

Buenaventura: la correspondencia entre verdad y belleza en *Breviloquium*, I, 6

Gerald Cresta

Resumen: A partir de las reflexiones propuestas por Buenaventura en *Breviloquium*, I, 6, los conceptos trascendentales *unidad*, *verdad* y *bondad* pueden ser pensados como resultado de las diversas relaciones de indivisión interna del ser. Estas “condiciones nobilísimas y generalísimas del ser”, como las llama Buenaventura, son presentadas en el texto a modo de apropiaciones divinas y por esa razón triádica no incluyen en principio a la belleza. Sin embargo, enseñanza es mencionada bajo la forma de una correspondencia esencial verdad-belleza. De esta manera, la belleza comporta una cualidad formal intrínseca de la verdad, que le permite transmitir a la percepción tanto sensorial cuanto intelectual la trama íntima de la estructura del mundo. El presente trabajo señala las instancias deductivas y simbólicas de esa belleza participada.

Palabras clave: Verdad, belleza, símbolo, conocimiento, trascendentales.

Abstract: Based on the reflections proposed by Bonaventure in *Breviloquium*, I, 6, the transcendental concepts *unity*, *truth* and *goodness* can be thought about as a result of the different internal relationships of non-division in being. These “high noble and high extensive conditions of being”, as they are called by Buenaventura, are presented in the text as divine appropriations and for that triadic reason the beauty is not included. However, it is mentioned in the form of an essential correspondence between truth and beauty. In this way, the beauty involves a formal quality of intrinsic truth, which allows it to transmit both sensorial and intellectual perception the frame of the intimate structure of the world. This paper indicates the deductive and symbolic instances of this participated beauty.

Keywords: Truth, beauty, symbol, knowledge, transcendental.

1. Introducción

Desde la perspectiva de los conceptos trascendentales del ser, la belleza ha sido presentada ocupando un lugar que ha promovido debates en cuanto a su legitimidad entre los demás conceptos transcategoriales. Un aspecto de dicho debate deja traslucir la importancia de la belleza del mundo como modo de acceso privilegiado a la comprensión del Ser. Frente a la Unidad perfecta, ineludible a partir de la concepción platónica de las Ideas, la escolástica medieval reconoce en la belleza un orden que resplandece en la diversa multiplicidad de los entes del mundo.

En la vastedad del mundo hay unidad, por cierto, como también verdad y bondad, pero es en la belleza donde Buenaventura asiste a una suerte de superación de las clasificaciones propias del conocimiento y se permite el hallazgo de un goce espiritual que solamente puede expresarse como una fuente de sorpresa y admiración constantes. Así lo dirá en un pasaje de las *Collationes in Hexaemeron*, al referirse a la inagotable experiencia que es posible adquirir a partir de la interpretación del mundo como símbolo de un fundamento que resplandece en él: “[...] como si una gota se extrajera del mar, así son todas las teorías que se extraen respecto de aquellas que se pueden extraer”¹. Se advierte en esto una particular forma bonaventuriana de acceso al ser de los entes: no por cierto una primacía de lo conceptual, aunque incluido y elaborado, sino un afectivo asombrarse de las insondables maravillas que el alma puede gozar como resultado del conocimiento, un goce y un conocimiento que se encuentran mediados por la presencia de la belleza.

2. Belleza sensible y belleza trascendental a partir de *Breviloquium*, I, 6

A partir de algunos pasajes del *Breviloquium*, I, 6, podemos pensar los trascendentales como resultado de las diversas relaciones de indivisión interna del ser:

“La unidad denomina al ser en cuanto numerable, por la indivisión en sí de sí mismo; la verdad en cuanto cognoscible, por la indivisión en sí de la propia especie; la bondad en cuanto comunicable por la indivisión en sí de la propia operación”².

