

FILOSOFIA Y DESPRENDIMIENTO (En el pensamiento de San Buenaventura)¹

A fines del siglo XII empezaban a gestarse en modo y estilo muy diversos, dos hechos trascendentales para la vida espiritual de occidente. Uno de ellos, anunciado bulliciosamente por la arremetida explosiva, juvenil del pensamiento clásico, —aristotélico, especialmente— con su brillante racionalidad, con todo su ingenio y su delicado instrumental lógico. Arremetía para quedarse algo así como un siglo y medio dentro de las sobrias aulas de las universidades cristianas. El otro hecho ocurre silenciosamente dentro de los muros de una pequeña ciudad de Italia. Más preciso, aún: es un hecho que va creciendo en el alma del joven Francisco de Bernardote, hijo de un poderoso comerciante de la ciudad de Asis. Y no obstante, esto que ocurre en la intimidad de la vida de Asis, representará, hasta cierto grado, una réplica del otro gran acontecimiento y contribuirá en no pequeña medida a adelantar los tiempos en Europa.

Entramos en el siglo XIII. Francisco de Asis funda la Orden de los hermanos menores, Poverelli o descalzos, como también se les ha solido llamar. Muere en 1226. Privados de su fundador y en un punto de franca expansión, a fin de expandirse sin dispersarse, los franciscanos empiezan a regir sus vidas desde ese momento por el Testamento y la regla que el Santo ha legado a su descendencia espiritual.

El legado es muy claro: abandonarlo todo. Y *sine glosa...* (sin comentario). Así, pues, tocados aún de la magia del maestro, los herederos abandonan todo lo que todavía los ata a las cosas del mundo y se vuelcan por los caminos del orbe conocido como 'juglares de Dios'.

Quisiéramos detenernos un momento en esta palabra, en el apelativo 'juglar' con que San Francisco quiso simbolizar la espiritualidad franciscana. Solía decir que los 'joculadores de Dios' tenían por oficio alegrar el corazón del pueblo con la buena nueva del Señor. Y se narra que en los momentos de mayor arrobamiento Francisco fingía manejar el arco de la vihuela y cantaba ante los fieles que lo rodeaban; y que de igual

¹ Conferencia dada en la Iglesia de San Francisco, con motivo de la celebra-

ción de los 800 años del nacimiento de San Francisco.

modo sus frailes se ajugaraban convocando las turbas al son de la trompeta y entonando piadosas laudes. Así nos los describe Menéndez Pidal en su hermosa obra sobre poesía juglaresca². Está claro, pues, que los franciscanos habían dejado el mundo serio por esta nueva y curiosa forma de juglaría, más consciente y tal vez más gozosa que la juglaría común. La juglaría es pura entrega al mundo. A ese mismo mundo que, a causa de la entrega, renuncia a retener para sí. No podría ser de otro modo. Y así, tal vez lo entendió San Francisco al llamar 'joculadores de Dios' a sus hermanos. Salían los franciscanos muy temprano por los caminos de ese mundo que amaban y que a cada instante abandonaban. Puede decirse que su actividad consistía en hacerse pobres, incluso cuando ya no les quedaba ningún bien externo que abandonar. El desprendimiento por el que alguien es y se hace constantemente pobre incluye todo bien que por alguna ilusión pasajera en algún momento pudiera llamar 'mío': Mi báculo, mi alforja, mi pan, mi dinero... Pero, el desprendimiento que el nuevo juglar simboliza va incluso más lejos: es desasimiento de las imágenes y de los gratos recuerdos que nos atan al mundo, formas de retener y tener aún las cosas; desasimiento del saber erudito y contendioso que nos retiene en la vana disputa y en el deseo de sobresalir, desasimiento de las argumentaciones, de los principios, de las razones que nos retienen en un discurso sin principio ni fin. Y es principalmente éste el desprendimiento interior en el que consiste la pobreza de espíritu y que permite al juglar ser juglar y alegrar el corazón de los hombres.

