

Dos perspectivas del alma en el siglo XVI:
los *Conimbricenses* y la mística de
Fr. Juan de los Ángeles OFM

*Two perspectives on soul in the XVIth century:
the Conimbricenses and the
Br. Juan de los Ángeles mysticism*

MANUEL LÁZARO PULIDO

CEPP / Universidade Católica Portuguesa

Recibido: 24/09/2013

Aceptado: 19/05/2014

Resumen

El artículo presenta dos tipos de análisis del alma en la época barroca: el comentario al tratado *De Anima* de los Conimbricenses y el misticismo de Fr. Juan de los Ángeles. Uno institucional, universitario, que tiene como centro de interés la filosofía aristotélica y la tradición metafísica. Otro, alternativo, con intenciones místicas, no abandona el enfoque filosófico. Desde la tradición poético-filosófica, alimentada en la escuela platónica profundiza también en la psicología humana. Ambas propuestas tienen enfoques diferentes, finalidades distintas pero comparten cosas comunes: buscan la inteligencia de la vida psíquica por su importancia y se orientan en una relación pedagógica (entre alguien que enseña y alguien que aprende). Aun así el resultado es diferente, alternativo.

Palabras clave: Alma, Conimbricenses, Juan de los Ángeles, Filosofía, Mística, Psicología, Barroco

Abstract

This paper presents two kinds of analyse of the soul in the Baroque: the Conimbricenses Commentary of the *De anima* treatise and the Br. Juan de los Ángeles mysticism. One of them is an institutional, university, study about the Aristotelian philosophy and metaphysical tradition. The other, is an alternative and mystical study of the soul, but also with a philosophical point of view from Platonism school. Both have a different approach and different aims, but common points: the importance of the study of the psychic life and the pedagogical relationship. Even so the result is different, with the alternative position.

Keywords: Soul, Conimbricenses, Juan de los Ángeles, Philosophy, Mysticism, Psychology, Baroque

Jorge J. E. Gracia en su obra *La filosofía y su historia. Cuestiones de historiografía filosófica*¹, en un intento por mostrar que la historia de la filosofía es en sí una filosofía de la historia de la filosofía y por intentar comprender, sobre todo a partir de la crítica kantiana, la separación operada entre la filosofía continental y anglosajona², señala cómo la historia de la filosofía desde Tales hasta Kant revela tres tradiciones fundamentales que han dominado el desarrollo filosófico del Occidente a lo largo de su historia y que denomina: *corriente principal, poética y crítica*, respectivamente. La diferencia entre ellas, según su entender, no estriba tanto en la diferente exposición de las ideas esenciales que sostienen acerca del mundo, cuanto en el modo en el que los filósofos de cada tradición abordan su tarea como filósofos desde los distintos puntos de vista y supuestos que mantienen en relación con la auténtica naturaleza de su empresa filosófica³.

La *tradición principal* que es la que cuenta con el mayor número de seguidores, los filósofos más influyentes de la historia de la filosofía occidental hasta Kant —entre otros podemos citar a Parménides, Platón, Aristóteles, Agustín, Averroes, Tomás de Aquino, Suárez, Descartes, Leibniz y Locke— coincide en afirmar la función epistemológica y descriptiva “de lo que hay”, contando con que son suficientes para cumplir con la tarea, las armas de las

¹ UNAM, México, 1998; original: *Philosophy and Its History: Issues in Philosophical Historiography*. New York, State Univesity of New York, 1992.

² Sobre esta propuesta cfr. CAÑAS, J. L. “Sobre historiografía filosófica y filosofía de la historia de la filosofía”. *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 16, 1999, pp. 250-252.

³ *Ib.*, p. 21.

facultades naturales que poseen los seres humanos, esto es, la razón y la percepción⁴.

La segunda tradición, la *tradición poética*, en la que están autores como Pitágoras, Plotino, el Pseudo-Dionisio, Tertuliano, Eckhart, Bruno... también juzga que la función principal de la filosofía es, como en la tradición principal, lograr una comprensión de la realidad (de lo que hay); pero a diferencia de estos, no conceden para tal fin tanta confianza a las capacidades naturales humanas, “puesto que lo que percibimos por medio de los sentidos o lo que aprendemos por medio de la razón es sólo un pobre reflejo de la realidad”⁵. El conocimiento viene mediado por una experiencia de naturaleza mística, en la que el Yo interior se abre al conocimiento de dicha realidad⁶. De esta forma –continúa afirmando Jorge J. E. Gracia–, como en los autores de la corriente principal, el área fundamental de la elaboración filosófica era la metafísica, pero con la diferencia puesta en los medios para alcanzar esta investigación o búsqueda filosófica: “Pensaban que el camino para conocer la realidad no eran las categorías cognoscitivas, sino que, como los poetas, nos debíamos aproximar a ellas a través de un medio no cognoscitivo”⁷.

Siguiendo esta caracterización, la experiencia se impone a la percepción y a las facultades como lugar epistemológico. El historiador utiliza el apelativo “poético” para referirse a esa tradición “con el fin de enfatizar el enfoque estético, místico e intuitivo” de los que pertenecen a ese grupo⁸. Un grupo que defenderá sus derechos de forma especial en el momento en que la crítica de la ciencia moderna se va imponiendo en unas categorías aún, por cierto, medievales. Para terminar con las categorías historiográficas de Gracia, que las queremos utilizar solo a modo de introducción, “el discurso filosófico en este contexto, se convierte en expresivo y directivo”⁹, ejemplo filosófico de este discurso se encontraría en Plotino (205-270). En las *Eneadas* (III, 8) se presenta una:

“visión del objeto amado” que es “no-cognoscitiva, un asunto de amor y raptó –afirma Gracia– cuyo logro tiene que ver más con la moralidad y la actitud, que con la precisión metodológica. Nos encontramos de hecho, en un mundo bastante diferente al de Aristóteles, en el que el conoci-

⁴ Ib., p. 22.

⁵ Ib., p. 28.

⁶ La manera de alcanzar una comprensión de la realidad es por medio de una experiencia mística o cuasi mística, en la que a nuestro yo más interior se le permite, de algún modo, el acceso directo a la misma. Ib. p. 28.

⁷ Ib., p. 28.

⁸ Ib., p. 28.

⁹ Ib., p. 29.

miento era posible y dependía del procedimiento. Para Plotino, el conocimiento es un tipo de unión mística, una fusión del cognoscente con lo conocido en la experiencia”¹⁰.

El término poético designa en este caso una mirada estética, mística e intuitiva, donde la exposición de los resultados de la experiencia se impone a la argumentación.

Por último, a la tradición llamada *crítica*, pertenecen en el periodo prekantiano autores sofistas –como Protágoras–, escépticos –como Carnéades, Montaigne y Bayle– y positivistas –como Francis Bacon–. Esta tradición surge en reacción contra los excesos de la tradición poética y se caracteriza por la opinión de que la filosofía no puede ofrecer un conocimiento de la realidad y que, por tanto, es imposible elaborar una metafísica: esto la separa de la tradición principal prekantiana y de la poética. Se une a la primera en cuanto que afirma el gusto por la argumentación, pero no deja de tratarse de una actitud fundamentalmente crítica, en comparación con las otras dos tradiciones, y excluye cualquier progreso que lleve a establecer un conocimiento metafísico. Puesto que la metafísica, tal como se entendía tradicionalmente en la corriente principal, no se basa en la observación, no podría proporcionar conocimiento –reducido a las ciencias empíricas¹¹–.

Si bien no quisiera reducir la exposición a realizar una constatación de las categorías historiográficas de Jorge J. E. Gracia, sin embargo, pienso que especialmente las dos primeras pueden servirnos para orientar la presentación de la propuesta confrontada de dos visiones sobre el alma humana, que creo encajan perfectamente en este paradigma. Estas dos primeras categorías –tradición principal y poética– nos ayudan a encuadrar la temática y, también, a no descartar la posibilidad de que en el acercamiento místico existe una propuesta filosófica. Pero el hecho de que *a priori* tendamos a identificar las afirmaciones del *Cursus Conimbricensis* a la tradición principal y las reflexiones del místico fray Juan de los Ángeles a la tradición poética no debe impedir el que buceemos en sus mutuas interrelaciones.

De hecho, ¿no son los autores del *Cursus Conimbricensis* miembros de una “religión”? Es decir ¿no son ellos a su vez religiosos nacidos de un espíritu que profundiza la investigación del alma? Recordemos las célebres palabras con las que Ignacio de Loyola en una carta dirigida al P. Manuel Miona, amigo suyo y confesor, el 16 de noviembre de 1536, explica qué son los ejercicios espirituales:

¹⁰ Ib., p. 31.

¹¹ Ib., pp. 32-36.

“Los Ejercicios son todo lo mejor que yo en esta vida puedo pensar, sentir y entender, así para el hombre poderse aprovechar a sí mismo, como para poder fructificar, ayudar y aprovechar a otros muchos”¹².

Desde esta óptica, ¿podremos afirmar rotundamente que la antropología mística de Fray Juan de los Ángeles está tan distante del espíritu de la psicología aristotélica de los jesuitas, toda vez que no es menos cierto que los jesuitas se sentían en sintonía con el espíritu místico y, en ello, con el tratamiento antropológico?