Estas “condiciones nobilísimas y generalísimas del ser”, como las llama Buenaventura, son presentadas en el texto a modo de apropiaciones divinas y por esa razón trinitario-triádica no incluyen en principio a la belleza. Sin embargo, enseguida es mencionada bajo la forma de una correspondencia esencial entre la unidad, la verdad y el bien: “[...] así como lo sumamente uno es sumamente primero porque carece de todo comienzo, lo sumamente

¹ S. BUENAVENTURA, *In Hexaem.*, XIII, 2 (Quaracchi, t. V, p. 388 a): “[...] sicut si una gutta de mari extrahantur; sic sunt omnes theoriae, quae eliciuntur, respectu illarum quae possunt elici”.

² S. BUENAVENTURA, *Brevil.*, I, 6, 2 (Quaracchi, t. V, p. 215 a): “Nam unum nominat ens ut connumerabile, et hoc habet per indivisionem sui in se; verum, secundum quod cognoscibile, et hoc habet per indivisionem sui a propria specie; bonum, secundum quod communicabile, et hoc habet per indivisionem sui a propria operatione”.

verdadero es sumamente igual y hermoso, y lo sumamente bueno es sumamente útil y provechoso”³.

Este fragmento tiene dos posibilidades de lectura, que no son excluyentes y que además valen por igual: el texto dice, por un lado, que la belleza es una apropiación de la segunda Persona trinitaria, a la par que la verdad, y de ello se desprende que la belleza guarda relación con la imagen, con aquello que es expresión de otra cosa; pero por otro lado, Buenaventura está afirmando que a la belleza no la podemos deducir formalmente de una indivisión del ser consigo mismo, como a los otros tres trascendentales, sino que es una propiedad que surge a partir de la relación entre ellos, es decir, que la belleza circunscribe (*circumincessio*) a las demás condiciones del ser en la medida en que ella es esplendor manifiesto de la unidad, la verdad y la bondad presentes en todos los entes.

Al ser un trascendental, la belleza tiene entonces su valor más allá de lo cuantitativo, y sin embargo, es fundamental la importancia que Buenaventura otorga — aún como continuador de la tradición neoplatónico-agustiniana — a la belleza en relación con la percepción sensible. En el *Itinerarium*, solamente por mencionar uno de los textos estéticos más representativos, el recorrido itinerante del alma hacia su Principio se inicia, como es sabido, con la captación de la belleza del mundo a través de los sentidos corporales, que *a priori* guardan relación de proporcionalidad con los entes del mundo debido a sus cualidades propias y por ello reciben cada uno, en la facultad y el órgano que les corresponde, las imágenes producidas por las entidades externas. La aprehensión (*apprehensio*) genera una delectación del sentido en el objeto, y esta delectación es, como en caso del sentido de la vista, de la hermosura de los objetos del mundo (*ratione speciositatis*), producida a causa de la proporción que se encuentra en los mismos⁴. Pero esta proporción es causa de deleite en el alma porque reconoce en ella una semejanza en relación con el principio del

³ S. BUENAVENTURA, *Brevil.*, I, 6, 3 (Quaracchi, t. V, p. 216 b): “Et quia summe unum est summe primum, quia caret omni inceptione; et quia summe verum est summe aequale et pulchrum; et quia summe bonum est summe utile et proficuum”.

⁴ S. BUENAVENTURA, *Itin.*, II, 4-5 (Quaracchi, t. V, p. 299 b - p. 300 a): “Intrat igitur ad tria rerum genera in animam humanam per aprehensionem totus iste sensibilis mundus Haec autem sensibilia exteriora sunt quae primo ingrediuntur in animam per portas quinque sensuum; intrans, inquam, non per substantias, sed per similitudines suas, primo generatas in medio et de medio in órgano et de órgano exterior in interiori et de hoc in potentiam apprehensivam [...]. Ad hanc apprehensionem, si sit rei convenientis, sequitur oblectatio. Delectatur autem sensus in obiecto per similitudinem abstractam percepto vel ratione speciositatis, sicut in visu”. Cf. H. U. VON BALTHASAR, *Gloria*. Una estética teológica, Madrid, Encuentro, 1986, t. II: Estilos eclesiásticos, pp. 255-342, 324.

que emana. La especie de cada objeto exterior a los sentidos es considerada en razón de su forma; de ahí la presencia de la hermosura, “no siendo la hermosura otra cosa que una igualdad armoniosa”⁵.

