

# “(Alma) Ámate a ti misma”, más allá del impulso socrático. Apuntes sobre el voluntarismo bonaventuriano

## “(Soul) Love Yourself”, beyond the Socratic impulse. Notes on Bonaventure’s voluntarism

Manuel LÁZARO PULIDO

Instituto Teológico “San Pedro de Alcántara” de Cáceres  
Centro afiliado a la Facultad de Teología de la Universidad Pontificia de Salamanca

Recibido: 02-07-2006

Aceptado: 03-11-2006

### Resumen

El artículo estudia el modo cómo san Buenaventura profundiza el “socratismo cristiano” (É. Gilson). San Buenaventura a través de las fuentes filosóficas, teológicas y franciscanas entiende que el alma se une con el Bien. Pero ni la antropología es sólo filosófica, ni el Bien es sólo un concepto de la filosofía. San Buenaventura añade a los esquemas de Platón y Aristóteles, el bíblico que muestra que el alma es “imagen de Dios”. En el *Itinerarium mentis in Deum* se nos propone un lema alternativo al autoconocimiento. Se nos invita a mirar el alma que se ama a sí misma, lo que supone una de las fuentes del voluntarismo.

*Palabras clave:* alma, antropología, Buenaventura (san), filosofía medieval, socratismo cristiano

### Abstract

This paper, studies the way how St. Bonaventure deepens to the “Christian Socratism” (É. Gilson). St. Bonaventure through the philosophical, theological and Franciscans sources understands that the soul is united with the Good. The anthropology is not only philosophical, and the Good is not only a concept of the philoso-

phy. San Buenaventura adds to the schemes of Plato and Aristotle, the Biblical scheme who understand that the soul is “image of God”. In *Itinerarium mentis in Deum* an alternative motto to the self-knowledge sets out to us. It is invited to us to watch the soul that is loved itself, which supposes one of the sources of voluntarism.

*Keywords:* soul, anthropology, Bonaventure (saint), medieval philosophy, Christian Socratism.

Uno de los capítulos de la historia de la filosofía griega que más hondamente caló en el pensamiento medieval fue el del encuentro del hombre con su esencia protagonizado por Sócrates, es decir, el reconocimiento de la personalidad humana a partir de su alma y con ello la conciencia intelectual y moral del sujeto. Más que una tematización concreta, la figura de Sócrates ha supuesto un impulso de búsqueda interior en el hombre que es la extensión en el terreno de la filosofía de la célebre sentencia “Conócete a ti mismo” (γνῶθι σεαυτόν), el apotegma de los siete sabios inscrito en el frontispicio del famoso templo griego de Delfos. Efectivamente, el impulso socrático, apoyado por el desarrollo posterior de profundización de los dos grandes maestros griegos Platón y Aristóteles, entraña el descubrimiento de la relación entre la constitución interior del hombre y su vertiente exterior práctico-moral. El socratismo así entendido es un proyecto griego de identificación definitiva del *logos* como instrumento de conocimiento. La filosofía socrática significará, entre otras cosas, el hallazgo decisivo de la implicación del conocimiento en el quehacer humano, como afirma el profesor Miguel García-Baró, hay un hilo común, una “extraordinaria coincidencia entre el viejísimo Sócrates y el más moderno de los fenomenólogos actuales. Porque Sócrates es el descubridor de esta esencial verdad que pide distinguir múltiples usos de lo que significa la palabra razón”<sup>1</sup>.

Este impulso interior socrático de carácter griego no es olvidado, ni mucho menos, por el pensamiento posterior y es reeditado con matices especiales en la Edad Media, de modo que no es atrevido hablar de un “socratismo cristiano”. La teología medieval ha ejercido una influencia tal en la interpretación del hombre que ha dado nacimiento a lo que se le podría definir sin demasiada impropiedad como “socratismo cristiano”. Esta es la tesis defendida por É. Gilson<sup>2</sup>. Señala el filósofo francés cómo la cuestión central sobre el autoconocimiento que va de Sócrates a Pascal da un salto cualitativo con la irrupción e intervención del cristianismo<sup>3</sup>. A

<sup>1</sup> M García-Baró, *Del dolor, la verdad y el bien*, Salamanca, Sígueme, 2006, pp. 13-14.