Junto a las palabras de Ignacio de Loyola, me vienen a la memoria las palabras barrocas del Padre António Vieira en el *Sermão de S. Ignácio* predicado en Lisboa en el Real Colégio S. Antão el año 1669¹³, cuando evocando el carácter compilador de la perfecta comunión de los santos en el santo Fundador y su capacidad para atraer las mejores virtudes de los que le preceden, mira hacia delante, a “Santa Madre Teresa de Jesu”. Vieira indica que aún viniendo detrás de Ignacio, la Santa se presenta como fruto de la formación ignaciana (“Santo Ignácio formou a Santa Teresa”)¹⁴. Aquella cuya experiencia mística se fundamentaba en una antropología en la que recordaba la cárcel corporal para el encuentro con Dios (“¡esta cárcel, estos hierros, / En que el alma está metida!”¹⁵), un tema, por otra parte, propio de la mística franciscana (“Libra mi alma de la cárcel del cuerpo, para que en compañía de los bienaventurados alabe tu santo nombre”, son las palabras del salmo 141 recitado por san Pedro de Alcántara en su lecho de muerte¹⁶), es fruto también del espíritu de Ignacio de Loyola. Estas palabras no solo dejan entrever la admiración del padre jesuita Vieira por la santa de Ávila, sino que visualizan un hecho más profundo: en Teresa de Ávila y su espiritualidad mística estaba presente la espiritualidad del propio Ignacio de Loyola –como dejaba ver Eusebio Nieremberg en su *Vida del Patriarca San Ignacio de Loyola*¹⁷ –.

¿Reflejará también esta circunstancia el anhelo del vuelo del alma que ya fray Juan de los Ángeles advierte como un auténtico tratado sobre el alma?

¹² LOYOLA, I. DE. *Carta al P. Miona, del 16 de noviembre de 1536*, en *Obras completas*. Editadas por I. Iparraguirre, C. De Dalmases. 5ª. edición, BAC, Madrid, 1991, p. 736.

¹³ VIEIRA, A. “Sermão de S. Ignácio”. *Sermões I*. Dirigido por A. do Espírito Santo. CEFi - Centro de Estudos de Filosofia – Imprensa Nacional-Casa da Moeda, Lisboa, 2008, pp. 197-245.

¹⁴ *Ib.*, p. 239.

¹⁵ Teresa de Jesús, *Vivo sin vivir en mí*.

¹⁶ Así narra este episodio de quien fuera padre espiritual de la Santa de Ávila, SAN BERNARDO OFM, A. DE. *Vida del glorioso San Pedro de Alcántara...* D. Joachin Ibarra, Madrid, 1783, p. 343.

¹⁷ “En el libro de las Fundaciones repite la Santa muchas veces lo que los de la Compañía de Jesús le ayudaron con gran estima de ellos”. NIEREMBERG, J. E. *Vida del patriarca San Ignacio*

¿Será casualidad que Ignacio de Loyola estudiara en una universidad renovada como Alcalá cuyas aulas compartieron místicos tan significativos como Francisco de Osuna y Teresa de Ávila? Melquiades Andrés se pregunta si no conocería Ignacio de Loyola, cuando se matriculó en la Universidad de Alcalá, en 1526, la orientación espiritual del renovador de la teología complutense, Juan de Medina, quien había insistido en el aspecto afectivo de la oración. La Universidad de Alcalá se convierte en el lugar de formación de las nuevas Órdenes para una Iglesia en tiempo de reformas, “no es extraño –afirma José Luis Peset– que la Universidad se convirtiese en un mundo teológico y canónico nuevo y abierto”¹⁸.

Por otra parte, el propio místico fray Juan de los Ángeles no es un místico sin formación teológica alguna –como ninguno lo era–, ni carente de una tradición de estudios humanista. De hecho, el franciscano descalzo toledano (parece ser que nació en La Corchuela, cerca de Oropesa diócesis de Ávila¹⁹) tenía una sólida formación humanística, pues había estudiado Griego y Hebreo precisamente en Alcalá y es posible que en Salamanca completase sus estudios teológicos. La formación recibida la exhibió como profesor llegando a ocupar la cátedra de Teología, enseñando en diversos conventos –de 1571 se consagró a la enseñanza en el convento zamorano de San Juan Bautista–, frecuentando la Universidad de Salamanca donde escuchó a fray Luis de León y ejerciendo como predicador. Teniendo diversos cargos dentro de la Orden, donde mostró gran espíritu conciliador y emprendedor, realiza una acción que nos ayuda a situar su carácter intelectual: se trata del empeño puesto en que se arreglasen las bibliotecas conventuales²⁰. No es de extrañar que algunos autores hayan afirmado de él que es el “expositor más científico y completo de la Mística del Recogimiento”²¹.

de Loyola fundador de la Compañía de IESUS. Resumida y añadida de la Bula y Relaciones de su canonización y de otros graues autores. Hospital Real y General de Nuestra Señora de Gracia, Zaragoza, 1631, p. 130.

¹⁸ PESET, J. L. “La Universidad clásica de Alcalá de Henares. Estudio y estado de la cuestión”, en L. E., Rodríguez-San Pedro, J. L. Polo (eds.). *Universidades clásicas de la Europa mediterránea: Bolonia, Coimbra y Alcalá (Miscelánea Alfonso IX, 2005)*. Universidad de Salamanca, Salamanca, 2006, p. 201.

¹⁹ SALA, J. “Introducción bio-biliográfica a las obras místicas del P. Fr. Juan de los Ángeles (1536-1609)”, en *Obras místicas del P. Fray Juan de los Ángeles. Parte primera*. Ed. por S. Sala. Nueva Biblioteca de Autores Españoles (NBAE), Tomo XX, Casa Editorial Bailly-Bailliére, Madrid, 1912, p. III. Si no indicamos lo contrario seguimos esta edición para las obras de Fray Juan de los Ángeles.

²⁰ CASTRO, M. DE, “Juan de los Ángeles”, en Q. Aldea (dir). *Diccionario de Historia Eclesiástica de España II*. CSIC, Madrid, 1972, pp. 1244-1245.

²¹ ANDRÉS, M. *Los Recogimientos. Nueva visión de la Mística Española (1500-1700)*. Fundación Universitaria Española, Madrid, 1976, p. 227.

1. Psicología desde la impronta franciscana

Utilizamos el término “psicología” en cierto sentido de forma extemporánea, teniendo en cuenta que dicho concepto apareció por primera vez en 1590, en el título de un libro para designar la “ciencia del alma” aristotélica²²; se trataría más de una ciencia del hombre, antropológica, que asimila la ciencia del alma²³. Hablar de psicología supone hacerlo de un pensamiento en el siglo XVI que conoce en Juan Luis Vives un precursor de una reflexión sobre el espíritu, una fenomenología de la existencia humana. Psicología designa así un lugar central en la explicación del conocimiento y la investigación humana. Es verdad que el papel psicologista del humanista valenciano, muchas veces reconocido como precursor (al menos *in pectore*) del psicologismo del empirismo inglés, pareciera que nos llevar a un contexto epistemológico que podría escapar a nuestro propósito²⁴. Pero no es menos cierto que, como ha mostrado Isabel Trujillo, pensando sobre el mismo Vives:

“El amor a la sabiduría, el papel central del hombre, la profunda religiosidad, la atención a los autores clásicos, la crítica la aristotelismo y la primacía de Platón, y en particular la orientación práctica de su filosofía nos lleva por caminos que se reconducen a través de sus páginas a San Agustín”²⁵.

Sin entrar en las filiaciones filosóficas y teológicas de Vives, de esta caracterización nos interesa señalar el papel determinante del contexto humanista²⁶ en la lectura teológica de no pocos místicos del siglo XVI y, en ello, el diálogo implícito con la cultura de su tiempo. También es relevante reparar en la recep-

²² GOCLENIUS, R. *YUCOLOGIA: hoc est, De hominis perfectione, animo et in primis ortu hujus, commentationes ac disputationes quorundam theologorum & philosophorum nostrae aetatis*, Pauli Egenolphi, Marpurgi, 1590 (consultadala edición Egenolphi, Marpurgi, 1594).

²³ Sobre la ciencia psicológica en tiempos del barroco, cfr. MENGAL, P. “La constitución de la psychologie comme domaine du savoir aux XVIème et XVIIème siècles”. *Revue d’Histoire des Sciences Humaines*, 1/2, 2000, pp. 5-27.

²⁴ Cfr. URMENETA, F. *La doctrina psicológica y pedagógica de Luis Vives*. CSIC, Barcelona, 1949.

²⁵ TRUJILLO, I. “Notas sobre el agustinismo de Juan Luis Vives”. *Anuario de Historia de la Iglesia*, 1, 1992, pp. 187-188. Sobre el agustinismo de Vives destacan los trabajos de RIVERA DE VENTOSA, E., “El joven Vives, comentador de la «Ciudad de Dios» de San Agustín”. *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, 4, 1977, pp. 145-168; ID., “El agustinismo de J. L. Vives”. *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, 13, 1986, pp. 99-111. Cfr. también URMENETA, F., “San Agustín ante su comentarista Luis Vives”. *Augustinus*, 7, 1962, pp. 203-223 y pp. 519-533.