Ahora bien, es evidente que los dos hechos que empiezan a instalarse a principios del siglo XIII en el corazón del mundo occidental —en París y Asís— no tienen nada en común. Por el contrario, aparecen como actitudes divergentes y enemigas: por una parte, el entusiasta despertar de la disputa, del duelo intelectual —la filosofía verbosa, como la calificará más tarde Buenaventura—; por otra parte, el desasimiento de las cosas, de las palabras, de las imágenes. La existencia poética y juglaresca de los franciscanos.

Un día dos de octubre de 1256, luego de estruendosos conflictos en que incluso debe intervenir el Papa Alejandro IV, se da acogida como doctores y maestros de teología, al hermano Tomás, de la Orden de los predicadores y al hermano Buenaventura de la Orden de los Menores. Ambos pensadores van a llenar con su estatura espiritual los siglos XIII y XVI. Pero, a propósito de Buenaventura uno puede preguntarse qué es

² Menéndez Pidal, *La poesía juglaresca*,

Gredos, Madrid, 1954.

lo que hacía un franciscano, un juglar de Dios, justamente en la Universidad de París, centro de la ebullición intelectual de Europa, hervidero de disputas y de murmuraciones. ¿Dónde había quedado el anhelo de desasimiento total, que parecía caracterizar el movimiento iniciado por Francisco? ¿O es que ya sus más inmediatos y eminentes discípulos habían renunciado a él? Es evidente que en este punto las cosas no estaban muy claras para la Orden. Lo avala el hecho de que a raíz de la interpretación del voto de pobreza y de sus límites, se produjo por aquellos años una seria trizadura entre los seguidores de Francisco. Lo que estaba en cuestión era en el fondo, el sentido de la pobreza de espíritu; si, por ejemplo, el saber teórico que se impartía en la Universidad era útil o no para el tipo de vida que los franciscanos habían elegido. Era la primera crisis de crecimiento. La contradicción en que se debatía el grupo a poquísimos años de su fundación representa, así pensada a la distancia, un momento de riesgo trágicamente consustancial, hoy como ayer, al anhelo y al impulso de convencer. Para alcanzar la vida ajena —si realmente queremos alcanzarla con nuestra pretendida verdad— es preciso, de alguna manera, hacernos como el otro. **I**a necesaria enajenación que esta exposición acarrea, conlleva, además, el riesgo de una radical deformación de nuestras intenciones³.

Pues bien, los franciscanos habían querido correr este riesgo, vivir el extrañamiento como pobreza, como humildad radicales; en cierto sentido querían borrar el centro interior de su ego. Ser para el no-yo. Y es este el sentido altamente metafórico del apodo juglar de Dios.

A Buenaventura, por sus condiciones personales le tocó ir a sufrir el extrañamiento en la filosofía, entre disputas y silogismos de los que no dejó de evidenciar ciertos efectos menores. Pero, él también, el gran teólogo, el gran místico, simboliza la máxima expresión de la juglaría espiritual. Buenaventura no es filósofo; no pretendió serlo, talvez no pudo. Entre su visión de las cosas y la visión del filósofo estaba de por medio como algo insalvable la seriedad del filósofo: estaba de por medio la espiritualidad del juglar.

¿En qué consiste concretamente la seriedad de la filosofía? ¿Y es que se pretende hacer de ella una acusación?

Llamamos 'serio' a quien toma, como suele decirse, 'las cosas en serio', esto es, al pie de la letra. A quien es incapaz de tomarlas más allá de su

³ Hemos dicho en alguna parte que es tolerancia.
el riesgo que ennoblece todo acto de

sentido literal. Aquel es un hombre serio. En cambio, el juego, el lenguaje de la metáfora o el de la ironía, de diversos modos, trascienden el sentido literal de las cosas y de las palabras. Así pasa con la magia del juego y de la juglaría: transforman la realidad del mundo sin tocarla. Así pasa con la metáfora y la ironía: cambian el destino de las palabras, sin violentarlas. No hay duda de que las cosas deben ser tomadas en serio, pero, si realmente queremos tomarlas en serio, si realmente nos interesan debemos, para verlas bien, trascenderlas. Y esto significa, en buenas cuentas, no tomarlas al pie de la letra, no tomarlas totalmente en serio; y en esto consiste la gran enseñanza que Platón entregó al mundo occidental y que Buenaventura tendrá permanente ante sus ojos.