<sup>2</sup> É. Gilson, *L'esprit de la philosophie médiévale*, Paris, J. Vrin, 1989, p. 219. Al socratismo cristiano le dedica el capítulo: “La connaissance de soi-même et le socratismes chrétien”, pp. 214-233.

<sup>3</sup> “(...) l’homme chrétien est seul à savoir quelle dignité l’élève au-dessus des créatures, parce

partir de la lectura bíblica del relato del Génesis (1, 26) en el que el hombre se define como imagen y semejanza de Dios, el cristianismo trasciende el autoconocimiento inmanente de sí mismo. É. Gilson pone de relieve, citando a Ricardo de San Víctor, cómo el cristianismo da respuesta a la propuesta del Oráculo délfico haciendo caso a la propuesta celeste del mismo<sup>4</sup>. El socratismo cristiano medieval penetra por la naturaleza especular del ser humano en una interioridad y una profundización en la subjetividad humana que trasciende su propio ser en la elevación a la dignidad que sostiene su existencia. Como indica el filósofo francés citando, de nuevo, las reflexiones de Ricardo de San Víctor<sup>5</sup>, ésta es una aportación del cristianismo que no podían ver los filósofos griegos.

El socratismo cristiano trasciende el impulso socrático, lo eleva ahondando en sus presupuestos esenciales y, sin duda alguna, san Buenaventura es uno de los autores que, como hemos señalado en otros estudios, es inspirador de lecturas posteriores trascendentes en los terrenos filosóficos y místicos<sup>6</sup>. Teniendo en cuenta estas circunstancias quisiéramos profundizar en la superación filosófica del impulso socrático que supone el pensamiento bonaventuriano, capaz de trascender la instancia racional del alma para ofrecer un esquema anímico y personal donde al conocimiento y el entendimiento como presupuestos de encuentro con el bien, se le suman instancias como la voluntad, la apuesta por la libertad y la noción del amor. Se trata de superar las instancias filosóficas –especulativas y éticas–, así como la vinculación subjetiva y la autosuficiencia, para llegar a una auténtica sabiduría cristiana:

---

qu’il est seul à savoir de quel créateur est l’image, mais il sait aussi para là même que ses propres profondeurs le dépassent et la vision de l’âme par l’âme devient une ambition telle que l’union mystique ou la vie future peuvent seules espérer la réalisation”, *Ibid.*, p. 228.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 226. La cita de Ricardo de San Víctor es la siguiente: “*Quantum valeat plena cognitio sui. – Sed ne te perterreat vel retrahat labor itineris, difficultas ascensionis, audi et attende quis sit fructus perventionis. In hujus montis cacumine Jesus transfiguratur; in ipso Moyses cum Elia videtur, et sine indice uterque cognoscitur, in ipso vox Patris ad Filium auditur. Quid horum non mirabile? quid horum non desiderabile? Vis videre Christum transfiguratum? Ascende in montem istum, disce cognoscere teipsum. Vis videre et absque ullo indice cognoscere Moysen et Eliam, vis absque doctore, sine expositore intelligere legem et prophetiam? Ascende in montem istum, disce cognoscere teipsum. Vis paterni secreti arcanum, ascende in montem istum, disce cognoscere teipsum. De coelo enim descendit, cum dixit: gnwti seautoún illud id est Nosce teipsum. Videsne adhuc quantum valeat montis hujus ascensio, quam utilis sit suis ipsius plena cognitio?” (R. de San Víctor, *Benjamin minor*, c. 78, *PL* 196, co. 55-56).*

<sup>5</sup> “Magna altitudo scientiae seipsum perfecte cognovisse. Mons magnus et altus, plena cognitio rationalis spiritus. Omnium mundanarum scientiarum cacumina mons iste transcendit, omnem philosophiam, omnem mundi scientiam ab alto despicit. Quid tale Aristoteles, quid tale Plato invenit, quid tanta philosophorum turba, tale invenire potuit?” (*Ibid.*, c. 75, co 54). Citado en É. Gilson, “L’Esprit”, o. c., p. 227.

<sup>6</sup> M. Lázaro, “El socratismo cristiano en san Buenaventura”, en *Naturaleza y Gracia*, 53 (2006), pp. 647-672.