Aquí tenemos entonces una definición: *pulchritudo nihil aliud est quam aequalitas numerosa*. No es la única que propone Buenaventura, pero es la primera en el sentido en que resume en sus conceptos lo central de todas las demás, esto es, la idea de una unidad en la multiplicidad y la idea de una proporción, de una *convenientia disparium*, dos términos que abarcan todas las posibilidades expresivas de la realidad sensible y la remiten a un núcleo perceptivo capaz de reconocer en ella los vestigios de un ejemplar común a todos los entes y que los trasciende en su misterio. Es por esa razón que el orden y la belleza del mundo sólo pueden asimilarse cuando se reconoce una armonía en la multiplicidad, es decir, no un conjunto desordenado, sino un orden preestablecido en función de una conveniencia de las partes con el todo.

Por eso es que, en este sentido y como algo ya propio de la tradición franciscana, todas las creaturas conforman, cada una a su modo, diversos caminos ascendentes que conducen hasta la fuente causal originaria de la cual ellas son expresión auténtica, esto es, bellas en cuanto expresivas y verdaderas en cuanto auténticas.

3. La belleza como apertura al asombro y superación de la comprensión

El conocimiento del mundo a través de la belleza tiene para Buenaventura una instancia privilegiada respecto de los otros trascendentales porque mientras la unidad se diluye en la multiplicidad sensible y la verdad y la bondad no se manifiestan de manera perfecta en las creaturas a causa de su propia limitación ontológica, la belleza en cambio resplandece en la diversidad de los entes. La presencia de los otros trascendentales es necesaria deducirla a partir de las entidades del mundo; la belleza es ofrecida como manifestación de esa misma diversidad entitativa, a través de un resplandor que en su intrínseca luminosidad abre una suerte de vía de acceso al mundo para que pueda ser conocido por la razón.

⁵ S. BUENAVENTURA, *Itin.*, II, 5 (Quaracchi, t. V, p. 300 a): “Omnis autem delectatio est ratione proportionalitatis. Sed quoniam species tenet rationem formae [...] respectum ad principium, a quo manat [...] ideo proportionalitas aut attenditur in similitudine, secundum quod tenet rationem speciei seu formae, et sic dicitur speciocitas, quia pulchritudo nihil aliud est quam aequalitas numerosa”.

Según Buenaventura, como todo conocimiento, el conocimiento del mundo satisface al alma racional (*intellectus et affectus animae*) solamente en la medida en que supera su capacidad de comprensión⁶. Si desde este presupuesto el mundo atrae al conocimiento de sí porque es símbolo y huella de una instancia trascendente que es su fundamento, entonces la capacidad de comprensión del alma puede alcanzar aquello que la sobrepasa a partir de seis modos diferentes: por la fe, por la meditación, por la admiración, por la contemplación, por el éxtasis y por la inteligencia. Estas modalidades de acceso a la belleza del mundo no son solamente una instrumentación cognitiva que sirve al hombre para explicar la realidad que lo rodea, sino también una forma de comprender la enorme distancia que separa al objeto de conocimiento de la teoría que desde él se abstrae y que sobre él se aplica. Es decir, la belleza del mundo nos asegura una constante fuente de admiración que a su vez se transforma en un instrumento de conocimiento acerca de la ilimitada profundidad ontológica del mismo. Reflexionar sobre la belleza como trascendental es abocarse a la tarea de reconocer que no todo lo que se aprehende en la meditación y la admiración es por eso comprendido, como si se tratara de una consecuencia inmediata⁷. En la presencia evidente de esa desmesura que sobrepasa toda capacidad de sorpresa y admiración, se encuentra la huella palpable de los otros trascendentales, porque el esplendor del mundo nos reenvía la mirada hacia la unidad, la verdad y la bondad de cada ente y a la de su fuente primaria. Por eso Buenaventura habla de una necesaria preparación para el logro de ese conocimiento, una suerte de previo disponerse a la desmesura y a la sobreabundancia de la belleza del mundo que en su reflejo muestra al observador un objeto que una vez conocido es gustado precisamente por-

