquí, a S. BRETON, *Deux mystiques de l'excès: J.-J. Surin et Maître Eckhart*, Paris, Le Cerf, 1985, cap. III, pp. 167-191: “Transit”. Acerca de este punto, ver nuestra contribución: “De la préposition á la proposition: mystique et philosophie chez Stanislas Breton”, in *revue transversalités*, n° 99, juillet-septembre 2006, pp. 17-36.

el tacto, los cuerpos sólidos y terrenales. Los tres intermediarios: el gusto a los líquidos, el oído a las impresiones aéreas, el olfato a los vapores que resultan de una mezcla de humedad, aire, fuego o calor, como se ve en el perfume que exhala aromas<sup>83</sup>. Cada sentido designa aquí una determinada categoría de objetos propios: los cuerpos celestes y luminosos para la vista, los sólidos y terrenales para el tacto, los líquidos para el gusto, etc. Mejor aún, son menos las cosas mismas que sus impresiones las que “penetran en el alma” (*intrans in animam*). Ciertamente, no se encontrará aquí nada muy original, al menos con respecto a una antropología griega, sea platónica (*Teeteto*) o aristotélica (*De Anima*)<sup>84</sup>. Pero lo que constituye la fuerza y la ejemplaridad de la doctrina bonaaventuriana consiste más bien en que el verbo mismo, al hacerse carne, y no simplemente los órganos de nuestras sensaciones, se transforma él mismo en la “puerta” (*per portas*) por donde los sentidos corporales se convierten en espirituales.

### Un verdadero corazón a corazón

La experiencia de la contemplación de la cruz, como así también la de la adoración eucarística, surge entonces en la predicación de buenaventura como la figura emblemática por la cual se cumple esta “alquimia cristiana” de la conversión de los sentidos. Es *en ella* que nuestro “sensorio para Dios” propiamente hablando se transforma, destaca el doctor franciscano, puesto que es *por ella* que muere nuestro dominio sobre las cosas sensibles y resucita un modo convertido y abierto de nuestras sensaciones: “Aproxímate pues, alma consagrada, aconseja el ministro de la orden a algunas hermanas franciscanas en retiro espiritual (*De perfectione vitae ad sorores*). Llevada por vuestro amor, aproximaos al Jesús cubierto de heridas, al Jesús coronado de espinas...; y con el apóstol Santo Tomás, introducid no solamente vuestro dedo en los agujeros y vuestra mano en su costado, sino, por la puerta abierta de este costado (*per ostium lateris*), penetrad completamente hasta su Corazón (*ingredere usque ad cor ipsius Iesu*); y allí, transformada en Él por el ardor de vuestro amor al Divino crucificado (*ubique ardentissimo crucifixi amore in Christum transformata*) (...) no esperéis consolación de nada sino de poder morir en la cruz con Jesucristo (*cum Christo in cruce mori*). Entonces exclamaréis y diréis con el Apóstol: “He sido clavado en la cruz con Cristo. Ya *no soy yo quien vive, es Cristo quien vive en mí*” (Gal 2, 20)<sup>85</sup>.

<sup>82</sup> BONAVENTURE, *Itinerarium*, *op. cit.*, (Vrin), respectivamente I, 3, p. 29 (trois tours Dans le désert ou la solitude), y I, 9, p. 35 (le pasaje ou le transit). Acerca del sentido de este “paso” en Buenaventura, se podrá leer con provecho A. MÉNARD, “Le *transitus* dans l’œuvre de saint Bonaventure, un itinéraire de conversión biblique et de conformation progressive au Christ pascal”, en *Laurentianum*, n° 41, fasc. 3, 2000, pp. 379-412.

<sup>83</sup> BONAVENTURE, *It.*, II, 3 (V, 300), *op. cit.*, (Vrin), p. 47.

<sup>84</sup> Cf. PLATÓN, *Tbétete*, en *OEuvres complètes*, Paris, Gallimard, “Pléiade”, 1950, t. 2, 194 b-195 b pp. 165-167 (los juicios verdaderos y los juicios falsos por la impresión de las imágenes en la memoria como “cera”); y ARISTÓTELES, *De l’âme (De Anima)*, Paris, Vrin, 1985, II, 12, 424 a 17-25, pp. 139-140 (el sentido como “receptáculo de las formas sensibles sin la materia”, con, nuevamente, la imagen de la “cera”).

<sup>85</sup> BONAVENTURE, *De perfectione vitae ad sorores*, en V.-M. Breton, *Saint Bonaventure*, *op. cit.*, cap. VI, 2, pp. 196-197 (VIII, 120).