Examinemos esto con mayor detención. Decíamos que las cosas —incluso para conocerlas, como en el ideal platónico—, deben ser trascendidas o, dicho de un modo negativo, no deben ser tomadas al pie de la letra. La explicación y la razón que da el platonismo es que las cosas son meras copias de la realidad verdadera. Buenaventura modifica un tanto la distinción y *por lo mismo*, hace entrar un nuevo elemento en la estructura total. Las cosas —para el pensador franciscano— son signos de la verdadera realidad. Esta es la modificación. Y, puesto que los signos son signos para alguien —no así las copias— el nuevo elemento que entra aquí es el hombre. El hombre es en cierta medida el lector de la realidad.

Ahora bien, si cada cosa del mundo —o la creación en su totalidad— es signo de algo que la trasciende, entonces, la investigación por la cosa en sí es un caso lamentable de literalidad. Tan impropio como cuando indicamos, por ejemplo, con el índice al gato de la casa, dónde debe ir por su comida y éste, inmóvil, se queda mirándonos el índice como si toda la realidad del gesto estuviera encerrada en el signo con que el gesto se realiza. Agreguemos, para completar la imagen, que todo lo que el gato pudiera saber sobre el dedo en sí, aun cuando concedamos que pudiera ser verdadero, no por eso es menos insensato y extemporáneo. Pues bien, algo análogo ha ocurrido con casi toda la filosofía antigua, especialmente la aristotélica: durante siglos se ha quedado contemplando 'el mundo en sí' o, 'el ser en cuanto ser' y, justamente debido a esta terca fijación en la literalidad de las cosas, ha estado dando vuelta las espaldas a la realidad verdadera y al alimento espiritual que luego anunciará el cristianismo.

En resumidas cuentas: la filosofía, diciendo cosas muy verdaderas, ha venido errando desde sus orígenes, desde los presocráticos adelante, al tomar aquello que se presenta a los ojos y puede describirse concreta-

mente, como algo en sí, como algo que sólo se indica a sí mismo o se nos hace inteligible por sí mismo o, en último caso, por otra cosa de su misma índole, por su causa. Es cierto, y esto lo sabe el cristiano, por la certeza de su fe, que todo cuanto existe en el universo, es indicio de su causa, de su Creador. Sin embargo, lo más importante de 'su saber' no va por esa dirección: En el universo, todo efecto es también, además de efecto, signo inteligible de su origen y remite a su origen como el significante natural remite al significado (humo-fuego; aroma-flor). Este es, pues, el punto clave de la discusión de Buenaventura con la filosofía tradicional triunfante. La naturaleza, el universo no es, en el sentido fuerte del verbo 'ser'; sólo significa lo que es y permanece.

Venimos de ver recién cómo Buenaventura modifica un tanto la relación platónica entre mundo inteligible y mundo sensible. Sin embargo, hasta aquí, la posición básica de Buenaventura parece muy próxima a la de Platón pues, no se ve tan fundamental la diferencia entre afirmar que el mundo es copia o imitación de las ideas y decir que es signo. Por la fe, sin embargo, —agregará San Buenaventura—, sabemos algo más: sabemos que el universo es un sistema de signos, un lenguaje, un libro, vuelto hacia el hombre, a fin de que el hombre aprenda a leer y a actuar conforme a lo entendido. El mismo verbo 'entender' 'intelligere' ayudaba a Buenaventura a proponer este sentido (*intus legere*: leer en lo profundo)

La concepción que dice que el mundo, la naturaleza, es signo visible de las cosas invisibles que esperan al hombre, es profundamente cristiana. Buenaventura no hace sino explicitarla y mostrar así que la filosofía del Filósofo no podía ser en lo esencial compatible con la fe cristiana, ni con el único modo posible de percibir la realidad.