²⁶ Cfr. GONZÁLEZ Y GONZÁLEZ, E. *Joan Lluís Vives: De la escolástica al humanismo*. Generalitat Valenciana, Valencia, 1987; FERNÁNDEZ NIETO, F. J. *et al.* (eds.). *Luis Vives y el humanismo europeo*. Universitat de Valencia, Valencia, 1998.

ción de las tradiciones sobre la consideración del alma humana, como lugar privilegiado donde poder alcanzar la sabiduría del hombre a partir de la experiencia íntima de uno mismo. En esta época se realiza una investigación sobre el alma que llena páginas en comentarios escolásticos a las obras aristotélicas y también páginas, al menos tan sabrosas y ciertamente más bellas, en la pluma de los místicos. Nos referimos a una indagación que es plenamente filosófica en cuanto que es humana. De nuevo, nos servimos de Vives para centrar la cuestión al afirmar que:

“No existe conocimiento de cosa alguna ni más excelsa, ni más sabrosa, ni que mayor maravilla ocasione, ni acarree más utilidad a las más generosas empresas, que el mayor conocimiento del alma”²⁷.

Fray Juan de los Ángeles atiende al alma y su estructura como lugar de conocimiento y sabiduría. En este punto, en la sabiduría, es donde nuestro fraile se muestra realmente dentro de la tradición franciscana. Creo que es en este contexto de la propia ciencia teológica y mística donde debemos circunscribir su lectura de las diversas tradiciones sobre el alma y a ello nos referiremos después.

Algunos trabajos han intentado situar con acierto el pensamiento de fray Juan de los Ángeles en la estela de Francisco de Asís, bien por su lectura implícita de teólogos como Buenaventura o Escoto²⁸, bien por señalar temáticamente la presencia de Francisco en su itinerario espiritual²⁹. Esto no siempre resulta fácil si pretendemos situar esquemas fijos en una línea de lectura medieval. Creo que es precisamente en el enfoque de la tradición de lo que podríamos llamar “Escuela franciscana” donde se puede observar el espíritu franciscano de nuestro autor, dentro de su contexto humanista. Este contexto es un lugar privilegiado para entender mejor la forma de dialogar que tiene con autores de su propia orden (Francisco de Asís, Buenaventura o Duns Escoto) y de otras fuentes (como Tomás de Aquino y la línea aristotélica), estableciendo indirectamente una alternativa (que no una lectura contraria) a los comentarios nacidos en la Universidad de Coimbra.

²⁷ VIVES, J. L. *De anima et vita (Tratado del alma)*, en *Obras completas*, Aguilar, Madrid, 1948, II, p. 1147.

²⁸ RIVERA DE VENTOSA, E. “Influjos de San Buenaventura en fray Juan de los Ángeles. Esbozo programático”. *Revista Española de Teología*, 36, 1975, pp. 65-85; ID., “Platonismo y cristianismo en la concepción del amor de Fray Juan de los Ángeles”. *Revista Española de Teología*, 43, 1983, pp. 137-158.

²⁹ MUÑOZ, V. “Presencia de San Francisco de Asís en Fray Juan de los Ángeles”. *Naturaleza y Gracia*, 29, 1982, pp. 593-622.

Fray Juan de los Ángeles se sitúa visiblemente en el *Prólogo del autor al lector* de su obra *Los triunfos del amor de Dios* en lo que en otros trabajos he llamado “tradición franciscana”. En un tono lírico nuestro autor describe:

“En los Cantares promete el Esposo al alma su Esposa un ornato de las orejas, como si dijésemos zarcillos ó arracadas hechas de oro, con unos esmaltes de plata (Cant., 1). Cosa nunca vista, plata sobre oro, y si no fuera Dios el artífice pareciera disparate, pero tiene gran sacramento. El oro significa la caridad, y la plata la ciencia; y porque la ciencia á secas no es buen fundamento para el edificio espiritual, pónesele Dios de caridad á ella. Si no se fundan las letras sobre el amor de Dios, espada son en manos de loco y furioso, como lo hemos experimentado, no sin pérdida de infinitas almas, en Lutero, Zuinglio, Bucero y otros herejes, los cuales hicieron caudal de las ciencias y no de la caridad. Subió sobre los querubines y voló, dice el Profeta: *Ascendit super Cherubim, et volavit* (Psal. 17). ¿Adonde voló? A los Serafines. No descansó en la ciencia, sino en el amor, que el Querubín ciencia significa, y el Serafín amor y caridad. Esta se aventaja á las demás ciencias y virtudes como el oro á los demás metales, que en hermosura, estimación y valor es sin duda que los excede. Y la caridad ¿no excede en la excelencia y perfección á las demás virtudes? Es tanta verdad esto, que sin ella, ó no son virtudes, ó valen muy poco, según que lo afirma San Pablo en aquella primera carta á los Corintios (1 Cor., 13), donde confiesa llanamente que no tiene de qué gloriarse, ni de sabio, ni de limosnero, ni de profeta, ni de mártir, si le falta la caridad. San Agustín dice que la caridad es por sí sola todas las virtudes”³⁰.

Juan de los Ángeles expone lo que significa la Escuela franciscana como *forma mentis* –reflejo de la *forma vitae*– y que se expresa en una serie de notas típicamente utilizadas por los pensadores de la Orden de Hermanos Menores: “la búsqueda de la concreción en la reforma de la vida; la predilección por lo práctico frente a lo teórico; de la vida existencial, frente a las especulaciones; de la reforma vital (la sabiduría), sobre la especulación (ciencia)”³¹. Sin duda, la apuesta franciscana afecta la lectura del pensamiento aristotélico. No supone una negación de la filosofía del Estagirita, sino una separación excluyente entre el alcance del conocimiento de la fe por su inteligibilidad natural o por la

³⁰ FRAY JUAN DE LOS ÁNGELES, *Los triunfos del amor de Dios* (=TA), prólogo, pp. 8-9.

³¹ LÁZARO, M., “La tradición franciscana, lugar de construcción de las bases filosóficas en la península ibérica”. *Carthaginensia*, 50, 2010, pp. 254-255.

sobrenatural, lo que lleva a admitir la preeminencia (que no exclusividad) de la tradición teológica agustiniana (¿acaso es por casualidad la cita del Cantar de los cantares?); la adhesión a Dios desde el alma entera mediante las facultades de la voluntad y el entendimiento; la acentuación del bien, el sujeto y la libertad frente a la verdad, el objeto y la necesidad; y desde ahí la lectura libre en la incorporación de Aristóteles³².

Fray Juan de los Ángeles, por lo tanto, no va a negar la teoría aristotélica, cuando haga falta para sus intereses hará uso de ella, pero lo hará a la manera y forma franciscana: desde la libertad.

2. La psicología mística vs. la psicología académica

Es imposible en una reflexión relativamente breve analizar todo el contenido psicológico, teológico y místico de toda la rica obra del maestro místico franciscano. Vamos a ceñirnos a una parte del contenido de su obra *Diálogos de la conquista del Reino de Dios*. Apenas unas líneas de la conversación del maestro con el discípulo en el diálogo primero, en las que podemos advertir algunas variaciones sobre el tema del alma de lo que podríamos llamar “mística humanístico-franciscana” que puede darnos una clave de interpretación de las intenciones subyacentes a otras presentaciones anímicas académicas.

Recordemos que la obra en cuestión se publicó en 1595 bajo el título en extenso de *Diálogos de la conquista del espiritual y secreto Reino de Dios, que según el Santo Evangelio está dentro de nosotros mismos*. Según reza el subtítulo *En ellos se trata de la vida interior y divina que vive el alma unida a su creador por gracia y amor transformante*³³. Esta obra fue redactada en gran parte en Sevilla y concluida en Portugal, donde vivió en el año 1592. La obra, como reza el título, es un diálogo entre un maestro y su discípulo, donde, a través de un ordenado plan, estructurado de forma lógica y desarrollado en diez diálogos, se pretende obtener la conquista “de un alma para el cielo”³⁴. Sin entrar a detallar el recorrido de la obra, cabe señalar y retener para nuestro propósito que el libro sigue en parte las clásicas vías de unión a Dios de la tradición medieval (purgativa, intelectual y unitiva), especialmente visibles en el recorrido de purificación,

³² Seguimos a MARTÍNEZ, F. “Textos y contextos de la teología franciscana”, en J. A., Merino, F. Martínez (eds.). *Manual de Teología franciscana*. BAC, Madrid, 2003, p. 20.

³³ Viuda de Pedro Madrigal, Madrid, 1595. Aunque nosotros seguimos la edición de la NBAE, existen otras ediciones recientes de la obra: Rialp, Madrid, 1958 y la ed. de Teodoro H. Martín publicada en la BAC, Madrid, 1998.