Esto, quod homo habeat scientiam naturalem et metaphysicam, quae se extendit ad substantiam summas, et ibi deveniat homo, ut ibi quiescat; hoc est impossibile, quin cadat in errorem, nisi sit adiutus lumine fidei, scilicet ut credat homo Deum trinum et unum, potentissimum et optimum secundum ultimam influentiam bonitatis [...] Philosophica scientia via est ad alias scientias; sed qui ibi vult stare cadit in tenebras.<sup>7</sup>

Y es que para san Buenaventura, la auténtica sabiduría edifica y construye el alma de modo que sea morada de Dios<sup>8</sup>. Por lo tanto, el fin del quehacer intelectual supone un enriquecimiento del esquema antropológico. El hombre creado a imagen y semejanza de Dios tiene en su interior una potencia que le impulsa a la bondad, pues Dios es el Bien.

## 1. La vida del hombre: vocación de encuentro con el Bien

Cuando san Buenaventura afirma que Dios es el Bien nos invita a considerar la naturaleza propia de Dios. Es un punto de partida que ya nos lleva a un plano que tiene en cuenta los parámetros filosóficos, pero en los que sus razones –las filosóficas– no son suficientes. Algunos podrían pensar que esta perspectiva es fruto de la insuficiencia de la representación racional. Otros, san Buenaventura mismo, creerán que la naturaleza del objeto de nuestra mente excede el análisis propio de la filosofía. Teniendo en cuenta el carácter de exploración en el que se embarca san Buenaventura podríamos pensar más en la segunda opción. Y es que el Doctor Seráfico está convencido por experiencia y convicción personal (y cultural) de la certeza indiscutible del objeto de Dios; ahora bien, ello no excluye la auténtica búsqueda humana de la naturaleza del mismo. El IV Concilio de Letrán afirmaba de modo categórico la sustancialidad divina, y su pluralidad trina de personas, reforzando ante cualquier duda herética las tesis fundamentales heredadas de la tradición eclesial: “(428) Firmemente creemos y simplemente confesamos que uno solo es el verdadero Dios, eterno, inmenso e inmutable, incomprendible, omnipotente e inefable, Padre, Hijo y Espíritu Santo: tres personas ciertamente, pero una sola esencia, sustancia o naturaleza absolutamente simple”<sup>9</sup>. Dios existe y es; “ES” en mayúsculas, ahora interesa ver cómo es. Razón, entendimiento, intelecto, doctrina, sentimiento, mística... llevan a la caracterización de Dios como bien. El platonismo y el neoplatonismo supieron ver dos cosas importantes respecto del bien y su conexión con la realidad y el ser. Una, la identificación de la naturaleza de la realidad

<sup>7</sup> San Buenaventura, *Collationes de septem donis Spiritus Sancti [=De donis]*, col. 4, n. 12.

<sup>8</sup> *Ibid.*, col. 9, p. 1, n. 8.

<sup>9</sup> “IV Concilio de Letrán, 1215”, en E. Dentzinger, *El magisterio de la Iglesia*, Barcelona, Herder, 1963, p. 154.

como bien; otra, la de señalar cómo la raíz de la realidad de los sentidos es la auténtica realidad, es decir, las cosas ejemplariadas tienen una causa ejemplar que es Dios. Por lo que si vemos que existe el bien, éste tiene que tener una fuente máxima de realidad Buena, y siendo que ha de existir una realidad sustancial plena que es Bien, ha de existir la bondad en la realidad. Y esto es importante, pues en toda creatura hemos de localizar la bondad, incluso en la realidad material, y, por supuesto, en el interior del hombre. Siendo esto así, no ve san Buenaventura que la filosofía deba ser excluida, sino que ha de ser valorada. Filósofos como Platón y Plotino son realmente dignos de tenerse en cuenta (“Plotinus, inter philosophiae professores cum Platone princeps”<sup>10</sup>). Es bien conocida la lectura platónica y neoplatónica que sobre el bien divino hacen los primeros pensadores cristianos, de modo especial, san Agustín y el Pseudo-Dionisio, acuñando un principio esencial que hemos de tener presente en este estudio: el bien se difunde de suyo – *Bonum diffusivum sui*–. Así señala san Buenaventura en el *Itinerarium mentis in Deum*: “Nam «bonum diffusivum sui»; summum igitur bonum summae diffusivum est sui”<sup>11</sup>.