Ahora vamos a detenernos en esa explicitación: la naturaleza es un sistema de signos, concretamente, un libro, que junto con las Sagradas Escrituras, conforman la sabiduría del juglar de Dios. Y no necesita más para el camino. El pensamiento cristiano tuvo que hacer un largo y penoso viaje —nada menos que doce siglos— para empezar a liberarse y sólo hasta cierto grado del prestigio de la sabiduría antigua, para empezar a dar cuenta del universo en su propio estilo —stil nuovo— y en su propio lenguaje. Y la gran paradoja es justamente esta: que el cristianismo empiece a hablar en sus propios conceptos a través del franciscanismo que nació rehuyendo el mundo conceptual, y la 'verbosa filosofía'.

Pero, acaso, tal paradoja sea sólo en apariencia. Es lícito pensar que durante XII siglos, el pensador cristiano, al recoger en su seno la sabiduría antigua, en el fondo sólo había estado defendiéndose de ella, luchan-

do por sobrevivir y no quedar ahogado por el prestigio y la solidez del pensamiento antiguo. El pensador cristiano estuvo demasiado ocupado durante siglos por mantener la coherencia y unidad doctrinales y a tal punto lo estuvo que casi llegó a descuidar la sustancia de su propia doctrina. Es lícito pensar, entonces, que esta nueva actitud de desposeimiento total, deje disponible para la contemplación y que en esta contemplación, recién ahora y después de un largo exilio, se reintegre la naturaleza, la criatura en cuanto tal, como objeto de esa contemplación.

En la actividad contemplativa va implícita una dirección hacia lo invisible a través de lo que aparece y se hace visible. La contemplación quiere mirar en profundidad lo que aparece, abandonando la mirada a eso mismo que aparece. Esto es lo que llamábamos hace un instante 'intelligere', o sea, leer en la profundidad del signo —sin separarse de él— lo que ese signo significa. En esta actitud radica —así nos parece— la máxima diferencia entre el aristotelismo triunfante en París y el fervor contemplativo de los franciscanos. Para Aristóteles las cosas no son signos, ni pueden decir nada de sí ni decir nada al hombre que las percibe; son objetos opacos e insolidarios con el destino del hombre.

Ahora bien, es San Buenaventura el gran maestro en la enseñanza de esta lectura en profundidad del universo. Es cierto que los principios en que se fundamenta dicha enseñanza habían venido decantándose en un trabajo de siglos de silencioso exégesis bíblica. En cierto sentido, el mérito de Buenaventura consistió en aplicar al mundo visible la vieja teoría de los sentidos textuales. Y pese a la importancia que esta aplicación tiene en sí y pese al desarrollo que va a asumir en toda una línea del pensamiento occidental —piénsese en Galileo, en Leonardo y, en otra línea, en la filosofía de Berkeley— es éste uno de los aspectos menos estudiados en el pensamiento de Buenaventura. Por lo que quisiéramos presentarlo ahora de un modo más que esquemático:

¶ Para no caer en la muerte de la pura literalidad, los exégetas cristianos, recogiendo el saber ambiente y agregando el propio, llegaron como sabemos a una acabadísima teoría acerca de los sentidos posibles o planos de significación que pueden extraerse de un texto dado. Y si volvemos a pensar en ello, comprenderemos que semejante preocupación resultaba del todo natural: habiendo sido confiada al hombre la verdad a través de una revelación escrita y, teniendo en cuenta, además, que el acto más propiamente humano es el entender —el *intelligere*— resulta totalmente explicable que el cristianismo haya ido acogiendo y desarrollando desde sus orígenes una suerte de doctrina sobre el modo de leer un texto

y extraer de él toda la verdad ya dada y guardada allí. Se puede afirmar que el pensamiento cristiano —sobre todo en los primeros siglos— se va destilando en la paciente y humilde tarea de ‘hacer hablar’ el texto, pues, allí está contenido para sus investigadores, todo lo que puede interesar realmente al hombre. Cabe inferir por otra parte, que si la filosofía tiene que ver con la búsqueda de la verdad —como de hecho tiene que ver— entonces, la doctrina sobre una correcta lectura e intelección de los textos sagrados debía convertirse por fuerza en la actividad más propiamente filosófica. Como es sabido, ya en el siglo III habían surgido dos grandes escuelas, cuya preocupación giraba principalmente en torno de la interpretación textual; una, la escuela de Alejandría que desde sus comienzos delata una tendencia bastante especulativa y alegórica; la otra, la escuela de Antioquía que acentúa notoriamente el análisis lógico gramatical del texto. En todo caso, la disputa versaba sobre el mayor énfasis que se debía dar a tal o cual aspecto, siempre dentro de un marco general de consenso.