³⁴ FRAY JUAN DE LOS ÁNGELES, *Conquista del Reino de Dios (=CR)*, p. 35.

de *exitus* y *reditus* unido a una metafísica del amor desarrollada por Ricardo de San Víctor y traídas a la espiritualidad teológica y la mística franciscana por san Buenaventura en el *Itinerarium mentis in Deum*, como una de las fuentes filosófico-teológicas, especialmente desde el diálogo II hasta los tres últimos (VIII-X), donde se habla del ejercicio de *introversión*. Siendo de gran interés el recorrido propuesto en todos los diálogos, destaca el diálogo I por ser un preámbulo en el que el autor trata de describir la tesis principal que subraya el papel protagonista del alma en el camino de conquista humana y cristiana. En el interior del alma se encuentra el modo de conocer el Reino de Dios, y como bien intitula el diálogo primero, este trata: “De la vida interior y centro del alma o Reino de Dios. De la armonía del hombre y de la verdadera inteligencia del mandamiento del amor”.

Con acierto se ha caracterizado que en el pensamiento de fray Juan de los Ángeles el amor es el “núcleo central de su doctrina mística”³⁵. Pero sin negar esta realidad, hay que decir que esta *filosofía del amor* precisa de una psicología que le proporcione el soporte antropológico necesario. El primer diálogo, en una tonalidad “distendida” así lo atestigua. La “inteligencia del amor” se realiza en un hombre armónico regido por un alma capaz de amar (en su dinamismo de dar y recibir). Si el amor es el “centro unificador de la vida psíquica”³⁶, esta vida psíquica tiene unos principios que le son propios y necesarios para tal efecto.

En primer lugar resalta la naturaleza pedagógica del diálogo, realizado para el entendimiento de todos. Como el mismo autor señala, en una obra anterior, escrita en el convento de Zamora el año 1589-1590, titulada *Triunfo de Amor*, ya había tratado el tema en forma de prosa, pero era consciente de que el lenguaje resultaba arduo y cansino por lo que pretende que quien se enfrente al texto “se recree leyendo las dudas que propone el discípulo y las resoluciones y determinaciones del maestro: que al fin –continúa afirmando el autor– la variedad alivia y entretiene en todo género de cosas, y la cuestión comenzada despierta el apetito de verla determinada y resuelta”³⁷. Contrasta el tono del escrito con lo que supone un curso académico que orienta el estudio del alma a partir de Aristóteles en la convicción que por la materia tratada (la orientación de la vida y costumbres) como por su fuerza demostrativa, la convierten en la “preeminente entre otras partes de la Filosofía”³⁸ tal como inicia su discurso el comentario al *De anima* de los *Conimbricenses*.

³⁵ ALONSO, S.-M^a. *Amor y unión con Dios. Según Fray Juan de los Ángeles*. Publicaciones claretianas, Madrid, 1985, p. 9.

³⁶ *Ibid.*

³⁷ *CR*, prólogo, p. 35.

³⁸ “Quantum scientia de anima, ob sertitudinem demonstrandi, et rerum, in quibus versatur, nobilitatem, inter alias Philosophiae partes emineat: quam sit tum ad vitam probe instituendam

Lo curioso, en principio, es que aunque los textos son muy diferentes, sin embargo existen entre ellos puntos comunes. En primer lugar, las dos propuestas buscan llegar a la inteligencia de la vida psíquica. En segundo lugar, ambos libros se orientan en una relación entre alguien que enseña y alguien que aprende. En tercer lugar, el alma aparece como núcleo fundamental del estudio por su importancia. Pero no nos podemos engañar, la finalidad que se pretende modifica profundamente la propuesta pedagógica y condiciona la apuesta antropológica a diversos niveles.

2.1. Estructura metodológica

Una lectura superficial de los textos escolásticos del *Curso conimbricense* y de la *Conquista* nos muestra el desigual tratamiento que se realiza en la propia estructura de la obra. Lógicamente las intenciones son diferentes y el estilo ha de ser variado. En ambos se presupone un diálogo entre partes que comparten un conocimiento. El primero se trata de un tratado realizado por un *magister* para sus alumnos universitarios. El segundo –la *Conquista*– es el reflejo de un diálogo casi íntimo entre el *maestro* y su discípulo.

Efectivamente el *Curso conimbricense* se trata de ocho comentarios a las obras naturales, lógicas y éticas de Aristóteles escritos entre 1592 (fecha en el que se edita en Coimbra el *Commentarii Collegii Conimbricensis, Societas Iesu, in octo libros Physicorum Aristotelis Stagiritae*) y 1606 (*Commentarii Collegii Conimbricensis, Societas Iesu, in universam Dialecticam*). El comentario al *De anima* (*Commentarii Collegii Conimbricensis Societatis Iesu in tres libros De anima*) se edita en 1598. El propósito epistemológico es claro desde el inicio de la redacción y edición del *Curso* y se hace patente en las introducción de las obras que abren y cierran la serie. Tanto el *Comentario a la física* como el *Comentario a la dialéctica*, Manuel de Góis y Sebastião do Couto, respectivamente se hacen cargo de la disparidad semántica de los términos que se refieren a la tarea filosófica. Amândino A. Coxito nos recuerda que ante tal

et moderandam; tum ad omnem veritatem cognitione utilis; ex iis, quae Aristotelesmox docebit, conspicuum fiet / A partir de Aristóteles nos ensinará a seguir, tornar-se-á evidente como a ciência da alma sobressai de entre as outras partes da Filosofia, quer pelo seu rigor demonstrativo, quer pela matéria sobre que versa, quer pela sua nobreza, e como ela é útil, tanto para regular e gerir honestamente a vida como para um completo conhecimento da verdade”. *Commentarii Collegii Conimbricensis Societatis Iesu in tres libros De anima, Aristotelis Stagiritae*, Typis & expensis Antonij á Mariz, Conimbricae 1598, proem., p. 1. Trad. portuguesa: *Comentários do Colégio Conimbricense da Companhia de Jesus sobre os três livros do Tratado Da Alma de Aristóteles Estagirita*. Trad. de M. C. CAMPS, intr., ap. y biblio. por M. S. de Carvalho. Ed. Silabo, Lisboa, 2010, p. 179. Para esta obra citamos la ed. original y la trad. portuguesa (= *Da anima*).

disquisición, los maestros de Coimbra tienden a definir la filosofía como “amor a la sabiduría”, pero tratándose de un amor que no se apoya en la voluntad, sino que es producto de la inteligencia “cuja função não é amar mas a pesquisa do saber (CPh, Pról, p. 1; CD, Pról., 4, 4, p.31)”³⁹.

En el curso jesuítico la demostración como propuesta epistemológica fundamenta la firmeza de todo el tratado, derivando la solidez argumental o el argumento de autoridad magisterial en la referencia demostrativa de la filosofía de Aristóteles. Por su parte, en la obra de Fray Juan de los Ángeles el *maestro* adquiere protagonismo mediador y orientador en la búsqueda autónoma del discípulo. El maestro franciscano se inscribe dentro del diálogo interior que tiene un especial colorido en lo que se conoce como socratismo cristiano⁴⁰ y que tendrá un reflejo muy importante en la antropología –y la psicología– de los maestros franciscanos, especialmente, en Buenaventura, quien a su vez influirá decisivamente en la mística del siglo XVI⁴¹. Ciertamente ambas formas de exposición delatan, a su vez, las fuentes filosóficas de las que se sienten herederas, siempre desde la elaboración realizada en la Edad Media, pero en una proyección que ya desborda los límites del sujeto del pensamiento medieval. El tratado refleja en última instancia el aparataje dialéctico y el tratamiento aristotélico de análisis metodológico de la realidad y que se hace tratado teológico desde el renacimiento medieval del siglo XII. El diálogo apunta a la filosofía nacida del hontanar platónico hecho diálogo en Agustín de Hipona y profundidad psicológico-mística en la elaboración a partir de la experiencia monástica del siglo XI y monástico-teológica del siglo XII. Siglos más tarde, el eco de estas fuentes aún se deja sentir e incluso se intensifica, lógicamente con una pléyade de intermediarios tanto por el lado de la especulación escolástica universitaria, como por el de la especulación mística.

Este doble acceso al conocimiento, en este caso del alma, se deja ver en el interlocutor del maestro. La labor del alumno del *De anima* es ardua, su adversario se presenta en los argumentos que en el contexto intelectual aparecen contra las tesis principales que se defenderán a lo largo de los diferentes libros y capítulos que desgranar las temáticas relativas a la vida anímica. En la obra

³⁹ COXITO, A. A. “O Curso Conimbricense”, en P. Calafate (dir.). *História do Pensamento Filosófico Português. Vol. II. Renascimento e Contra-Reforma*. Caminho, Lisboa, 2001, pp. 504-505.

⁴⁰ GILSON, É. *L'esprit de la philosophie médiévale*. J. Vrin, Paris, 1989. Sobre el socratismo cristiano se habla en el Cap. IX: “La connaissance de soi-même et le socratisme chrétien”, pp. 214-233.