El corazón del crucificado, en primer lugar como “corazón” y luego como “herido y abierto”, se prestará aquí doblemente a la “transformación en el Cristo” (*in Christum transformata*) de los sentidos corporales en sentidos espirituales. *a)* En primer lugar como “corazón”, en tanto que este órgano atravesado por la lanza hace ver en toda carne, sea del cristo o del hombre, el “centro del microcosmos”, a la manera del sol como centro del mundo o “centro del macrocosmos”: *medium maioris mundi est sol, medium minoris est cor*<sup>86</sup>. Cuando el corazón alcanzado es entonces el de Cristo —“centro” de toda creación en la cual “están ocultos todos los tesoros de la sabiduría y de la ciencia de Dios”<sup>87</sup>—, es el “corazón del corazón”, el corazón del verbo que está en el corazón del mundo y en el cual el mundo se sostiene, se deja traspasar. La “puerta abierta de su costado” (*per ostium lateris*), vista también por los discípulos que miran *al que han traspasado* (Jn 19, 37), confiere de algún modo un sentido propiamente cristiano a la “puerta de los cinco sentidos”, convertida esta vez en el umbral de “transformación” (*transformata*) de nuestro amor al “Divino crucificado”. *b)* Luego, como “herido y abierto”, del corazón del cristo en la cruz “brota sangre y agua”, signo y don para la multitud (Jn 19, 34). A partir del corazón (el Verbo encarnado) y hasta la periferia contenida en Él (lo creado) se derrama de este modo el don de una aprehensión transformada de lo sensible a partir de los sentidos mismos “transfigurados”.

Un verdadero *corazón a corazón* se juega pues del hombre a Dios, cuando este muere en la cruz y nos invita a convertir nuestros sentidos. Aunque la herida carnal del corazón del Cristo no sea hoy “corporalmente visible” según el ejemplo de los testimonios del Gólgota, ella se da, en efecto, y no obstante, “espiritualmente a ver” para Buenaventura en el ardor del amor del creyente por el Resucitado (“por la puerta abierta de este costado, penetrad completamente hasta su corazón; y allí, transformadas en Él por el ardor de vuestro amor al Divino crucificado...”). De este modo, esta misteriosa y no menos real “conversión de los sentidos” vale también para el cristiano de hoy y de siempre. Mejor aún, ni siquiera en el Gólgota, nada podría ser visto en este corazón abierto sino el “órgano” (en la herida carnal por la lanza del soldado), si su naturaleza auténtica y definitivamente espiritual no hubiera manifestado el ardor de un amor, sea el de la prometida del *Cántico de las criaturas*, del Esposo puesto en cruz, o del Padre mismo: “Su corazón fue herido para que, a través de la herida visible (*per vulnus visibile*), se nos haga visible aquello invisible del amor (*vulnus amoris invisibile videamus*)... La herida carnal (*carnale vulnus*) revela pues una herida espiritual (*vulnus spirituale ostendit*), como se dice en el *Cántico de las criaturas*: “Has herido mi corazón, oh mi hermana, mi prometida, has herido mi corazón” (...). Es como si el Esposo quisiera decir: es porque me has herido con el ardor de tu amor (*quia zelo amoris tui vulnerasti*) que fui alcanzado por la lanza del soldado (*lancea quoque militis vulneratus sum*)”<sup>88</sup>.

<sup>86</sup> BONAVENTURE, *Hex.*, I, 19, *op. cit.*, (*Les six tours de la création*), p. 112 (V, 332): “El centro del macrocosmos es el sol, el centro del microcosmos es el corazón”.

<sup>87</sup> BUENAVENTURA, *Hex.*, I, 11, *op. cit.*, (*Les six tours de la création*), p. 106 (V, 331).

<sup>88</sup> BONAVENTURE, *Vitis mystica (La vigne mystique)*, cap. III, 5 (VIII, 164). Retomado y traducido por H. URS VON BALTHASAR, *La gloire et la croix, op. cit.*, t. II (*Styles I*), p. 318.



De este modo, en el “corazón de Jesús” atravesado en la cruz, es la vulnerabilidad originaria e invisible del corazón de Dios (*vulnus amor invisibilis*) la que, por sí misma y a partir de ella misma, se muestra (*ostendit*) por la herida visible de su costado (*per vulnus visibile*). Lo corporal (la carne traspasada) remite aquí a lo espiritual (el corazón que com-padece), sin embargo sin superación. En efecto, si hay una invitación a una “conversión” de los sentidos para el creyente, o a un paso de los sentidos corporales a los sentidos espirituales (*conformitas*) en una idéntica “manera de ser” (*analogia*), ésta no indica ninguna huida hacia ninguna mística descarnada, muy por el contrario. Esta “conversión” en la manera de aprehender el objeto, depurada por la “puesta entre paréntesis” de la captación directa de lo sensible, me remite a la inversa al “ardor del amor del padre” quien me quiere y me desea como criatura, es decir en relación con Él. Lo que siento no es en primer lugar a mí mismo sintiendo al Cristo sufriente (se caería entonces en un dolorismo muy lejano al verdadero sentido de la cruz), sino la comunión de amor del Padre y el Hijo, yendo de la vulnerabilidad espiritual del corazón de Dios a su indicio y su presencia icónica en la herida de su costado en la cruz. La inversión-conversión de los sentidos producida aquí en el paso de los sentidos corporales a los sentidos espirituales a través de una idéntica manera de ser, consiste de este modo ya no en ver en primer lugar lo corporal para luego huir hacia lo espiritual (como si la simple visión de un crucifijo debiera trasladarme a algún éxtasis místico), sino en vivir lo espiritual para leerlo en lo corporal. “Tocado por Dios” en su muerte carnal en sus propios sentidos captadores, me transformo con Él en “quien toca el mundo” con sentidos convertidos a fuerza de cruzar el umbral de la “puerta de los cinco sentidos”. El *corazón a corazón* se hace aquí *cuerpo a cuerpo*, hasta descubrir y encontrar un sentido de la carne que no cede a lo substancial ni a lo accidental, para decir, y describir, lo que hay de ello en esta experiencia mística de la estigmatización del hermano Francisco.