La tradición filosófica estaba ahí. La recuperación del *Corpus dionysiacum* en París<sup>12</sup>, apoya de manera definitiva una forma de acceso a Dios y a la profundidad de su esencia. Pero, sin duda, es el propio ser franciscano el que supone un peso definitivo en la balanza de la prioridad de la caracterización del bien como término definitorio de Dios. De hecho es el opúsculo del *Itinerarium* la obra que expresa de forma definitiva este bien de Dios. Y es que ésta no sólo es posiblemente el tratado de más riqueza espiritual y especulativa, además de un ejemplo de las relaciones entre filosofía y espiritualidad en la madurez del quehacer medieval, sino que posiblemente, amén de ser “una síntesis de filosofía y teología que conducen a un encuentro cognoscitivo y amoroso, místico, de Dios”<sup>13</sup>, es un libro de espiritualidad franciscana: “el *Itinerarium* –afirma Ph. Boehner– es una de las obras que mejor testimonian que la fuente profunda de la experiencia espiritual de san Buenaventura

<sup>10</sup> S. Buenaventura, *Collationes in Hexaëmeron* [= *Hex.*], col. 6, n. 27.

<sup>11</sup> S. Buenaventura, *Itinerarium mentis in Deum* [= *Itin.*], c. 6, n. 2. Cf. J. –G. Bougerol, *Saint Bonaventure. Études sur les sources de sa pensée*. Northampton, Variorum Reprints, 1989; L. Mathieu, “Introduction”, en *Breviloquium. II Le monde créature de Dieu*, París, J. Vrin, 1966, pp. 10-13. M. Lázaro, “El concepto de bien según Buenaventura”, en *Naturaleza y Gracia*, 45 (1998), pp. 359-373; Id., *La creación en Buenaventura. Acercamiento filosófico a la metafísica expresiva del ser finito*, Grottaferrata (Roma), Frati Editori di Quaracchi-Fondazione Collegio San Bonaventura, 2005, pp. 211-217. Sobre el significado del axioma, J. Peghaire, “L’axioma «Bonum diffusivum sui» dans le néoplatonisme et le thomisme”, en *Revue de l’Université d’Ottawa*, 2 (1932) n° especial, pp. 5-32; J. –P. Jossua, “L’axiome «bonum diffusivum sui» chez Saint Thomas d’Aquin”, en *Recherches de science religieuse*, 40 (1966), pp. 125-137.

<sup>12</sup> Cf. H. –F. Dondaine, *Le Corpus dionysien de l’Université de Paris au XIII<sup>e</sup> siècle*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1953.

<sup>13</sup> B. Jiménez, “«Itinerarium mentis in Deum» de San Buenaventura”, en *Verdad y Vida*, 54 (1996), p. 53.

es propiamente franciscana”<sup>14</sup>. Si en el *Itinerarium* filosofía, teología y espiritualidad se apoyan, y si es una obra franciscana, su carisma anima tanto a la mística como a la filosofía y la teología, pues, sin duda, nos encontramos ante un tratado que representa también el pensamiento neoplatónico: “Buenaventura ha conseguido la síntesis de los esquemas dionisianos y del auténtico pensamiento de Agustín”<sup>15</sup>. Y, sin duda, es franciscana, pues nos encontramos ante un texto que escribe san Buenaventura tras meditar en el monte Alverna sobre san Francisco de Asís, en octubre de 1259, tal como él mismo describe<sup>16</sup>. Busca, al escribirlo, encontrar la verdadera sabiduría: “Nam per senas alas illas recte intelligi possunt sex illuminationum suspensiones, quibus anima quasi quibusdam gradibus vel itineribus disponitur, ut transeat ad pacem per ecstáticos excessus sapientiae christianae”<sup>17</sup>. Sabiduría que consiste en aunar franciscanismo, espiritualidad y especulación filosófico-teológica. Y es que, como bien indica su apelativo de Doctor Seráfico, nos encontramos con un hombre que tocado por el espíritu de Asís no podrá olvidar el espíritu de París. Ahora bien, y eso lo indica de forma excepcional el *Itinerarium*, san Buenaventura ya no puede ser sólo un maestro parisino<sup>18</sup>. Este franciscanismo fundamenta toda la obra del Seráfico. Así nos lo recuerda É. Gilson cuando destaca que tras la lectura de sus Opúsculos, o incluso su *Comentario a las Sentencias*, se tiene la impresión “de que se está en presencia de un San Francisco de Asís que se ha entretenido en filosofar”<sup>19</sup>.