Recordemos brevemente cuál fue ese marco:

Esencialmente hay dos sentidos en que un texto dice algo: la letra o sentido carnal, como también se le ha llamado y, en segundo término, el sentido espiritual, que es el que vivifica. Sin embargo, un distingo más minucioso fue llevando también a una clasificación un tanto más diferenciada. Así, se termina por distinguir 4 planos en la lectura de un texto. Son los famosos 4 sentidos y que ahora vamos a recordar:

a) el sentido literal (o carnal). Representa el sentido inmediato de las palabras. También se le suele llamar ‘sentido histórico’. Ahora bien, se dice que un texto es literalmente verdadero —o histórico— cuando lo que narra corresponde a una situación realmente ocurrida y según el sentido normal de las palabras. Así, por ejemplo, es literal e históricamente verdadero que Moisés condujo 40 años a través del Desierto a los judíos en exilio.

b) el sentido alegórico. Un texto posee sentido alegórico cuando lo que dice de una situación es también aplicable a otra situación, al parecer, totalmente distinta, de tal modo que una de las situaciones —la literal o histórica— es como símbolo, un anticipo y aclaración de la otra. Para seguir con el mismo ejemplo: La figura de Moisés, conduciendo a los judíos por el desierto simboliza, anuncia la figura de Cristo conduciendo a los hombres en exilio a través de la historia.

c) el sentido moral. Un texto posee sentido moral o tropológico cuando de la acción narrada puede extraerse alguna verdad útil a la vida, algún

ejemplo, alguna moraleja... 'e questo é quello che si nasconde sotto'l manto di queste favole, ed é una veritate ascosa sotto bella menzogna' (Dante, Convivio, II,1,3). Y suele ocurrir con muchos textos en que el sentido literal o histórico es falso —como en el caso de las fábulas o de los cuentos— y que, sin embargo, encierran una verdad ética o una enseñanza para la vida. Decimos entonces que su sentido moral es verdadero. Y volviendo al ejemplo anteriormente propuesto: puede entenderse el exilio en el desierto, como la condición de la existencia humana, que debe hacer penitencia, a fin de alcanzar la patria prometida.

d) Finalmente, el sentido anagógico. Un texto posee sentido anagógico cuando describiendo cosas de este mundo, prefigura y nos hace preguntar algo del goce de la vida eterna.

He aquí los 4 sentidos. Pero aún debemos recordar algo: el texto Sagrado y sólo él contiene en sí todo lo que un hombre pudiera preguntar a la sabiduría: 1) la realidad del pasado, su verdad; 2) La realidad exigida en el presente, que se desprende del texto como exigencia moral *hic et nunc* y 3). La realidad esperada, 'la realidad del otro mundo', en que el texto se proyecta en su sentido anagógico. Así, pues, quien no se queda en la letra del texto, alcanza mediante una lectura profunda de los hechos del pasado, una comprensión de lo que debe hacer y ser en el presente y de lo que le cabe esperar.

Dice Buenaventura que la naturaleza, que el Cosmos, es un libro que está escrito por fuera y que el alma humana —microcosmos— lo está por dentro. Esto, agrega, el Seráfico, no lo podemos saber por una simple percepción de las cosas ni esto otro por una fría inspección del alma. De alguna manera tenemos que saberlo *antes*, a fin de adoptar la disposición adecuada a la contemplación que es propia de la lectura y no de una mera percepción. 'Y si tratas de averiguar cómo son estas cosas, pregúntaselo a la gracia, pero no a la doctrina, al deseo, pero no al entendimiento; al gemido de la oración, pero no al estudio de la lección'.