### El discípulo que toca y es tocado

Retornando aquí a una práctica fenomenológica y justificada de la filosofía medieval, la “carne” como “emblema concreto de una manera de ser general” aparece aquí, en la contemplación de la cruz, como el lugar mismo de la conversión de los sentidos. Ni sólo el cuerpo ni sólo el alma, ni aún la cara única de “cuerpo que siente” (cuerpo fenoménico) o del “cuerpo sentido” (cuerpo objetivo) constituyen la experiencia de la corporeidad como tal. Sólo la intersección de ambas —del cuerpo fenoménico y del cuerpo objetivo— marca el límite de lo que siente y lo sentido, “la imbricación de lo visible en el cuerpo que ve, y de lo tangible en el cuerpo que toca”<sup>89</sup>. creyente que contempla el corazón de Cristo en la cruz herido en su “carne”, para retomar aquí el célebre quiasmo del “tocar-tocado” husserliano (*Ideen II*, parágr. 36), no se mira pues sólo a sí mismo viendo en una pura perspectiva fenoménica (a riesgo de encerrarse a sí mismo en el tristemente célebre solipsismo del cual la fenomenología intenta liberarse), ni ve únicamente al cristo sufriente en una perspectiva unilateralmente objetiva (permaneciendo sólo como el espectador impoten-

<sup>89</sup>M. MERLEAU-PONTY, *Le visible et l'invisible*, Paris, Gallimard, 1964, p. 191.

te de una “re-presentación” que casi no le concierne): “En la apercepción del otro, debe destacarse aquí con Marc Richir en su comentario a la *meditación cartesiana* de Husserl, se da esta aprehensión inmediata de que yo “vivo mi vida” y no la del otro, y que, sin embargo, no soy un *solus ipse* encerrado en sí, sino un *ipse* que es fenomenológicamente abierto, en su vida y en su tiempo, a la vida y al tiempo del otro”<sup>90</sup>. En la contemplación del Cristo en cruz, al contrario del solipsismo subjetivista o del puro espectáculo objetivante (no siendo el uno sino el reverso del otro), la “carne del Cristo”, al menos como “carne del otro”, se da así a ver como límite de un visible y de un invisible, participando como “textura” de mi propia carne y de la carne del mundo. Una misteriosa relación de “quiasmo” y de “entrelazamiento”, —al término de la cual no sufro como él aunque él no sufre sin mí—, se urde por lo tanto entre uno y otro —entre el creyente y el Cristo sufriente— en una intercorporeidad que no puede ser “explicada” o “analizada”, sino solamente “descrita”: “Por primera vez, *por otro cuerpo*, indica Maurice Merleau-Ponty como fenomenólogo en una fórmula de la cual no renegaría Buenaventura como franciscano, veo que, en su acoplamiento con la carne del mundo, el cuerpo aporta más que lo que recibe, añadiendo al mundo que veo el tesoro necesario de lo que él mismo ve”<sup>91</sup>.

De este modo, no es sólo “el mismo” de mi propio poder de adherir a las cosas lo que experimento aquí al “tocar”, aun cuando fuera espiritualmente, al verbo en la cruz (a través de mi hermano herido, por ejemplo), sino el enigma de este cuarto término que hace que, en el entrecruzamiento de nuestros mundos, yo lo toque no sólo como el que toca ni él mismo como tocado o sabiéndolo como el que toca sino él mismo tocando o tocándome como yo mismo no sé tocarlo<sup>92</sup>. Para decirlo de otra manera, y a pesar del tema, que exigiría aquí desarrollos más amplios, digamos solamente que “tocar a Cristo en la cruz “es menos tocar a Cristo mismo o tocarme al tocarlo, que tocarlo a Él tocándome Él y tocando el mundo: “Es porque tu me has herido con el ardor de tu amor (*quia zelo amoris tui vulnerasti*), hemos ya indicado siguiendo a Buenaventura en una suerte de transposición aperceptiva con el cuerpo de cristo, que fui también alcanzado por la lanza del soldado (*lancea quoque militis vulneratus sum*)”<sup>93</sup>. Objetivamente tocado (cuerpo objetivo, el Cristo sentido), el Cristo en cruz se revela de este modo fenoménicamente tocando (cuerpo fenoménico, el cristo que siente). Este quiasmo de lo sentido y lo que siente en la persona misma del verbo encarnado me revela hasta que punto, tocándolo a Él “espiritualmente” pero “de una manera corporal”, yo soy en primer lugar yo mismo tocado de la manera según la cual Él me toca. Lo que él me remite de mí mismo a mí

<sup>90</sup>M. RICHIR, “Communauté, société et histoire”, en M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie et expérience*, textos reunidos por Marc Richir y Étienne Tassin, Grenoble, Millon, 1992, p. 8.