<sup>14</sup> Ph. Boehner, “Introduction”, en S. Buenaventura, *Itinerarium mentis in Deum*, Ph. Boehner (ed., trad. y not.), New York, Franciscan Institute, 1956, p. 11. Citado en J. –G. Bougerol, “L’aspect original de l’*Itinerarium mentis in Deum* et son influence sur la spiritualité de son temps”, en *Antonianum*, 52 (1977), p. 309.

<sup>15</sup> J. –G. Bougerol, *Introduction à saint Bonaventure*. Paris, J. Vrin, 1988, p. 216. Cf. C. –A. Bernard, “Saint Bonaventure lecteur de Denys dans L’*Itinerarium Mentis in Deum*,” en *Studies in Spirituality*, 1 (1991), pp. 32-33. W. J. Hankey, “Dyonisio deviene agustiniano: *Itinerarium* 6 de Bonaventure”, en *Augustinus*, 44 (1999), pp. 115-123. Como señala H. Duméry “Es san Buenaventura quien me ha hecho descubrir a Dionisio y a Plotino” (“Introduction”, en S. Buenaventura, *Itinéraire de l’esprit vers Dieu*. texto de la edición de Quaracchi, H. Duméry (intro., trad. y not.), Paris, J. Vrin, 1994, p. 7).

<sup>16</sup> “Cum igitur exemplo beatissimi patris Francisci han pacem anhelu spiritu quaerem, ego, peccator, qui loco ipsius patris beatissimi post eius transitum spetimus in generali fratrum ministerio per omnia indignus succedo; contigit ut nutu divino circa Beati ipsius transitum, anno trigésimo tercio ad montem Alvernae tanquam ad locum quietum amore quaerendi pacem spiritus declinarem, ibique existens, dum mente tractarem aliquas mentales ascensiones in Deum, inter alia occurrit illud miraculum, quod in predicto loco contigit ipsi beato Francisco, de visione scilicet Serpa alati ad intar Crucifixi. In cuius consideratione statim visum est mihi, quod visio illa praetenderet ipsius patris suspensionem in contemplando et viam, per quam pervenitur ad eam” (*Itin.*, prolog., n. 2).

<sup>17</sup> *Ibid.*, prolog. n. 3.

<sup>18</sup> O. González, *Misterio trinitario y existencia humana*, Madrid, Rialp, 1965, p. 177 ss.

<sup>19</sup> É. Gilson, *La filosofía en la Edad Media. Desde los orígenes patrísticos hasta el fin del siglo XIV*, Madrid, Gredos, 1989, p. 420. Cf. B. McGinn, “The influence of st. Francis on the theology of

En fin, lo que queremos señalar ahora es que el socratismo cristiano de san Buenaventura tiene un incremento conceptual y experiencial en el encuentro de la intimidad sanfranciscana. Y este encuentro supone tanto la utilización de las categorías filosófico-teológicas para explicitar los conceptos de la teología y la espiritualidad franciscana como, sobre todo, una profundización y un desarrollo de las categorías y los conceptos filosóficos y teológicos<sup>20</sup>.

Respecto del Bien, de su recorrido entitativo y del camino especulativo, nos topamos con un texto del fundador de la Orden franciscana que resulta realmente sorprendente. Una lectura del mismo no puede dejar indiferente al creyente, ni tampoco al maestro en artes, ni al teólogo. Y un Menor tan comprometido con la exposición de la figura y la biografía de san Francisco estamos convencidos no podía obviar un texto como éste. Nos referimos a la *Paráfrasis del padrenuestro* que realiza san Francisco de Asís. El *pobrecillo* con ojos de creyente, con pensamiento simple (no simplista), es decir, central, atacando lo medular, define la esencia de Dios de un modo realmente magistral que no podía dejar escapar un conocedor de la tradición teológica:

QUE ESTÁS EN LOS CIELOS: en los ángeles y en los santos; iluminándolos para conocer, porque tú, Señor, eres la luz; inflamándolos para amar, porque tú Señor, eres el amor; habitando en ellos y colmándolos para gozar, porque tú, Señor eres el bien sumo, eterno, de quien todo bien procede, sin el cual no hay bien alguno.<sup>21</sup>

El texto nos presenta un recorrido gradual con tres escalones, centrados respectivamente en tres afirmaciones fundamentales: 1. Dios es la Verdad que ilumina el conocimiento; 2. Dios es el Amor que inflama el amor humano (amor y gozo); 3. Dios es sumo Bien, razón última de todos los bienes (el conocimiento y el amor) que nos capacita para conocer y amar.