⁶ S. BUENAVENTURA, *De Sc. Chr.*, q. 6, concl. (Quaracchi, t. V, p. 35 a): "Postremo, licet intellectus et affectus animae rationalis nunquam quiescat nisi in Deo et in bono infinito, hoc non est, quia illud comprehendat, sed quia nihil sufficit animae, nisi eius capacitatem excedat".

⁷ En otro pasaje del mismo texto, Buenaventura propone este mismo argumento al conocimiento escatológico de Dios a través de la contemplación, donde se brinda la incomprensible plenitud de Dios al que la contempla "como quien brinda todo lo suyo al que está dispuesto con un ánfora, pero que no puede abarcarlo todo, sino sólo lo que cabe en el ánfora". Cf. S. BUENAVENTURA, *De Sc. Chr.*, q. 7, concl. (Quaracchi, t. V, p. 41a): "cum virtus illa [ratio] capiens finita sit, impossibile est, etsi totum sibi ultro offeratur, quod totum capiat et comprehendat, sed secundum quod competit sibi; sicut exemplo apparet, si totus Sequana offert se afferenti amphoram, non tamen totus comprehenditur, sed quantum et quomodo capacitas amphorae se extendit".

que el conocimiento adquirido deja en su íntima limitación contingente una necesidad de seguir buscando mayores esplendores⁸.

Esta sobreabundancia puede ser esclarecida cuando es observada la relación entre la belleza y los otros tres trascendentales. En las definiciones que involucran lo numérico, no es tanto el número lo que está en juego, sino las transformaciones del mismo que finalmente se reducen a la unidad. Es decir que al hablar de proporción, de ritmo, de igualdad, Buenaventura recurre por cierto a Agustín, pero incluyendo un ir más allá de la mera capacidad de abstracción del intelecto para obtener la *species* de cada ente –en esto también se diferencia de Tomás–, y centrarse en la unidad trascendente que reduce hacia sí la expresividad propia de cada objeto del mundo. En esta expresividad, lo mundano se auto-trasciende y es captado por el sujeto en una medida que *a priori* se encuentra en él como proporción con el Logos ejemplar: es decir que todo lo bello no es bello sólo por ser numerable, sino por serlo de acuerdo a una medida que lo vuelve con-mensurable con su arquetipo en el acto de conocimiento.

En el centro de la relación entre belleza y verdad, ésta última es entendida como expresión declarativa del Ser y por tanto como una manifestación que descubre en su aparición entitativa el infinito misterio que hay detrás y que sostiene ontológicamente el autodespliegue objetivo de los entes⁹. Por eso la capacidad o potencia reveladora de los entes del mundo implica asimismo el riesgo de permanecer tanto en su verdad cuanto en su belleza contingentes, cuando son tomadas como fin en sí mismas y no como manifestación de una verdad y belleza trascendentes¹⁰.

⁸ La disposición a que hace referencia Buenaventura viene mediada por la oración y en cierta forma condicionada por un impulso interior que lleva al ejercicio de las facultades humanas de conocimiento en estrecha conjunción con la espiritualidad afectiva propia del hombre religioso en general y del hombre cristiano en particular, esto es, dando lugar en el corazón a los dones y las gracias divinas. Cf. S. BUENAVENTURA, *Itin.*, prol. 4 (Quaracchi, t. V, p. 296 a): “[...] primum quidem lectorem invito, ne forte credat quod sibi sufficiat lectio sine unctione, speculatio sine devotione, investigatio sine admiratione, circumspectio sine exultatione, industria sine pietate, scientia sine caritate, intelligentia sine humilitate, studium absque divina gratia, speculum absque sapientia divinitus inspirata”.