<sup>91</sup>M. MERLEAU-PONTY, *Le visible et le invisible*, *op. cit.*, p. 189. Para el imperativo de la descripción como requisito del retorno “a las cosas mismas” en fenomenología, ver *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, 1945, avant-propos, p. II: “En fenomenología, se trata de *describir*, y no de explicar ni de analizar. Esta primera consigna que Husserl daba a la fenomenología que comenzaba, la de ser una ‘*psicología descriptiva*’ o de ‘*retornar a las cosas mismas*’, es en primer lugar la negación de la ciencia”.

<sup>92</sup> Acerca de este complejo enigma del cuarto término, que no podemos desarrollar aquí, ver en M. MERLEAU-PONTY, “Le philosophe et son ombre”, en *Signes*, Paris, Gallimard, 1960, p. 210; y *Le visible et l’invisible*, *op. cit.*, p. 194.

<sup>93</sup>BUENAVENTURA, *Vitis mystica (La vigne mystique)*, no traducido, cap. III, 5 (VIII, 164).

mismo es de este modo menos el golpe de la lanza, el cual permanece sin interrupción en el puro espectáculo de una visibilidad ciega e ignorante de su propio sentido, que el ardor por defecto de mi amor y por exceso del Padre. Dejando de lado todo peligro de anacronismo, la lectura fenomenológica del “tocante-tocado”, en el seno mismo de la relación de intercorporeidad del hombre con Dios en Buenaventura, recuerda que el “primado del tacto” encuentra también en la tradición franciscana una de sus expresiones más propias: “El hombre abraza (*astringitur*) la soberana suavidad bajo el aspecto del Verbo encarnado, acaba el célebre pasaje del *Breviloquium* acerca de la doctrina de los sentidos espirituales, que habita en nosotros corporalmente (*corporaliter*) y se dejan por nosotros tocar, abrazar, ceñir (*reddentis se nobis palpabile, osculabile, amplexabile*) por la ardiente caridad que, por el exceso y la elevación, hace pasar nuestro espíritu de este mundo al Padre”<sup>94</sup>.

Contra la tradición griega y aun agustiniana, lo cual constituye una ruptura no menor para Buenaventura, la escala ordinaria de los sentidos aquí se invierte: el sentido inferior, el tacto, dice esta vez lo propio de la experiencia cristiana en el abrazo del Verbo encarnado; mientras que el sentido más elevado, la vista, se hace tanto más ordinario en cuanto pone a distancia el mundo al que se dirige y que ve. Dado que para el maestro Seráfico “la tierra ha sido elegida por Dios como centro del mundo y de las manifestaciones de la gracia divina” (Balthasar)<sup>95</sup>, el paso del macrocosmos al microcosmos, así como el de los sentidos corporales a los sentidos espirituales, se opera a partir del tacto y sin abandonar nunca la tierra. La palabra del apóstol Tomás —“Si no veo en sus manos la marca de los clavos, si no introduzco mi dedo en su costado, no creeré” (Jn 20, 25)—, no apunta sólo al corazón abierto y herido como crisol de la transformación de los sentidos, sino también y en primer lugar, a la insuperable e irreductible experiencia del tacto como aquello que “da carne”, tanto en fenomenología como en teología, al mundo y a los seres. Este es el sentido último de la cruz, a la vez “centro” y “paso”, según Buenaventura, polo a partir del cual se dejan ver y se liberan los fenómenos: “Todas las cosas se manifiestan en la cruz (*Omnia in cruce manifestantur*) (...). Por ello, la cruz es la clave (*clavis*), la puerta (*porta*), el camino y el esplendor de la verdad (*via et splendor veritatis*)”<sup>96</sup>.

¿Pero es preciso permanecer en la cruz, aún siendo ella el centro y corazón de toda fenomenalidad? En la hipótesis de una carne como “emblema concreto de una manera de ser general”, ¿Cristo “des-figurado” no llama al hombre a configurarse con Él? Y si “configurarse” significa más que un simple acto de figuración, ¿con qué puede esta carne de Cristo —de crucificado y abierto a resucitado y ofrecido— también brindar al hombre la “adquisición definitiva de sus sentidos cristianos”<sup>97</sup>. La experiencia franciscana de los estigmas indica precisamente su valor, como así también su posibilidad. Los rayos luminosos de la estigmatización del hermano Francisco en el monte Alverne, en el lugar y la ubicación de la aparición del Serafín alado en forma de cruz, hacen ver, en efecto, en todas las representaciones religiosas (Giotto, Lorenzo, Gozzoli, etc.) este

<sup>94</sup>BONAVENTURE, *Brev.*, V, 6 (V, 259), *op. cit.*, p. 75.

<sup>95</sup>H. URS VON BALTHASAR, *La gloire et la croix*, *op. cit.*, t. II, n. 312, pp. 291-292.

<sup>96</sup>BONAVENTURE, *De Triplici Via*, III, 3 (VIII, 14), trad. V.-M. Breton, *Saint Bonaventure*, *op. cit.*, p. 139.