San Francisco expresa espiritualmente un recorrido de una gran potencialidad epistemológica y metafísica. Ascendemos en el conocimiento de Dios desde la Verdad, al Amor y para llegar al Bien. Metafísicamente se opera de modo inverso: Dios es Bien al que llegamos en el Amor y, desde ahí, encontramos la Verdad. Dicho de otro modo, Dios sumo Bien, de quien procede todo bien, da el bien de su Amor al hombre que en él ama y descubre su verdad en el bien de la Verdad de Dios que

---

the high middle ages: The testimony of st. Bonaventure”, en F. de A. Chavero (ed), *Bonaventuriana. Miscellanea in onore di Jacques Guy Bougerol ofm*, vol. 1, Roma, Ed. Antonianum, 1988, pp. 97-117.

<sup>20</sup> “San buenaventura interpretará con sus categorías teológicas a san Francisco, pero al final serán los ideales evangélicos los que fecundarán su teología” (J. Hereu, “«Itinerarium mentis in Deum». La teología mística de san Buenaventura”, en *Verdad y Vida*, 51 (1993), p. 339).

<sup>21</sup> S. Francisco, *Paráfrasis del padrenuestro* [=ParPN], 2, p. 28. Seguimos para los textos de san Francisco: J. A. GUERRA, (ed.), *San Francisco de Asís. Escritos, biografías, documentos de la época*, Madrid, BAC, 82000.

lo ilumina. Partimos de la evidencia del Dios que es, pero que es dándose, pues es Bien de forma suma y, por lo tanto, se da, por eso todo procede de él (san Francisco) y se difunde de suyo sumamente (san Buenaventura). El vértice de la realidad está en el Bien, él es el principio motor de la búsqueda humana, causa ejemplar y final del conocimiento humano y místico. Es el fin de la contemplación del Alverna. El conocimiento intelectual tiene como fin (y motivo) la realidad objeto del éxtasis, superándola. Es fácil reconocer que la filosofía bonaventuriana no puede conformarse con el entendimiento, sin renunciar a él, sino que lo profundiza. Así lo muestra el Seráfico al comienzo del *Itinerarium mentis in Deum*:

In principio primum principium, a quo cunctae illuminationes descendunt tanquam a Patre luminum, a quo est omne datum optimum et omne donum perfectum, Patrem scilicet aeternum, invoco per Filium eius, Dominum nostrum Iesum Christum, ut intercessionibus sanctissimae Virginis Mariae, genitricis eiusdem Dei et Domini nostri Iesu Christi, et beati Francisci, ducis et patris nostri, det illuminatos oculos mentis nostrae ad dirigindos pedes nostros in viam pacis illius, quae exsuperat omnem sensum.<sup>22</sup>

Lo que venimos diciendo es que la experiencia de san Francisco recogida por san Buenaventura es que del hecho de que Dios es luz, amor y sumo bien, se extrae como consecuencia que existe una gradación que muestra intelecto, afecto y bien. Al bien de Dios se accede por la verdad del Dios que ilumina, pero, sobre todo, por el afecto de Dios que ama, pues es Sumo Bien (y el bien se difunde y es principio de lo existente). No es de extrañar que en la obra a la que más nos estamos refiriendo, el *Itinerarium mentis in Deum*, san Buenaventura confiese, a sabiendas que nos encontramos en una obra de gran calado especulativo, que el intelecto es secundario respecto del afecto como camino de profundización anímica: “Rogo igitur, quod magis pensetur intentio scribentis quem opus, magis dictorum sensus quema sermo incultus, magis veritas quam venustas, magis exercitatio affectus quam eruditio intellectus”<sup>23</sup>.