⁴¹ Cf. LÁZARO, M. “«(Alma) Ámate a ti misma», más allá del impulso socrático. Apuntes sobre el voluntarismo bonaaventuriano”. *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*. 24, 2007, pp. 95-117.

del franciscano las dudas nacen en el interior propio del individuo, en el desvelamiento interior –de nuevo se deja sentir el camino epistemológico del maestro interior del socratismo cristiano–. Como el propio Alberto Magno reflejará en la *Summa theologiae* (II, tr. 12, q. 69, art. 2), a la hora de definir el alma en sí misma es necesario acudir a Platón; pero si queremos definirla como forma del cuerpo tendremos que acudir a Aristóteles. Las metodologías tienen, por lo tanto que divergir.

¿Nos preguntamos, qué es más arduo para el lector, sea alumno o discípulo, alcanzar los fines de la lectura del comentario al *De anima* o llegar al objetivo de la *Conquista*?

El *De anima* se presenta en pesada prosa y cargado de argumentos de difícil disquisición; el tratado franciscano abandona esa forma porque se haría imposible para la transformación personal-anímica del lector. Estudiar es muy duro y difícil. Transformar la vida lo es aún más. El primero “trata” del alma; el segundo habla de la “conquista” del alma. El propio fray Juan de los Ángeles lo sabía, él que tenía gran conocimiento de las ciencias humanas y teológicas y llevaba una vida dedicada a la práctica de la oración, podía explicar el *methodos* (el camino, la vía, el itinerario) de una vida transformada; sin embargo no fue capaz de alcanzar la experiencia de la vida de santa Teresa de Jesús o su admirado san Juan de la Cruz. No podemos pasar por alto que el *De anima* apunta a la ciencia del conocimiento del alma para asegurar la verdad de su entendimiento, de la *ciencia –ciencia del alma–*; mientras que la *Conquista* dirige su esfuerzo en aras de alcanzar la *sabiduría*. El maestro franciscano admite en su antropología escolástica franciscana que el propio modo escolástico puede nacer de la facultad del afecto y que de él se puede tener conocimiento de la bondad divina –siendo la verdad de Dios objeto del entendimiento–, pero este conocimiento que se eleva de las cosas interiores y que es el llamado “socratismo cristiano”, aún así será insuficiente frente a la manera mística y común de elevación del alma hacia la *verdadera sabiduría*⁴² que nace de la gracia: “Nunca te convertirás a Dios –dice el maestro al discípulo– desta manera que Él no te salga al camino y te dé nueva gracia y nuevos dones celestiales. Esta manera de ejercicio se dice estudio de la sabiduría, para que no son necesarias sofisterías ni argumentos de lógica, ni de filosofía, sino extensión de afectos y deseos en Dios”⁴³.

⁴² Cf. ANDRÉS, M. *Historia de la mística de la Edad de Oro en España y América*. BAC, Madrid, 1994, p. 353.

⁴³ FRAY JUAN DE LOS ÁNGELES. *Manual de vida perfecta (=M)*, Diálogo VI, p. 237.

A pesar de estas diferencias, el horizonte último es en ambos casos la realidad última de Dios: en el *De anima* comenzando en la referencia a la filosofía primera a partir del proceso abstractivo de conocimiento del alma⁴⁴; en el maestro franciscano a partir de la experiencia de Dios.

2.2. Estructura antropológica

El texto de los *Conimbricenses* apunta a una versión propia y esperada del intelectualismo tomista, donde los movimientos anímicos responden al reflejo de una vida intelectual que tiene primacía en el cielo. La operación de la inteligencia es el concepto clave de la contemplación mística, siendo acompañada por el afecto. Esto supone, como señalan algunos autores, que “el principio inmediato de la contemplación no es la esencia misma del alma”⁴⁵. La óptica intelectualista supone una teoría del conocimiento aristotélica donde la estructura anímica responde a las potencias del alma en su versión tradicional. En efecto, es la explicación doctrinal la que exige evitar los excesos naturalistas o sustancialistas de la estructura anímica, bajo la óptica eclesiástica, de ciertos tipos de humanismo (filológico o platónico). Como hemos señalado en el punto anterior, la metodología propia de la especulación de los maestros jesuitas a partir de la técnica del comentario aristotélico les lleva a una caracterización de la filosofía donde el entendimiento tiene un claro protagonismo en el cumplimiento del objetivo del quehacer filosófico-teológico, que no es otro que el de la búsqueda del saber, en este sentido en la realización de una reflexión en torno a la ciencia y la naturaleza. En este sentido el acercamiento sobre la ciencia anímica no abandona, cuando no la domina, una mirada “material”, tal como Tomás de Aquino afirmara respecto a la naturaleza de las pasiones⁴⁶. Efectivamente, acompañando ese interés didáctico y también sistemático de la

⁴⁴ “Ad primam vero philosophiam mirifice confert, quatenus ab intellectu nostro ab substantias intelligibiles, et a materia absoluta per analogiam quandam, similitudinemque prouemur, et humana mensse supra se conuertens, a se ipsa ad dininam naturam, a qua profecta est, reuocatur, et quicquid ipsa perfectionis habet, in Deo omnium perfectione fonte inuenit, meliori tamem nota, omnique impperfectione sublata / Na verdade, a ciência da alma comunica admiravelmente com a filosofia primeira, pois por uma certa analogia e semelhança atingimos pelo nosso intelecto as substâncias inteligíveis e livres da matéria, e a mente humana, transformando-se para além de si mesma, é chamada para a natureza divina donde proveio. O que quer que na mente exista de perfeição encontra-se em Deus, fonte de todas as perfeições e nela ainda mais bem conhecida uma vez afastada toda a imperfeição”. *De anima*, proem., p. 2 / p. 179.

⁴⁵ ROYO, A. *Teología de la perfección cristiana*. BAC, Madrid, 1954, p. 691.

⁴⁶ “La especie de la pasión, como la especie del acto, puede considerarse de dos maneras. Una, en cuanto está en el género de naturaleza, y así el bien o el mal moral no pertenece a la especie del acto o pasión”. *S. Thom.* I-II, q. 24, art. 4.

filosofía, los maestros jesuitas de Coimbra –y también de Évora– acompañan sus comentarios a la obra de Aristóteles desde un contexto humanista en el que se hace muy presente el estudio biológico y fisiológico del paradigma médico⁴⁷. De esta forma es frecuente que aparezcan acompañando a los comentarios aristotélicos sobre las funciones del alma, tanto lecturas paralelas a partir de los *Parva naturalia*, como explicaciones médicas donde el papel del cerebro se impone al del corazón. Es en la conjunción de estas lecturas que los maestros universitarios pueden realizar una lectura completa del cuerpo animado, siguiendo las tesis del aristotelismo paduano⁴⁸. No obstante los maestros conimbricenses no abandonan el paradigma de estudio aristotélico-tomista del alma, definida por Aristóteles como: “sustancia en el sentido de forma de un cuerpo natural que posee la vida en potencia... el alma es pues entelequia de un cuerpo de este tipo”⁴⁹. Esto supone –y lo tienen en cuenta los jesuitas de Coimbra– que el alma se define de forma completa como entelequia, pero intentando mantener la diferencia sin caer en la separación excluyente ni olvidar la unión radical del cuerpo y del alma⁵⁰.

El paradigma médico filosófico que sustenta la ciencia teológica era necesario para poder realizar una ciencia teológica especulativa, propia de las aulas. Pero este no era el único orden antropológico, ni el único esquema presente en la explicación teológica. La presencia y autoridad de Aristóteles en esta época es siempre indudable, más aún en los procesos de la filosofía natural. Precisamente uno de los signos de la modernidad será cuestionar el alcance de tal filosofía. En este sentido el propio *Curso* ya encarnaba una renovación de la escolástica que se acentuará a continuación proyectando la escolástica hacia la filosofía de los *moderni*, encarnando una respuesta ante una nueva ordenación del mundo⁵¹.

Hay que señalar que fray Juan de los Ángeles es un convencido aristotélico a la hora de explicar los procesos naturales anímicos, en el sentido de las rela-

⁴⁷ LÁZARO, M. “Presencia humanista en el *Cursus Conimbricensis: Disputatio de risu* (De anima III, q. XIII a. VI)”. *Revista Filosófica de Coimbra*, 20, 2011, 413-438.

⁴⁸ *De anima*, proem. 4. Cf. CARVALHO, M. S. *Psicologia e Ética no Curso Jesuíta Conimbricense*. Edições Colibri, Lisboa, 2010.

⁴⁹ ARISTÓTELES. *De anima*, II, 1, 412a 19-22. Ed. ARISTOTE. *De l’Ame*. Ed. A. Jannone, trad. not. E. Barbotin, Les belles lettres, Paris, 1966.

⁵⁰ Cf. CARVALHO, M. S. “‘Amantes ementes’. O papel da memória na antropologia das paixões, segundo o curso jesuíta conimbricense”. *Cauriensa*, 7, 2012, p. 128. También en M. Lázaro, J. L. Fuertes, A. Poncela (Eds.), *La filosofía de las pasiones y la Escuela de Salamanca*. Instituto Teológico “San Pedro de Alcántara” de Cáceres (UPSA), Cáceres, 2013, p. 126.