<sup>97</sup>H. URS VON BALTHASAR, *La gloire et la croix*, *op. cit.*, t. I, p. 359.

extraño cuerpo a cuerpo divino-humano. Las líneas trazadas en el fresco, o en la tela, hacen visible esta intercorporeidad de dos cuerpos heridos (Serafín alado y hermano Francisco), según una representación que, por ejemplo en Giotto, se refiere directamente a la *Legenda maior* de Buenaventura. Pies y manos atravesados y costado abierto: algo ocurre, o al menos se expresa, en un lenguaje carnal tan propio del cristianismo que permanece, aún hoy, como el tipo de palabra principalmente empleado por el verbo encarnado para decirse en nuestra propia carne siempre modelada por Él<sup>98</sup>.

### *Los estigmas del hermano Francisco*

#### **Allí en el monte Alverna**

Ya hemos dicho que más acá de la cuestión de su efectividad (*quid*), el fenómeno de la estigmatización describe el cómo (*quomodo*), o la modalidad, de un Dios que se “imprime” y se “expresa” aún en la carne del hombre. El “entretejido” de la carne del Serafín crucificado y el franciscano estigmatizado sirve de hilo conductor para una nueva elucidación fenomenológica de la carne humana (encarnación fenomenológica), tejida, ella también, con la carne de Dios (encarnación teológica). Buenaventura, por otra parte, no se ha equivocado en ello, al constituirse como intérprete de la visión del “serafín alado en forma de cruz” y de la “patente” estigmatización del santo desde el prólogo del *Itinerarium* y retornando sobre los pasos del Pobre de Asís en el monte Alverna: “Allí (en el monte Alverna), recuerda el doctor franciscano, mientras meditaba acerca de las elevaciones del alma hacia Dios, rememoraba, entre otras cosas, el milagro ocurrido en este lugar en San Francisco mismo: la visión (*de visione*) del serafín alado en forma de cruz. Ahora bien, de inmediato me pareció que esta visión representaba el arrebató del bienaventurado padre e indicaba el itinerario a seguir para llegar a Él (...). Este itinerario (*itinerarium*) a seguir no es otro que el amor muy ardiente del crucificado (*ardentissimum amorem Crucifixi*) (...). Este amor que impregna de tal modo el alma de San Francisco que termina por transparentarse en su carne (*in carne patuit*), los dos últimos años de su vida durante los cuales lleva en su cuerpo (*in corpore suo deportavit*) los estigmas sagrados de la Pasión”<sup>99</sup>.

#### **Impresión y expresión**

La apertura del *Itinerario*, en su letra misma, enseña aquí acerca de la corporeidad y de la expresión en ella de la carne del Resucitado. El “cuerpo” estigmatizado (*corpus*), a la manera de una simple sustancia herida, deja en efecto aparecer en la figura del santo su “carne” (*caro*), transparencia o “manifestación” (*patuit*) de su amor por el crucificado. Carne y cuerpo —*caro* y *corpus*: ciertamente, la dualidad mística no puede aquí coincidir con la simple bipartición fenomenológica (*Leib* y *Körper*), —ya lo hemos señalado en otro lugar a

<sup>98</sup>Cf. L. BELLOSI, *Giotto à Assise*, Casa Editrice Francescana, Assise, 1989, p. 6: “Las veintiocho historias (pintadas por Giotto hacia 1270) están tomadas de la *Legenda maior* de San Buenaventura, en tanto que única narración “ortodoxa” de la vida del santo”. En cuanto a la escena de la estigmatización, ver pp. 66-67 (Basilica superior de Asís).

<sup>99</sup>BONAVENTURE, *Itinerarium mentis in Deum*, Prólogo, 2-3 (V, 295), *op. cit.*, (Vrin), pp. 21-23 (traducción modificada —el verdadero sujeto es aquí el amor para el crucificado, y no el alma del santo—).

propósito de Tertuliano—. No obstante, permanece el hecho que, lo que aquí se da a ver como “carne” en San Francisco (*caro*) marca bien la manifestación de su experiencia interna (el amor impregnado en su alma), mientras que su “cuerpo” (*corpus*) no hace aquí más que remitir al rastro de este dolor físico al cual da sentido por otro lado (los estigmas sagrados). Por lo tanto, su carne (*caro*) expresa (*patuit*) bien aquello mismo que su cuerpo (*corpus*) no hace más que llevar (*deportavit*). Por lo tanto, y sin avanzar más con esta analogía de lo místico con lo fenomenológico, la relectura teológica de la experiencia de los estigmas hace ver, según Buenaventura, en la “carne” de Francisco (*caro*) la expresión misma de lo que vive su “alma” (*anima*), hasta a hacerse visible como rastro en su “cuerpo” (*corpus*): “el amor muy ardiente del crucificado” (*ardentissimum amorem Crucifixi*). Digámoslo entonces de otro modo: su carne (*caro*) expresa (*exprimit*) aquello mismo que, en su cuerpo (*corpus*), se imprime (*impressit*). Herdero en este punto de bernardo de Claraval, Buenaventura retoma y encuentra “una óptica positiva sobre la carne” (R. Brague). La “carne” (*caro*), en tanto que es a la vez “solución de continuidad”, “conciencia de la finitud y de la mortalidad” y “afección de sí por sí”, es ciertamente el cuerpo en tanto que sensible y mortal, pero precisamente en tanto que ella hace ver y hace visible esta fragilidad y esta mortalidad. Sólo se hablará pues de “resurrección del cuerpo” en teología, incluso en fenomenología, para indicar que nuestra incorruptibilidad *in patria* (el cuerpo, *corpus*) hereda totalmente lo vivido propio de nuestra mortalidad *in via* (la carne, *caro*)<sup>100</sup>.