⁹ S. BUENAVENTURA, *In Sent.*, I, d. 3, 1 dub. 4 (Quaracchi, t. I, p. 79 b): “Veritas est declarativum esse”.

¹⁰ La atribución de la belleza por apropiación a la segunda Persona divina le llega a Buenaventura de Agustín e Hilario, a través de Lombardo. Por otra parte, si bien la propuesta de un modelo arquetípico para la belleza tiene el inconveniente de que el hombre pueda equivocarse al conocimiento de dicho modelo en cuanto tal, es decir, como paradigmático y absoluto fundamento de toda belleza contingente, también es

4. Símbolo, luminosidad y belleza como pilares del itinerario cognitivo-sapiencial

A partir de los dos binomios mencionados: meditación-admiración y contemplación-éxtasis, Buenaventura traza un acceso al conocimiento del mundo en la forma de un recorrido, de un *itinerario*, que tiene como objeto al mundo, pero como un objeto a la manera de espejo, cuyo fin es revelar la imagen del fundamento divino. De esta manera, el objeto es el mundo, pero la orientación última consiste en alcanzar mediante la belleza del mundo la originaria y suprema belleza en la relación trascendental de belleza y verdad, relación propia de la sabiduría divina. Este conocimiento es posible solamente en un ingreso del alma a la belleza del mundo para posteriormente excederlo, trascenderlo en una contemplación que ya no es la de un pasado sapiencial-platónico (Agustín), como tampoco lo es de un futuro científico-aristotélico (Tomás), sino una contemplación de consistencia fuertemente afectiva, centrada en el amor que sostiene a San Francisco en la visión del Monte Alverna bajo la forma del Serafín alado y de las seis iluminaciones que parten de sus seis alas abiertas. Estas iluminaciones son interpretadas teológicamente por Buenaventura como seis modalidades del recorrido del alma hacia su principio, expuestas por ejemplo en el *Itinerarium* como seis vías de conocimiento¹¹.

La dupla belleza-verdad de la sabiduría divina se imprime en la creación (*impressio*) a partir de un modelo ejemplar y conforma un mundo que a los ojos del que admira contemplando es expresión (*expressio*) donada y expuesta para servir de símbolo orientador en el camino del conocimiento. Es evidente en los textos bonaventurianos que el autor concibe al mundo como posible en la medida en que representa una manifestación de la autoexpresión intratrinitaria de Dios mismo en el Hijo y en el Espíritu. Por eso la perspectiva de conocimiento se aparta en Buenaventura de las estructuras que tanto agradaban a los Padres platonizantes, porque el fundamento ejemplarista que es el Hijo no contiene en sí la multiplicidad originaria del Uno, como mediación entre

cierto que en general damos por sentada la existencia de una instancia de esas características cuando hablamos de objetos más o menos bellos, como menciona Platón en *Fedón*, 100 d. Cf. asimismo, H. U. VON BALTHASAR, *Gloria*, p. 330.