⁵¹ Cf. FUERTES, J. L. *El discurso de los saberes en la Europa del Renacimiento y del Barroco*. Ediciones Universidad de Salamanca, Salamanca, 2012, pp. 207-212.

ciones entre cuerpo y alma. Podríamos decir que la concepción dualista platónica es resuelta en términos de elucidación natural, bajo la crítica aristotélica de la hermenéutica tomista. Sin embargo, como esta solución no la hace extensiva a toda la explicación anímica, especialmente en lo que se refiere al alcance de la mirada intelectualista subyacente a la explicación académico-tomista por resultarle insuficiente, el místico franciscano precisa acudir a otras fuentes que expliquen la superabundancia de la gracia que nace del amor (del afecto) y sobrepasa el entendimiento y profundiza la voluntad.

Desde la libertad de la interpretación de Aristóteles, en beneficio de la voluntad y la apuesta de la teología práctica propias del franciscanismo, fray Juan de los Ángeles, aquí ayudado de Escoto –a quien lógicamente conocía y reconocía como maestro en asuntos teológicos (pero de quien no es discípulo)– señala que estando el alma dotada de sus potencias (entendimiento, memoria y voluntad), no existe distinción real entre ellas:

“se ha de considerar que como nuestra ánima sea simple en su sustancia, y sus potencias y virtudes en ella estén unidas y sean muchas, por un modo indivisible, á donde quiera que se divierte, totalmente se divierte”⁵².

Ante el discípulo que advierte de la importancia de una caracterización de las potencias frente a la esencia del alma humana⁵³, el maestro responde con Escoto: “que [el alma] es una en cuanto a su esencia y sustancia; y siguiendo la doctrina de Escoto y de otros parisienses, no hay distinción real entre ella y sus potencias”⁵⁴; a diferencia de la respuesta de Tomás de Aquino: quien afirma en la *Suma teológica* (*S. Thom.*, 1 part., q. 77, art. 1) “que hay distinción real entre el ánima y sus potencias, las cuales consideradas con diversos respetos, una vez las llama accidentes, otra casi propiedades naturales de la misma ánima”⁵⁵. Para fray Juan de los Ángeles la posición de Escoto es la más acertada y en este sentido la que mejor comprende la tradición. Así, cuando el discípulo le invita a abandonar disquisiciones entre escuelas:

“Dejemos, si te parece, esas diferencias para las escuelas y digamos con Isidoro (*Isid.*, lib. II *Etim*, c. 1) que las potencias de tal manera están con-

⁵² Cfr. FRAY JUAN DE LOS ÁNGELES. *Lucha espiritual y amorosa entre Dios y el alma* (=LE), parte II, XVI, p. 360.

⁵³ “... siendo el ánima racional no más que una, tenga tantas facultades y haga tan diferentes oficios como si fueran muchas ánimas”. *CR*, Diálogo I, 5, p. 47.

⁵⁴ *Ibid.*

⁵⁵ *Ibid.*

juntas al ánimo, que son una misma cosa con ella, y que por la diversidad de los oficios en que se ocupa tiene diversos nombres”⁵⁶.

El maestro responde:

“Ese es el parecer de Escoto, y siguiéndole por ahora, digamos que el ánimo es una, como tienen todos, pero que hay en ella diversas facultades ó virtudes, las cuales le dio el Señor como instrumentos para obrar, sino que con el poco uso están en nosotros confusas y no con aquella disposición que para ejercicios tan altos como éstos se requieren; y así es necesario purgarse primero, acicalarse y limpiarse”⁵⁷.

Efectivamente entendimiento y voluntad concurren en el hombre, pero evitar el intelectualismo que lleva a una óptica mística de la contemplación intelectual, es una necesidad que no responde a caprichos escolares, sino que se asienta en la propia tradición de la Iglesia. En este sentido, la obra de fray Juan de los Ángeles es decididamente voluntarista. Pero no es que niegue el valor del entendimiento, útil para realizar las obligaciones propias de la conquista del alma y de la vía purgativa. El entendimiento es una extraordinaria herramienta para andar firmes en la fe. El entendimiento es la facultad que ha de ser cuidada en la primera y básica formación, la propia de un curso académico, o en términos de oración para entender la necesidad del cuidado del hombre en sus vertientes anímico-corporales de modo que le ayuden a superar la vía purgativa, adentrarse en la intelectual y prepararse para la unión con Dios mediante la vía unitiva:

“Este don tiene tres grados. El primero obra en el hombre simplicidad y unidad de espíritu y claridad de entendimiento, de manera que el mismo espíritu en sí mismo es simplificado, clarificado y lleno de gracia y de los dones de Dios, y es hecho muy semejante á Dios por la gracia y caridad deífica, y establecido en unidad con el Espíritu de Dios. El segundo grado enseña á ordenar la vida contemplativa sin algún error, conversar en espíritu, tener profunda inteligencia de las cosas celestiales y divinas y tomar íntimo y profundo entendimiento de todas las criaturas y obras de Dios; y por eso, levantarse en Dios, dándole gracia, amándole y alabándole en todas las cosas. El tercero grado enseña y da perfecta noticia

⁵⁶ Ibid.

⁵⁷ Ibid.

en la contemplación; con la cual especula á Dios en las semejanzas espirituales que á su entendimiento elevado se ofrecen, para que en ellas no yerre ni sea engañado. Este mismo don nos da noticia de la similitud de Dios, que en nosotros tenemos por la gracia y caridad y virtudes, y de la unidad que poseemos en Dios, por el amor fructivo, adonde el ánima se dice antes ser llevada que obrar alguna cosa”⁵⁸.

El entendimiento nos ofrece firmeza y la voluntad la última similitud:

“Conserva tu entendimiento libre de dudas perplejas, fundado en la Fe Católica, como ya te dije, y muy sujeto y rendido de todo en todo á la santa Iglesia. Ofrece tu voluntad a Dios por perfecta abnegación, desembarazada y libre del amor, afición o inclinación a alguna de todas las criaturas del mundo”⁵⁹.

Aparece en el trasfondo el optimismo antropológico franciscano. Efectivamente, el alma humana no solo es capaz de entender la verdad, sino que es “capaz de Dios”. La enseñanza escolar nos muestra la certeza de la obra de Dios, la capacidad del alma de entender la verdad de la realidad que nos rodea, pero la verdadera enseñanza se encuentra en el interior donde opera la voluntad, y donde la afición no es un mero acompañante.

“Sea, pues, la conclusión más importante en esta materia que, siendo verdad católica que Dios está en toda parte, cada vez que le considerares aquí ó allí, en tal ó en tal lugar, en el cielo ó en los abismos, te estrechas y en alguna manera te haces menos capaz de recibir sus divinas influencias”⁶⁰.

La voluntad, purgada y dominada a través de la luz del entendimiento, se presenta superior a este en “dignidad y riqueza ontológica”⁶¹. La determinación de la voluntad es, precisamente, la facultad fundamental, pues si no está mortificada, impide la luz divina⁶².

El alma unificada en sus potencias —entendimiento y voluntad— es capaz de Dios porque se encuentra abierta al infinito. No a un infinito meramente metafísico, sino a una similitud que nace de ser “imagen de Dios”. Dios se hace así

⁵⁸ *M*, Diálogo IV, 6, p. 218.

⁵⁹ *CR*, Diálogo I, 5, p. 47.

⁶⁰ *M*, Diálogo I, 9, p. 173.

⁶¹ MUÑIZ, V. “Presencia”, cit., p. 611.

⁶² *M*, Diálogo IV, 7, p. 219.

presente de forma immanente al alma. Pero para ello la estructura anímica ha de ser diferente a la propuesta en los tratados escolares. La psicología aristotélico-tomista focaliza su actividad en un hombre dominado por el alma intelectual como propiamente la forma del hombre (*Negari non posse animam intellectivam esse vere, ac proprie formam hominis*⁶³), fray Juan de los Ángeles, sin duda influido por una antropología metafísica neoplatónica, distingue en el hombre amén del alma animal y racional, una tercera condición que es la deiforme. Es lo que se conoce como la *teoría de los tres hombres*.

En nuestro diálogo primero todo lo que venimos diciendo se caracteriza en la adopción de la teoría aristotélica y su superación por el voluntarismo desde el esquema antropológico mismo de un itinerario místico-bonaventuriano, expresándolo con las siguientes palabras:

“El *hombre animal* obra y conoce por los cinco sentidos exteriores: vista, oído, olfato, gusto y tacto, y todo lo que por estos sentidos percibe envía al cerebro y por ciertas imágenes y fantasías mira allí las cosas y las compone y retiene en la memoria. A esta sensitiva potencia corresponde otra natural apetitiva, con que apetece estas cosas exteriores... Este apetito se llama animal ó sensual, que es fuerza afectiva que se mueve solamente de la aprensión de los sentidos... El *segundo hombre*, que se dice *racional*, tiene una cierta potencia, que se llama inteligencia ó razón, cuyo oficio es pesar todas las cosas y mirar cuál es lo bueno y cuál lo malo, cuál lo verdadero y cuál lo falso. Esta saca conclusiones de las premisas, y de las cosas que siente las insensibles, y es potencia que en su operación no usa de órgano corporal, como la pasada; pero corresponde y hacer todo lo que la razón le dicta y enseña... El *tercero hombre se llama suprema y simple inteligencia ó mente*, y es fuerza cognitiva del ánima, que recibe inmediatamente cierta lumbre natural de Dios, por la cual se conoce la verdad de los primeros principios, conocidos los términos. A esta simple inteligencia corresponde un suave, agradable y puro amor del ánima que inmediatamente recibe inclinación al sumo bien, así representado por la simple inteligencia, y naturalmente se mueve á lo bueno”⁶⁴.