La estigmatización del cuerpo del hermano Francisco (*corpus*) sólo encontrará su sentido en tanto que manifiesta pues la fragilidad y la vulnerabilidad de su carne (*caro*), sensible a lo vivido interno de su relación con el Crucificado más aún que al sufrimiento que hace visible. La carne del discípulo hace ver, en primer lugar, su amor por su maestro, y no un hipotético dolor para asemejarse, del mismo modo que algunos hombres dejan aún hoy transparentar por su carne, expresión del rostro o mirada, una afección que los desborda e ilumina totalmente: “Los estigmas son impresos en el cuerpo en el momento mismo del *excessus* extático del alma, destaca Hans Urs von Balthasar: *en el instante mismo* en el que la belleza divina es percibida por el alma; esta belleza divina se reviste de este modo con su figura terrenal. El éxtasis (...) no es un sobrevuelo ni un abandono del mundo, sino la apertura del mundo a Dios, o, más exactamente, la manifestación del hecho de que el mundo ya es abrazado por Dios”<sup>101</sup>. Por lo tanto, para Buenaventura no hay mística de la huida, no más que en el cristianismo en general. Lo oculto se transforma por el contrario en progresivamente manifiesto, a fuerza de golpear la puerta de los cinco sentidos, y del cuerpo en general, para hacerse ver por la carne.

En primer lugar secretamente “impreso” (*absorbuit*) en su corazón por la contemplación —“poned a Jesús crucificado como un sello en vuestro corazón (...) como se imprime un sello en la cera blanda”, recomienda Buenaventura a

<sup>100</sup> Cf. R. BRAGUE, “Un modèle medieval de la subjectivité: la chair”, en *Ibn Rochd, Maimonide, Saint Thomas d'Aquin, Colloque de Cordoue, 8-10 mai 1992*, pp. 36-62 (y en particular pp. 42-45: la “óptica positiva acerca de la carne”, así como los tres rasgos que la constituye —continuidad, finitud y afección como modo de su fragilidad—).

<sup>101</sup> H. URS VON BALTHASAR, *La gloire et la croix, op. cit., Styles I*, p. 248 (los subrayados son nuestros)

las hermanas de Lonchamp<sup>102</sup>; el amor que impregna el alma del santo se hace súbitamente visible o “patente” (*Patzi*) en aquellos que asisten a la escena de la estigmatización. Este es el sentido de la aparición “expresiva e impresa” del serafín alado en forma de cruz en el bienaventurado Francisco, y que más tarde le valdrá también a Buenaventura el título de Dr. “Seráfico”: “Buenaventura decía que esta aparición expresiva e impresa (*expresiva et impressa*) del Serafín al bienaventurado Francisco, señala un discípulo del maestro en el *Hexameron*, mostraba que esta orden debía corresponder al hermano Francisco”<sup>103</sup>. Cuando el amor “impreso” en el corazón (transformación de los sentidos en el crisol de la contemplación de la cruz) se “expresa” aún en la carne (el milagro de los estigmas), los sentidos corporales se hacen de este modo, y al mismo tiempo, los más espirituales y los más sensibles: los más espirituales porque la contemplación requiere un “buen uso de lo sensible” por la conversión de los sentidos, y los más sensibles porque la visibilidad de la estigmatización se da a leer en el “entretreído” de dos carnes, intercorporeidad insuperable de la carne del Cristo resucitado y de la carne de Francisco transformado.

#### Una unión ni accidental ni vergonzante

Independientemente de la disputa metafísica del hilemorfismo, que no participa precisamente de la experiencia mística de la estigmatización, este concepto de “impresión-expresión” del alma en el cuerpo en la figura de Francisco se funda entonces en una antropología notablemente unificada e integral de Buenaventura. Lejos de la simple bipolaridad de la substancia corporal y de la substancia animada, o de la pura composición accidental de lo espiritual y lo corporal, en esta experiencia de la estigmatización el alma y el cuerpo (*anima* y *corpus*) hacen ver su interacción más que su superposición, su quiasmo más que su substancia: “Que el alma se una al cuerpo humano y lo anime, destaca el Dr. Seráfico en un texto capital del *Comentario a las Sentencias*, he ahí un acto que no es accidental ni vergonzante: no es accidental (*non accidentalem*), porque el alma es en este compuesto la forma substancial, y no es vergonzante (*et non ignobillem*) porque el alma se transforma allí en la más noble de todas las formas y el ardiente deseo de la naturaleza se torna hacia ella. Pues el *cuerpo humano* posee la estructura y la organización más nobles que existan en la naturaleza (*nobilissima complexione et organizatione quae sit in natura*); y por ello no encuentra su acabamiento y su cumplimiento más que en la forma o la naturaleza más noble. En consecuencia, aquello que en el alma es unible (*unibilis*) a un cuerpo, es algo de esencial que toca a lo que hay de más perfecto en ella”<sup>104</sup>.