El socratismo filosófico encuentra una explicación fundamental en sus propósitos de vertebración entre autoconocimiento y ejercicio ético y práctico. Efectivamente, el conocimiento de sí mismo es posible superando, que no anulando, el entendimiento. La voluntad se impone al entendimiento. Esta es una de las grandes aportaciones del cristianismo a la antropología filosófica: la búsqueda de uno mismo, de su alma, es intelectual y volitiva. Lo dicho se expresa de forma inequívoca en el impulso humano al que nos convoca el *Itinerarium mentis in Deum*: “Cum beatitudo nihil aliud sit, quam summi boni fruitio; et summum bonum sit supra nos: nullus potest effici beatus, nisi supra semetipsum ascendat, non ascen-

<sup>22</sup> *Itin.*, prolog. n. 1.

<sup>23</sup> *Ibid.*, prolog. n. 5.



su corporali, ser cordiali”<sup>24</sup>. No es de extrañar la iniciativa franciscana respecto de la voluntad. No es cuestión meramente filosófica, o de lectura teológica, sino que nace de la inspiración del espíritu de Asís, del modelo antropológico de san Francisco, que constituye el auténtico punto de unión de una escuela de pensamiento de gran libertad de espíritu y de propuestas sugerentes<sup>25</sup>. J. A. Merino expresa con la facilidad literaria que le caracteriza esta herencia de la que hablamos: “Todo auténtico pensamiento pensado, tematizado y articulado en sistema se basa y se fundamenta en una arqueología previa y condicionante. Ahora bien, la arqueología viva del franciscanismo es Francisco de Asís y la experiencia de la primitiva fraternidad, que son como el código genético que condiciona y casi determina el contenido y la expresión del pensamiento elaborado posteriormente (...) El franciscanismo no es un sistema teológico-filosófico elaborado especulativamente desde principios puramente racionales y abstractos, sino que nace, se potencia y madura desde una experiencia vivida y compartida”<sup>26</sup>. San Buenaventura tiene una autonomía respecto a san Francisco que nace de su profundización intelectual y que es básica en el tema que queremos aquí señalar. Lo resume perfectamente H. Urs von Balthasar: “Su mundo es franciscano, y franciscana es su teología pese a todas las piedras que ha utilizado para construirla (...) Buenaventura no se limita a girar en torno a Francisco; es un solo autónomo y tiene una misión autónoma”<sup>27</sup>.

En fin, san Buenaventura, inspirado en san Francisco y teniendo en cuenta la tradición teológica agustiniana y el neoplatonismo integrado por los Victorinos, del Pseudo-Dionisio y Eriúgena, con información del pensamiento del Filósofo (Aristóteles), realiza un pensamiento respecto del hombre que supera dichas fuentes, profundizando lo esencial franciscano con la utilización de los elementos formales (y en ocasiones materiales) que las teorías especulativas le proporcionan. La conciliación del hombre con Dios, de su naturaleza material y espiritual con el Bien, es la fuente última de la profundización del socratismo bonaventuriano. No se trata de buscarse a sí mismo para encontrar en el alma la fuente de un bien; se trata de encontrar en el interior la fuente de todo bien. Esto nos lleva a escrutar en la propia noción del alma superando cualquier atisbo intelectualista. En el interior del alma humana está el Bien, la huella de Dios, fundamento de todo bien, que en lo íntimo del hombre lo trasciende. Y ese ejercicio que parece propio de una antropología teo-

<sup>24</sup> *Ibíd.*, c. 1, n. 1.

<sup>25</sup> Cf. J. A. Merino, *Historia de la filosofía franciscana*, Madrid, BAC, 1993; J. -X. Putallaz, *Figures franciscaines, de Bonaventure à Duns Scot*, Paris, Cerf, 1997; F. Martínez y J. L. Parada, *Introducción a la Teología y Moral Franciscanas*, Murcia, Instituto Teológico Franciscano-Espigas, 2002; F. Martínez, “Textos y contextos de la teología franciscana”, en J. A. Merino y F. Martínez, *Manual de Teología franciscana*, Madrid, BAC, 2003, pp. 3-56.

<sup>26</sup> J. A. Merino, “Introducción”, en J. A. Merino, y F. Martínez, “Manual de Teología”, o. c., p. XVII.

<sup>27</sup> H. Urs von Balthasar, *Gloria II. 2. Estilos eclesíasticos*, Madrid, Ed. Encuentro, 1986, p. 258.

lógica, es en realidad un ejercicio metafísico y de antropología filosófica como base de la comprensión teológica.