Sin duda, la estructura anímica aquí expresada encuentra su inspiración en la mística flamenca, especialmente la de Jan van Ruysbroeck (1293-1381)⁶⁵,

⁶³ “Não pode negar-se que a alma intelectual é verdadeira e propriamente forma do homem”. *De anima*, II, q. . 2, p. 73 / p. 236.

⁶⁴ CR, Diálogo I, 4, p. 44.

⁶⁵ Cf. WARNAR, G. *Ruysbroec: literature and mysticism in the fourteenth century*. Brill, Leiden, 2007.

como él mismo indica (“Rusbrochio llamó vida divina la deste tercer hombre”⁶⁶), pero no es menos cierto que la utilización de una expresión en la deiformidad del alma humana como *mente (mens)* no puede implicar una casualidad, especialmente cuando viene acompañada de un esquema espiritual como el de las vías, o conceptos tales como *capax Dei, éxtasis o exceso mental, apex mentis...* De hecho, el autor, reconociendo la sintonía con el místico belga que había sido traducido por esa época al latín de la mano de Laurentius Surius (1522-1578), reconoce la deuda franciscana en su propia tradición teológica. Así junto a el franciscano de Flandes Enrique Herp, está muy presentes Bernardino de Laredo y Francisco de Osuna. Se hace muy presente la mística del recogimiento vivida de forma especial por la escuela franciscana. La gradación epistemológica del alma de Juan de los Ángeles sigue de cerca también el “conocimiento cuadrado” del franciscano cordobés Bernabé de Palma sobre los escalones de la perfección anímica: “puramente corpóreo, corpóreo y espiritual, puramente espiritual y sobrenatural”⁶⁷.

Hemos presentado brevemente dos posiciones, dos modos de ver desde dos tradiciones filosóficas, una antropología anímica de diferente perspectiva y diverso resultado. Se trata de dos variaciones sobre el alma en el siglo XVI que no supone tanto señalar una contradicción de la propuesta académica de los maestros jesuitas de Coimbra contra la propuesta mística de fray Juan de los Ángeles, como de poner en valor la riqueza especulativa (de resultados prácticos) nacida de la diferente adopción de una propuesta pedagógica en la riqueza de las propuestas teológicas y antropológicas que se pueden observar en el siglo XVI. Si el místico franciscano afirma –como si estuviera razonando en su diálogo *Conquista del reino de Dios*– que “como el alma está más donde ama que donde anima, síguese que es más de la cosa amada que suya”⁶⁸, entonces, lógicamente, en el amar a Dios de todo corazón se ha de empeñar especialmente la voluntad. Pero ello implica más señalar el peligro de que se puedan caer en falsas opiniones, más que subrayar el olvido del cultivo del entendimiento:

“Amar á Dios de todo corazón es amarle de toda tu voluntad y deseo...
Amar á Dios de toda tu alma es amarle con todo el hombre animal,

⁶⁶ CR, Diálogo I, 4, p. 44.

⁶⁷ ANDRÉS, M. *Historia*, cit., p. 352.

⁶⁸ CR, Diálogo I, 5, p. 47

teniendo á raya todos los cinco sentidos, y apartándolos de todo deleite y de toda otra obra que pueda ofender los divinos ojos. De manera que has de usar dellas, no para pecar ni para deleitarte, sino para honra y gloria de tu Señor Dios. Amar á Dios de toda la mente es perseverar con entendimiento sano en la verdadera fe, muy confiado de Dios y sin vacilar ni sustentar opiniones falsas ni pensar en ellas”⁶⁹.

La utilización del maestro franciscano de la teoría de los *tres hombres* se objetiva en una dinámica metafísica, normalmente expresada en la metáfora sponsal y el *topos* de la *fuentes*, de claro sabor medieval. Esto no es algo ajeno a su contexto histórico-doctrinal. No puede comprenderse la mística hispánica sin entender el encuentro que se realiza con la filosofía medieval, más aún, se trata de una lectura en la línea ininterrumpida del tiempo de la historia del pensamiento que desarrolla el mundo medieval desde la anticipación de lo moderno y que contribuyó de forma decisiva a la construcción de los fundamentos teóricos de la estructura sistémica espiritual que se expresa en la divisa: “La unión o ajuntamiento del ánima con su Dios haya de ser por atadura de amor”, o “por ajuntameinto de amor, que se llama vía unitiva”⁷⁰. El camino que se va recorriendo en este itinerario espiritual del Siglo de Oro tiene un paso obligado en el siglo XV, momento imprescindible en su construcción y medida de la elección y lectura de las fuentes de la escolástica medieval anterior que alimentan este periodo, a su vez no menos medieval. A las reformas radicales llevadas a cabo en tiempo de Felipe II (1556-1598) se llega por el ritmo más lento de Carlos V (1516-1556) como lugar acabado de lo iniciado en el reinado de Juan I (1379-1390) hasta los Reyes Católicos (1480-1516)⁷¹. Y en esta elección, amén de una disputa por las facultades del entendimiento dependientes del comentario e interpretación de las categorías antropológicas del *De anima* y las cuestiones a él afines, se configura una elección desde el *sapere gaude*, desde el goce del saber, que, sin constituir un hiato insalvable con la cuestión antropológica, tiene como resultado la elección de la prioridad de la delectación respecto del conocimiento.

No se trata, pues, de afirmar enseñanzas que vayan contra lo que se enseña en las Universidades y Escuelas conventuales, sino más bien de completar una

⁶⁹ CR, Diálogo I, 4, p. 44

⁷⁰ TA, III, 1, p. 435.

⁷¹ GARCÍA, J. “Reformas y Observancias: crisis y renovación de la vida religiosa española durante el Renacimiento”, en AA. VV., *Perfil histórico de santa Teresa*, EDE, Madrid 1981, pp. 42-43; desarrollado en ID., “Conventualismo y Observancia. La reforma de las órdenes religiosas en los siglos XV y XVI”, en R. García Villoslada (ed.), *Historia de la Iglesia en España* vol. III/I, BAC, Madrid 1976, pp. 211-349.

enseñanza que sea práctica para el fraile franciscano, pues, como señala José García de Oro:

“El convento se dice vulgarmente *casa de oración* u *oratorio*. El término alude al rezo coral, a la Misa conventual, a prácticas devocionales..., y sobre todo a la *oración mental* que es la preferida por los espirituales del Barroco que la vienen metodizando y motivando desde el Renacimiento”⁷².

Todo ello exige una pedagogía renovada del *socratismo* filosófico-teológico desarrollado en la Edad Media, a partir del diálogo con las influencias del Renacimiento y el Humanismo. Una nueva pedagogía que aparece implícita en el *Cursus Conimbricensis* y que permite explicar muchas de sus interpretaciones sobre el pensamiento del Estagirita.

Buscarse a sí mismo implica un fuerte ejercicio intelectual, volitivo y “mental” que aproveche las explicaciones académicas en la búsqueda de una antropología y psicología más profunda, que bucee en los meandros de una psicología subjetiva. Autores como fray Juan de los Ángeles permiten que el pensamiento místico se inscriba al menos de forma indirecta, en una tradición humanista que realiza una lectura del influjo paganizante italiano a partir de las aportaciones de Petrarca, introduciendo así elementos religiosos: “Este componente religioso –señala I. Trujillo– tiene origen en los siglos XIV y XV en el fervor del renacimiento del cristianismo afectivo interior, fomentado por el movimiento de la *devotio moderna* y por el espíritu de concordia que había inspirado el ideal conciliarista del siglo XV”⁷³. Los místicos como fray Juan de los Ángeles realizan en lo que podríamos caracterizar con lenguaje moderno como currículo oculto, lo que el currículo abierto de los planes de estudio de las Órdenes y Congregaciones religiosas no permitían decir sobre la estructura anímica del hombre y su renovación a partir de una visión humanista de la tradición platónica.

La psicología de fray Juan de los Ángeles es ejemplo vivo de la tradición poética de la que habla Jorge E. Gracia, pero en un dinamismo de comprensión de la razón que, en un espectro amplio y no sometido al corsé del fisicalismo, será capaz de encontrar en el interior de la propia alma tanto la fundamentación fenoménica de la realidad, como la intrínseca capacidad de la penetración nouménica material –no formal, ni *a priori*– del alma humana. Se evita así el

⁷² GARCÍA, J. *Los Franciscanos en España. Historia de un Itinerario Religioso*. Ed. el Eco Franciscano, Santiago de Compostela, 2006, p. 217.

⁷³ TRUJILLO, I. “Notas sobre el agustinismo”, cit., p. 186.

dolor tantálico de Kant que intentando atrapar a Dios desde la razón, no encontraba sino frustración pues siempre el objeto divino se le escapaba de las manos, pues cuando el universo que hay *dentro de mí* puede ensancharse, se expande, también, el horizonte *del cielo estrellado* que está *fuera de mí*.