Los estigmas como prueba tangible, si esta es necesaria, son de este modo lo que hacen aparecer esta unidad substancial del alma y el cuerpo, pero esta vez en un vívido carnal más que en una composición metafísica. Ni “accidental” ni “vergonzante”, su conexión es para Buenaventura lo más noble, y se

<sup>102</sup> BONAVENTURE, *De perfectione vitae ad sorores*, VI, 11 (VIII, 123); trad. V.-M. Breton, *Saint Bonaventure*, *op. cit.*, p. 203.

<sup>103</sup> BONAVENTURE, *Hex.*, 23 (V, 441), *op. cit.*, (*Les six tours de la création*), p. 479.

<sup>104</sup> BONAVENTURE, *II Sent.*, d. 1, p. II, q. 3, c. 2 (II, 50): a propósito de la diferencia entre el alma humana y el alma angélica (“*Quae sit differentia, per quam Angelus et anima differunt*”). Citado y traducido por H. Urs von Balthasar, *La gloire et la croix*, *op. cit.*, t. II, p. 284.

halla entre las “cosas más nobles” (*nobilissima*), a lo cual debe añadirse pues la complejión necesaria del “cuerpo” mismo, acogiendo y haciendo ver precisamente esta actividad tan espiritual del alma: por ejemplo, la del amor muy ardiente de san Francisco por el Crucificado. Dicho de otro modo, y porque la mística bonaventuriana filosóficamente interrogada no tiene otra finalidad que convertir nuestra propia manera sensible de ser en el mundo, una actividad del alma o un amor que no se prestara a hacerse visible en lo vivido de nuestra carne sería para el Dr. Seráfico indigno de nuestro estado de criatura. Hecho para manifestar a Dios luego del Verbo encarnado, nuestro propio cuerpo tampoco tiene otra finalidad que la de hacer ver esta otra visibilidad. Existe, de este modo, algo así como una “exigencia (*exigente*) de la resurrección futura de los cuerpos” destaca Buenaventura en el *breviloquium*. “Nuestra alma no será plenamente feliz (*plene beata*) sino en el instante en que su cuerpo le sea restituido (*restituatur*), pues ella posee una tendencia natural e innata a insertarse en él (*insertam*)”<sup>105</sup>. Del entretejido o de la inserción (*insertam*) de nuestra alma en nuestro cuerpo hoy depende pues el quiasmo de estas dos substancias en nuestro estado de resucitado de mañana. La relación carnal se transforma aquí en temporal, en el sentido en que nuestra capacidad de fenomenalizar físicamente a Dios aquí abajo permite creer, y hacer creer a Buenaventura, en su posible manifestación hasta en nuestro cuerpo más allá. Quizá por haber olvidado demasiado el hacer ver el sentido corporal del cara a cara del creyente con el Resucitado, los creyentes han omitido progresivamente exhibir su visibilidad, “(han olvidado) escribir en sus rostros la buena nueva de la Biblia” y permitir que en ellos “surja sin cesar una Biblia nueva”, para retomar aquí la célebre invectiva de Nietzsche<sup>106</sup>. Por lo tanto, no se terminará de convertir, ni de dejarse convertir, hasta nuestra propia carne, si no se acepta desde ahora, y según la línea directriz de la presente obra, el ver y tocar a Dios por nuestros sentidos hoy. Francisco ha mostrado, si no su efectividad, al menos su última posibilidad: “La impresión de los estigmas, escribe nuevamente y de manera muy justa Hans Urs von Balthasar, es la *marca de Dios en el mundo sensible*”<sup>107</sup>.

### La felicidad de la carne

“Carne según la carne” (*caro secundum carnem*) para ser verdaderamente un hombre, anuncia Buenaventura en un notable sermón para navidad (*Serm 2*), el Verbo se ha hecho también “carne excepto la carne” (*caro paraeter carnem*) para evitar la corrupción, “carne por sobre la carne” (*caro supra carnem*) para una operación maravillosa, “carne contra la carne” (*caro contra carnem*) para la purificación de la carne, y “carne para la carne” (*caro propter carnem*) en vistas a la salvación final<sup>108</sup>. Lejos de denigrar la carne (*caro*), el doctor franciscano la consagra, por

<sup>105</sup> BONAVENTURE, *Breviloquium*, VII (Le jugement dernier), *op. cit.*, cap. 5, n° 2, p. 93 (L'exigence de la résurrection future des corps), y cap. 7, n° 4, p. 113 (La restitution et l'implantation du corps).

<sup>106</sup> F. NIETZSCHE, *Humain, trop humain II, Opinions et sentences mêlées*, Paris, Livre de poche, 1995, parágr. 98, p. 409 (“Comédie et bonne foi des incrédules”).

<sup>107</sup> H. URS VON BALTHASAR, *La gloire et la croix*, *op. cit.*, t. II, pp. 283-284.