Hecha esta aclaración, traslademos ahora nuestro conocimiento de los sentidos textuales a la lectura del universo.

Vamos a tomar ahora la naturaleza, el mundo externo como 'un libro escrito por fuera' según las mismas palabras del doctor seráfico. Nos proponemos trasladar aquellos sentidos que recién hemos enumerado desde la página sagrada a las cosas del mundo, tomadas éstas mismas como signos corporales de lo incorporeal, como signos visibles de lo invisible.

En primer término, cabría mirar las cosas como entidades en sí, como subsistencias perfectas. Y como decíamos, podemos tomarlas al pie de la

letra, seriamente, como lo hizo en el mundo griego y en forma acabada la filosofía naturalista de Aristóteles. Pero, además de la idolatría que resulta del hecho de tomar el signifiante por el significado y de quedarse allí como en el eje de la suprema realidad, además, hay allí un punto de partida por el que jamás iremos a dar a la realidad y a la verdad de las cosas. Y este es, para Buenaventura, el pecado original de la filosofía. Por último esta visión naturalista acarrea también un daño ético para el hombre. Tal modo de pensar las cosas del mundo como estructuras auto-suficientes, como cosas en sí, lleva fatalmente a un ensimismamiento del ser humano. El universo aristotélico, como unidad cerrada termina siéndonos totalmente extraño, opaco, como una muralla inexpugnable contra su anhelo de trascendencia. En este sentido puede pensarse que la técnica agresiva *contra* el mundo natural, es la técnica del resentimiento, *contra* lo que no se puede poseer verdaderamente, sino dominándolo.

Volvamos a lo nuestro: afirma Buenaventura que la naturaleza material, que el universo visible es un libro escrito por Dios. Y escrito por fuera con signos naturales (no convencionales), que en diversos grados se asemejan y remiten a su significado, es decir, a Dios. Este universo nuestro, por la proligidad de su orden, por la exuberancia de sus formas y relaciones, por la hermosura de su trato, nos conduce, como a través de vestigios y resonancias, a entender lo que creemos, a admirar lo que contemplamos, a vislumbrar las verdades que buscamos. Así también, en la patente regularidad de los fenómenos, leemos las fórmulas de las leyes naturales y, en las leyes, la más amplia legalidad y orden cósmicos. En la disposición de cada cosa colegimos la inteligencia y bondad de su creador. Inteligente, eficaz, pero, por sobre todo, bondadoso. Es lo que San Francisco recuerda a las aves en aquella sublime perorata consignada en 'las Florecillas':

'Dios os alimenta y os da los ríos y os da las fuentes a fin de que bebáis allí, y os da los montes y los valles como refugio y los árboles altos para que hagáis vuestros nidos. Y aun cuando no sabéis hilar ni coser, Dios os viste, a vosotros y a vuestros polluelos. Por lo que, muchísimo, os ama vuestro Creador, ya que os brinda tantos beneficios'.

En resumen: todo el universo exterior, cualquier cosa de él o que en él ocurra, nos habla como significando por vestigio otra realidad a la que remite como a su fundamento y a su Bien. El universo, como texto, tiene un innegable sentido alegórico en cuanto ya anuncia declarando en sí —como lejana resonancia— los bienes que representa. 'Las cosas no son sólo vestigios, simulacros y espectáculos puestos ante nosotros para co-in-

tuir a Dios, sino también, signos que de un modo divino, nos han sido dados' (Itinerario, II, II). Así contemplado el universo —como significante y no meramente como efecto— va a depender de su significado de una manera eminentemente espiritual.

Demostremos ahora otro paso: El signo como tal es creado por Dios *para que alguien* —el hombre— lo descifre en su sentido. Por eso decimos que el universo en su dimensión sensible —literal— está totalmente vuelto hacia el hombre; hacia su lector. El hecho reafirma, contra cualquier vacilación, el llamado 'antropomorfismo cristiano', según el cual el universo, todo el universo, se mueve para el cumplimiento del destino histórico del hombre. Y es en esta reafirmación que se cumple la definitiva transformación del ser en sí de Aristóteles, insolidario con el hombre. En resumen: la naturaleza se integra al destino del hombre, se transforma en una naturaleza ética.