Bibliografía

- ALONSO, S.-M^a. *Amor y unión con Dios. Según Fray Juan de los Ángeles*. Publicaciones claretianas, Madrid, 1985.
- ANDRÉS, M. *Los Recogimientos. Nueva visión de la Mística Española (1500-1700)*. Fundación Universitaria Española, Madrid, 1976.
- *Historia de la mística de la Edad de Oro en España y América*. BAC, Madrid, 1994.
- ARISTOTE. *De l'Ame*. Ed. A. Jannone, trad. not. E. Barbotin, Les belles lettres, Paris, 1966.
- CAÑAS, J. L. “Sobre historiografía filosófica y filosofía de la historia de la filosofía”. *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 16, 1999, pp. 249-257.
- CARVALHO, M. S. *Psicologia e Ética no Curso Jesuíta Conimbricense*. Edições Colibri, Lisboa, 2010.
- “‘Amantes ementes’. O papel da memória na antropologia das paixões, segundo o curso jesuíta conimbricense”. *Cauriensa*. 7, 2012, p. 121-139. También en M. Lázaro, J. L. Fuertes, Á. Poncela (Eds.), *La filosofía de las pasiones y la Escuela de Salamanca*. Instituto Teológico “San Pedro de Alcántara” de Cáceres (UPSA), Cáceres, 2013, pp. 119-137.
- CASTRO, M. DE, “Juan de los Ángeles”, en Q. Aldea (dir). *Diccionario de Historia Eclesiástica de España II*. CSIC, Madrid, 1972, pp. 1244-1245.
- Commentarii Collegii Conimbricensis Societatis Iesu in tres libros De anima, Aristotelis Stagiritae*, Typis & expensis Antonij á Mariz, Conimbricae 1598. Trad. portuguesa: *Comentários do Colégio Conimbricense da Companhia de Jesus sobre os três livros do Tratado Da Alma de Aristóteles Estagirita*. Trad. de M. C. CAMPS, intr., ap. y biblio. por M. S. de Carvalho. Ed. Sílabo, Lisboa, 2010.
- COXITO, A. A. “O Curso Conimbricense”, en P. Calafate (dir.). *História do Pensamento Filosófico Português. Vol. II. Renascimento e Contra-Reforma*. Caminho, Lisboa, 2001, pp. 501-543.
- FERNÁNDEZ NIETO, F. J. *et al.* (eds.). *Luis Vives y el humanismo europeo*. Universitat de Valencia, Valencia, 1998.
- FUERTES, J. L. *El discurso de los saberes en la Europa del Renacimiento y del Barroco*. Ediciones Universidad de Salamanca, Salamanca, 2012.
- GARCÍA “Conventualismo y Observancia. La reforma de las órdenes religiosas en los siglos XV y XVI”, en R. García Villoslada (ed.), *Historia de la Iglesia en España* vol. III/I, BAC, Madrid, 1976, pp. 211-349.
- “Reformas y Observancias: crisis y renovación de la vida religiosa española durante el Renacimiento”, en AA. VV., *Perfil histórico de santa Teresa*, EDE, Madrid, 1981.

- J. *Los Franciscanos en España. Historia de un Itinerario Religioso*. Ed. el Eco Franciscano, Santiago de Compostela, 2006.
- GILSON, É. *L'esprit de la philosophie médiévale*. J. Vrin, Paris, 1989.
- GOCCLENIUS, R. *YUCOLOGIA: hoc est, De hominis perfectione, animo et in primis ortu hujus, commentationes ac disputationes quorundam theologorum & philosophorum nostrae aetatis*, Pauli Egenolphi, Marpurgi, 1590.
- GONZÁLEZ Y GONZÁLEZ, E. *Joan Lluís Vives: De la escolástica al humanismo*. Generalitat Valenciana, Valencia, 1987.
- GRACIA, J. J. E. *La filosofía y su historia. Cuestiones de historiografía filosófica*. UNAM, México, 1998.
- FRAY JUAN DE LOS ÁNGELES. *Diálogos de la conquista del espiritual y secreto Reino de Dios, que según el Santo Evangelio está dentro de nosotros mismos*. Según reza el subtítulo *En ellos se trata de la vida interior y divina que vive el alma unida a su criador por gracia y amor transformante*. Viuda de Pedro Madrigal, Madrid, 1595 (Rialp, Madrid, 1958; ed. de Teodoro H. Martín BAC, Madrid, 1998).
- *Obras místicas del P. Fray Juan de los Ángeles. Parte primera*. Ed. por S. Sala. Nueva Biblioteca de Autores Españoles (NBAE), Tomo XX, Casa Editorial Bailly-Bailliére, Madrid, 1912.
- LÁZARO, M., “«(Alma) Ámate a ti misma», más allá del impulso socrático. Apuntes sobre el voluntarismo bonaventuriano”. *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*. 24, 2007, pp. 95-117.
- “La tradición franciscana, lugar de construcción de las bases filosóficas en la península ibérica”. *Carthaginensia*, 50, 2010, pp. 247-292.
- “Presencia humanista en el *Cursus Conimbricensis: Disputatio de risu (De anima III, q. XIII a. VI)*”. *Revista Filosófica de Coimbra*. 20, 2011, 413-438.
- LOYOLA, I. DE. *Carta al P. Miona, del 16 de noviembre de 1536*, en *Obras completas*. Editadas por I. Iparraguirre, C. De Dalmases. 5ª edición, BAC, Madrid, 1991.
- MARTÍNEZ, F. “Textos y contextos de la teología franciscana”, en J. A., Merino, F. Martínez (eds.). *Manual de Teología franciscana*. BAC, Madrid, 2003.
- MENGAL, P. “La constitution de la physiologie comme domaine du savoir aux XVIème et XVIIème siècles”. *Revue d'histoire des Sciences Humaines*, 1/2, 2000, pp. 5-27.
- MUÑIZ, V. “Presencia de San Francisco de Asís en Fray Juan de los Ángeles”. *Naturaleza y Gracia*, 29, 1982, pp. 593-622.
- NIEREMBERG, J. E. *Vida del patriarca San Ignacio de Loyola fundador de la Compañía de IESUS. Resumida y añadida de la Bula y Relaciones de su canonización y de otros graues autores*. Hospital Real y General de Nuestra Señora de Gracia, Zaragoza, 1631.
- PESET, J. L. “La Universidad clásica de Alcalá de Henares. Estudio y estadio de la cuestión”, en L. E., Rodríguez-San Pedro, J. L. Polo (eds.). *Universidades clásicas de la Europa mediterránea: Bolonia, Coimbra y Alcalá (Miscelánea Alfonso IX, 2005)*. Universidad de Salamanca, Salamanca, 2006.
- RIVERA DE VENTOSA, E., “Influjos de San Buenaventura en fray Juan de los Ángeles. Esbozo programático”. *Revista Española de Teología*, 36, 1975, pp. 65-85.
- “El joven Vives, comentador de la «Ciudad de Dios» de San Agustín”. *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, 4, 1977, pp. 145-168.

- “Platonismo y cristianismo en la concepción del amor de Fray Juan de los Ángeles”. *Revista Española de Teología*, 43, 1983, pp. 137-158.
- “El agustinismo de J. L. Vives”. *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, 13, 1986, pp. 99-111.
- ROYO, A. *Teología de la perfección cristiana*. BAC, Madrid, 1954.
- SALA, J. “Introducción bio-bibliográfica a las obras místicas del P. Fr. Juan de los Ángeles (1536-1609)”, en *Obras místicas del P. Fray Juan de los Ángeles. Parte primera*. Ed. por S. Sala. Nueva Biblioteca de Autores Españoles (NBAE), Tomo XX, Casa Editorial Bailly-Bailliére, Madrid, 1912.
- SAN BERNARDO OFM, A. DE. *Vida del glorioso San Pedro de Alcántara...* D. Joachin Ibarra, Madrid, 1783.
- TRUJILLO, I. “Notas sobre el agustinismo de Juan Luis Vives”. *Anuario de Historia de la Iglesia*, 1, 1992, pp. 185-202.
- URMENETA, F. *La doctrina psicológica y pedagógica de Luis Vives*. CSIC, Barcelona, 1949.
- “San Agustín ante su comentarista Luis Vives”. *Augustinus*, 7, 1962, pp. 203-223 y pp. 519-533.
- VIEIRA, A. “Sermão de S. Ignácio”. *Sermões I*. Dirigido por A. do Espiritu Santo. CEFi - Centro de Estudos de Filosofia – Imprensa Nacional-Casa da Moeda, Lisboa, 2008, pp. 197-245.
- VIVES, J. L. *De anima et vita (Tratado del alma)*, en *Obras completas*, vol. II. Aguilar, Madrid, 1948.
- WARNAR, G. *Ruusbroec: literature and mysticism in the fourteenth century*, Brill, Leiden, 2007.

Manuel LÁZARO PULIDO
 Centro de Estudos de Pensamento Português
 Universidade Católica Portuguesa - Porto
 mpulido@porto.ucp.pt