<sup>108</sup> BONAVENTURE, *Sermones de tempore, Sermons pour la nativité*, *Serm. II*, pars 2, p. 107 (Quaracchi, IX, 106-110). Se encontrará además una traducción de este sermón ejemplar para el tema que nos ocupa aquí (la carne), en *Études franciscaines*, t. XXVII, n° 81, 1er trimestre 1977, pp. 84-90 (trad. A. Ménard), cit. p. 86.

el contrario, como el hilo conductor de la economía de la salvación —de la encarnación (carne según la carne) a la resurrección (carne para la carne)—. No obstante, para “convertir”, en tanto que evitará la corrupción, (carne excepto la carne) y espera su perfección (carne contra la carne), la carne se transforma entonces para el hombre, por intermedio de Dios, en una suerte de “espectáculo para hacer feliz nuestra naturaleza”, *spectaculum ut naturam beatificaret*: “He aquí por qué se ha hecho carne, concluye el Dr. Seráfico: para *hacer felices* al alma y a la carne (*ut animam et carnem beatificaret*), él que merece la alabanza y la gloria”<sup>109</sup>. La gloria de la carne, en Buenaventura, no está pues únicamente reservada para un más allá tan lejano como impenetrable, aun cuando ella encontraría en este “después” su perfecta realización. Existe una suerte de felicidad de *ser en carne* y de *vivir en carne* desde aquí abajo para el doctor franciscano, que no podrá ser embaucada ni por todos los engaños de lo sensible, si es que nuestros sentidos no se dejan ilusionar. “En mi carne veré a mi Dios”, destaca el libro de Job (Jb 19, 26), lo cual significa aquí de manera original en Buenaventura: ninguna visión de Dios será completa si, por una parte, “no penetra en el verbo (*ingredietur ad Verbum*) por la contemplación de su divinidad”, y si, por otra parte, “no se dirige a la carne (*et egredietur ad carnem*) por la consideración de su humanidad”<sup>110</sup>.

Por lo tanto, la “conversión de la carne” en Buenaventura (cap. VI) no puede sólo indicar el término opcional de la “consistencia de la carne” en tertuliano (cap. V) y de la “visibilidad de la carne” en Ireneo (cap. IV). Ella marca, por el contrario, el acabamiento de una economía de la salvación que no tiene otra finalidad que dirigirse *a nosotros y a nuestra propia corporeidad*, en “como aquel que vive en la carne (*exemplum viventium in carne*)”<sup>111</sup>. Lo que se da a ver en el “modelaje” de Adán (Ireneo), y que fue totalmente asumido por el Cristo en los esposales de nuestra “hermana la carne” (Tertuliano), aparece pues ahora como “transformado” para dar al discípulo a leer esta vez en su propia experiencia corporal algo de la experiencia carnal de Dios (Buenaventura): “Es evidente (*patet etiam*) (...) la manera según la cual, concluye el Dr. Seráfico al término de su vasto movimiento de reconducción de las *Seus luces del conocimiento humano*, Dios mismo se oculta (*lateat*) en el interior de todos los objetos de sensación o de conocimiento”<sup>112</sup>.

Ni la *manifestación de Dios* que prepara su recepción, sea como “relación” (Agustín), sea como “fenómeno” (Escoto Eriúgena), sea como “abandono” (Eckhart) (1ª parte), ni su *incorporación como carne* en su “visibilidad” (Ireneo), en su “consistencia” (Tertuliano), y por su “conversión” (Buenaventura) (2ª parte), bastan sin embargo para decir *el todo* de la experiencia cristiana. En efecto, no se va totalmente solo a Dios, sino por el propio cuerpo transfigurado y convertido por “el amor ardiente del crucificado” (San Francisco). La experiencia del “otro” (3ª parte) completa y acaba de este modo la del “Dios manifestado” (1ª parte), como así también la de su “carne incorpórea” (2ª parte). Las

<sup>109</sup> BONAVENTURE, *Sermon pour la nativité*, n° 2, *op. cit.*, (IX, 109), trad. francesa (modificada), p. 88.

<sup>110</sup> *Ibid.*

<sup>111</sup> *Ibid.* (IX, 108), trad. Francesa, p. 87.

<sup>112</sup> BONAVENTURE, *Les six lumières de la connaissance humaine (De reductione Artium ad theologiam)*, *op. cit.*, (Éd franciscaines), parágr. 26, p. 85 (V, 325).



tres —*Dios, la carne y el otro*— no revelan por así decir sino una única y misma realidad, formando las diferentes facetas de un único acto de donación de Dios al hombre y de recepción por el hombre de Dios. Al término del camino sólo podrá pues mensurarse el recorrido, al punto de hacernos inexcusables “con el otro” (3ª parte) de no *ver siempre*, cuando todo ha sido hecho para esclarecernoslo, tanto del lado de nuestra visión de Dios (1ª parte) cuanto del lado de nuestra sensación de lo divino (2ª parte): “Quien no ilumina tanto esplendor de las cosas creadas, es preciso exclamar con Buenaventura en su *Itinerarium*, es un ciego (*caecus est*). Quien no despierta ante tanto clamor es sordo (*surdus est*). Quien no se ve conducido a alabar a Dios por todas estas obras es un mudo (*mutus est*). Quien no se ve forzado a reconocer el Primer principio ante tantos signos es un necio (*stultus est*). Abre los ojos (*aperi oculos*), presta oído de tu alma (*aures spirituales admove*), libera tus labios (*labia tu solve*), aplica tu corazón (*et cor tuum appone*): todas las criaturas te harán ver, entender, alabar, amar, servir, glorificar y adorar a tu Dios”<sup>113</sup>.

<sup>113</sup> BONAVENTURE, *It*, I, 15, *op. cit.*, París, Vrin, p. 43.