Veamos ahora a este microcosmos dentro del macrocosmos, pues, nosotros los hombres también somos un libro, esta vez, escrito por dentro.

En su primera contemplación o lectura del mundo, el alma contemplativa, guiada por la fe, ha aprendido, poéticamente, a buscar un mayor acercamiento, una mayor intimidad entre el significante y el significado. Ahora, sin apartar todavía los ojos del universo, empieza a presentir en sí misma un signo más estrecho, más íntimo que la resonancia y la sombra. Y así, somos conducidos como de la mano desde las criaturas externas, a nosotros mismos, donde reluce, según nos enseña la Escritura, la imagen y la semejanza de Dios. Aquí, en los primeros penetrales del alma, nuevas y más divinas contemplaciones nos aguardan. 'Entra en ti mismo' —se nos exhorta— y observa que tu alma se ama ardentísimamente a sí misma; que no se amara si no se conociera; que no se conociera si de sí misma no se recordara (Itin. II). Así el alma contemplando sus propias operaciones, diversas e inseparables, co-intuye en esos signos interiores a Dios en su ser trino y uno, así como contemplando las operaciones de la memoria, de la inteligencia y de la voluntad co-intuye, como en imagen, la realidad de la Mente generadora, del Verbo eternamente generado y del amor exhalado de entre ambos.

Hemos llegado aquí al vértice de la posibilidad puramente humana, al umbral del abismo. Para conocer el sentido más profundo de la escritura interior —el sentido anagógico— y acercarse a él, se requiere no sólo pasar por nosotros a través de nuestras operaciones, sino quedarnos solos en nosotros. Pero, para este permanecer en sí mismo, que supone un desposeimiento de las imágenes y de toda relación intencional al mun-

do, se necesita por cierto un modo totalmente diverso de preparación y de asistencia: Ejercitada en las virtudes teologales, *en la lectura puramente espiritual de la biblia*, asistida por Cristo, el alma se irá haciendo ahora apta para reflejar a Dios a modo de imagen, iluminada como está directamente por la luz frontal.

Por último, ya en la suprema pobreza interior, es posible contemplar a Dios por sobre nosotros, en esa luz divina por la que interiormente está iluminada nuestra mente. Llegados a esta profundidad, el significativo, el signo, se dice a sí mismo y, al decirse a sí, dice también todas las cosas. El entendimiento, al conocer y contemplar el nombre verdadero de Dios —Yo soy el que soy— contempla ahora la luz y la verdad por la que percibe el ser de la criatura.

Hemos visto que en cada profundización cumplida, el signo se ha ido acercando más y más a su significado. El colmo de esta cercanía será el estado de éxtasis o exceso mental, como lo llama Buenaventura, y se logra cuando todo el signo —en una profundidad escondida del alma— se traslada a su significado, a Dios. En ese momento, declara el místico 'el alma entrando en Egipto, en el desierto, se alimentará del maná escondido y reposará en Cristo cual si estuviere muerta para el mundo'.

Hasta aquí la experiencia. Hemos seguido la experiencia de un abandono desde los bienes del mundo material hasta ese estado que Buenaventura llama 'muerte para el mundo'. Se trata de un itinerario en que todo se va dejando en el camino, a fin de alcanzar, ingaves, la divinidad.

Hay algo en todo esto difícil de comprender en este itinerario: los franciscanos que se desprenden de los bienes de la tierra, que mueren místicamente para el mundo, justamente en ese desprendimiento, en esa muerte, se reconcilian con la naturaleza, redescubren la naturaleza para el hombre, la cantan, la modelan, la pintan, la investigan. Decía el Padre Gemelli, en un bello libro sobre la Historia de los franciscanos: "La primera gran lírica de amor humano y a la par cristiano que se consolida en el mundo después del Evangelio, es italiana y es franciscana: beneficio que los italianos no agradecerán nunca lo suficiente a su Poverello". La historia del franciscanismo es la historia de la reintegración de la naturaleza a la cultura. Al menos, la más hermosa tentativa que el hombre haya hecho.