¹¹ Cf. H. U. VON BALTHASAR, *Gloria*, p. 274. El autor hace referencia asimismo al “exceso de amor del Crucificado [que] exige la humildad pura y la donación de sí; el exceso de liberalidad divina [que] exige categóricamente la pobreza total que, como actitud humana de renuncia a todo, es la respuesta adecuada humanamente posible a la abnegación total de Dios hasta la cruz”.

lo absolutamente trascendente y el mundo material en su conjunto, sino que esas Ideas ejemplares pueden ser precisamente creadoras por la unicidad del Hijo con el Padre. Es en esa unidad de principios que las imágenes expresivas externas conservan la plenitud de su origen y la garantía ontológica de una trascendencia que les posibilita ser imágenes miméticas sólo en la medida en que remiten a la imagen expresiva perfecta que es el Hijo. Por eso es que el platonismo en Buenaventura no alcanza a explicar cabalmente la imagen del mundo, porque se trata de una imagen cristocéntrica, en la que la relación de expresión está fundada en la esencia de Dios y por tanto toda expresión exterior es continuación de la autoexpresión intratrinitaria y se sustenta ontológicamente en ella. Aquí es donde se unen los principios del ser y del conocer: la esencia trascendente hace posible y real el ser contingente y el reconocerlo como tal por parte del sujeto que conoce. En última instancia, la belleza responde a una desmesura y la situación del hombre frente a ella es la de quien reconoce en su reflejo un abismo insondable que lo colma de admiración.

Según Buenaventura, para este recorrido o tarea de conocimiento contamos previamente con la capacidad de comprender la verdad, una capacidad que proviene en parte de la luz exterior de la experiencia, en parte de la luz interior de la razón, y en parte de la luz superior que se presenta como manifestación de la luz divina, no ya sujeta a lo contingente, sino eterna en el Logos de Dios¹². Aparece aquí una estética de la luz que proviene de una síntesis de neoplatonismo (Proclo y Dionisio) y algunos elementos del agustinismo, y también de los estudios de óptica que emprendieron los árabes. Buenaventura recibe el conjunto de esta doctrina a través de Grosseteste y profundiza en un concepto de la divinidad como luz, pero no en un sentido puramente metafórico como será entendido más adelante, en la estética de los próximos siglos, sino en un sentido estricto, puesto que Dios irradia a los seres sin cambiar o disminuir Él mismo: es luz creadora en sentido propio¹³. Por eso se comprende que las relaciones entre verdad y belleza dependan en última instancia de esta luz que actúa como medio de manifestación de los entes del mundo y posibilita entonces la expresividad que irradia en ellos para que la percepción pueda delectarse en su belleza y el entendimiento juzgar acerca de su verdad.

¹² S. BUENAVENTURA, *De donis S.S.*, VIII, 12 (Quaracchi, t. V, p. 497): "Iste intellectus, quid est ianua considerationum scientialium, partim est a dictamine naturae, id est a lumine interiori; partim ex frequentia experientiae, sicut a lumine exteriori; et partim ex illustratione lucis aeternae, sicut a lumine superiori".

¹³ Cf. E. DE BRUYNE, *Historia de la Estética*, t. II, Madrid, B.A.C., 1963, pp. 614 y ss.

En este sentido, la luz externa posibilita al hombre la adquisición de variados conocimientos. Aristóteles enseñaba que muchos actos de los sentidos llegan a conformar una memoria y muchas memorias causan una experiencia, de manera que a partir de muchas experiencias llega a constituirse un universal, que es el comienzo mismo del arte y de la ciencia¹⁴. La luz interior de la razón, por otra parte, es una capacidad natural mediante la cual el hombre puede comprender la verdad de las creaturas corpóreas y espirituales, tanto como la verdad de su Creador. Para alcanzar este conocimiento participan los primeros principios de la verdad y la luz natural de la razón, por medio de la cual el hombre conoce los primeros principios. Pero es indispensable, señala Aristóteles, que conozcamos primero los términos que refieren a dichos principios: debemos conocer antes el significado de *todo* y de *parte* para luego saber que el todo es mayor que la parte¹⁵. Aquí es donde interviene la luz de la razón o luz interior. Ante la pregunta por la certeza que puedan garantizar los juicios racionales si la última luz que los sostiene es la luz interior propia de un ente contingente condicionado doblemente por la finitud y por la falibilidad, Buenaventura sostiene la necesidad de una instancia de fundamentación de las verdades alcanzadas por el entendimiento humano, en el sentido en que por más experiencias que pueda conquistar el hombre y por más rica que sea su capacidad natural o luz de la razón, no es suficiente, nos dice, sin la *influencia* de la luz divina, para la justificación de certeza en los juicios sobre la realidad. Subrayo aquí el término *influencia* como el modo propio de actuación y actualización constantes de la imagen de las razones ejemplares impresas en el alma humana, pero conservada en el Logos trascendente como en su fuente originaria, a la manera

¹⁴ ARISTÓTELES, *Anal. post.*, II, 19 (100 a 4-8). Cf. el clásico estudio de J.F. QUINN, *The Historical Constitution of St. Bonaventure's Philosophy*, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Toronto, 1973, esp. pp. 523-663, en donde el autor analiza las relaciones entre iluminación y conocimiento natural, cuyos lineamientos generales se desprenden inicialmente de lo expuesto por Buenaventura en las *Coll. de donis S.S.*, VIII, 12-14 (Quaracchi, t. V, p. 496), y representa una guía para la comprensión del tema. Es de notar que la colación VIII a la que aquí se hace referencia trata justamente del don de entendimiento, a diferencia de la IV del mismo opúsculo, que versa sobre el don de ciencia. En el apartado 14 Buenaventura aborda la cuestión de "la ilustración de la luz eterna" en la perspectiva teológica de "Dios como razón de entender y sol de la inteligencia".

¹⁵ ARISTÓTELES, *Anal. post.*, I, 10 (76 a 40 - 76 b 22).

en que el sello deja su imagen en la cera pero permanece en la identidad formal de sí mismo¹⁶.

Esta luz superior es una suerte de medio activo en el cual el entendimiento accede a la verdad de su conocimiento del mundo porque participa de la verdad originaria o ejemplar contenida en el Logos divino. El camino de la experiencia le viene legado por Aristóteles y el de las ideas ejemplares por la doctrina de la iluminación agustiniana. La gran tradición del agustinismo franciscano abona en Buenaventura una posición metafísico-teológica que se nutre de los conceptos trascendentales del ser para acceder a partir de allí a una comprensión de las verdades del mundo y del hombre en consonancia con una perspectiva que considera a los trascendentales como apropiaciones trinitarias.

5. Conclusión

La belleza propia de los entes del mundo es una belleza que puede ser percibida porque manifiesta un orden y un esplendor. El orden individual respecto de sí mismo surge de la relación belleza-verdad (y por cierto también de la bondad) que cada entidad singular recibe en su naturaleza como formalidades que integran su esencia y provienen de las instancias ejemplares. Esto es la *compositio*. Y el orden que hace de cada ente una instancia en armonía con otras y que surge como extensión de esa armonía individual hacia el plano universal, es lo que Buenaventura llama *dispositio*. Por eso es de suma importancia el reconocimiento, por una lado, del conjunto de la realidad sensible como un símbolo que en su esplendor remite a una fuente de belleza trascendente, y por otro lado, que la belleza del símbolo no es perfecta en el sentido de perfección última, lo cual señala que el orden mismo de la realidad mueve al entendimiento a elevarse hacia el fin sumo, precisamente porque toda belleza particular es ontológicamente una imagen de la belleza trascendente. Y esta estructura que encierra la totalidad de las relaciones entre belleza y verdad permite entonces ciertamente hablar de una estética bonaventuriana en particular y propia del siglo XIII en general, cuyas definiciones no sólo surgen a partir de experiencias personales de la belleza, sino que además forman parte de una dialéctica que las conjuga con los trascendentales unidad y bondad, para converger finalmente en una clara expresión de doctrinas propiamente metafísicas.

¹⁶ Cf. L. BELLOFIORE, "La dottrina dell'illuminazione dell'intelletto in S. Bonaventura", *Sophia* 6 (1938) 535-557 [536].