## 2. Dos esquemas antropológicos: Filosofía y Génesis

Algunos autores consideran el pensamiento de san Buenaventura y la escuela agustinista de ecléctica, y así pudiera parecer teniendo en cuenta la integración de diversos esquemas filosófico-teológicos. Sin embargo, lo que creo que hemos de atender es el incremento significativo que supone la conjugación de diversas concepciones sobre el alma. El Seráfico añade a las filosofías sobre la naturaleza anímica del hombre que tengan en cuenta análisis sustanciales, la perspectiva temporal. El alma del ser humano no sólo es naturaleza, sino naturaleza histórica. De modo que el esquema filosófico del alma humana de progreso psicológico e intelectual ha de ser enriquecido con la perspectiva histórico-salvífica que, a su vez, supone un incremento ontológico. El alma humana cercana a Dios es una realidad más significativa que la materia. El esquema antropológico del alma implica un salto de la psicología a la personalidad, de modo que se integran las visiones filosófico-teológicas, asumiendo la corriente tradicional de san Agustín (Platón y teología de la imagen) y el nuevo pensamiento extracristiano de Aristóteles. San Buenaventura, por lo tanto, desarrolla tres esquemas básicos correspondientes a las grandes sistematizaciones filosóficas –Platón, Aristóteles– y teológicas –el relato del génesis formulado por los Padres, en especial san Agustín–, desde la propia personalidad franciscana. Dos fuentes como señala J. A. Merino, que convergen, según mi opinión profundizándose: “La primera fuente es la experiencia vivida de Francisco y de la primitiva comunidad, donde el hombre concreto y existencial es acogido e interpretado desde una sensibilidad fraternal y que hace del miembro del grupo que se sienta relacionado y referido a otros. La segunda fuente es el contexto cultural de la época medieval, que interpretaba al hombre con las categorías filosóficas griegas y las teologías vigentes que ya se habían forjado a partir de la patristica griega y latina”<sup>28</sup>. La conjunción gradual de los mismos es reflejo de la ampliación del socratismo cristiano de san Buenaventura.

### 2.1. El esquema aristotélico

Sin tratar aquí el problema del peso de la influencia aristotélica en el pensa-

---

<sup>28</sup> J. A. Merino, “Antropología”, en J. A. Merino y F. Martínez, *Manual de Filosofía franciscana*, Madrid, BAC, 2004, p. 166.

miento bonaventuriano –la conocida “cuestión bonaventuriana”<sup>29</sup>–, está claro que las novedades del *Corpus aristotelicum* no son ajenas al maestro parisino. Aristóteles será utilizado en la medida que le sea necesario, y es que el fin de su filosofía no es tanto discutir las nuevas doctrinas, como intentar llegar a Dios<sup>30</sup>. Su pensamiento es un *Itinerario* a Dios, de ahí que el espíritu integrador sea más importante que el polemista. Con el paso del tiempo ante las dudas que le plantean ciertas teorías como la de la eternidad del mundo de Aristóteles<sup>31</sup>, decide afrontarlas difuminando las nuevas doctrinas. Lo que sucede es que hay ciertas cuestiones que no ve porqué hay que discutir las. En virtud del fin de su reflexión filosófico-teológica prefiere seguir el camino agustiniano que nos conduce a la elaboración

---

<sup>29</sup> La cuestión se abre con la publicación de la obra de P. Mandonnet, *Siger de Brabant et l'averroïsme latin au XIII<sup>e</sup> siècle*, Fribourg, Librairie de l'université, 1899, quien contrapone en el pensamiento bonaventuriano, “Agustinismo” y tomismo, juzgando que es un pensamiento inacabado. Con ello además se pensaba que nos encontraríamos ante una especulación carente de interés para la historia de la filosofía, al no existir una verdadera distinción entre filosofía y teología. Frente a esa postura reaccionaron, en primer lugar É. Gilson (*La philosophie de Saint Bonaventure*, Paris, J. Vrin, 1943) quien encuentra en Buenaventura una significación histórica de primer orden para la historia de la filosofía como formulación definitiva distanciada de la doctrina de Aristóteles. En segundo lugar, F. Van Steenberghen, quien en su obra *Siger de Brabant d'après ses œuvres inédites II*, Louvain, Éditions de l'Institut Supérieur de Philosophie, 1942, opera un cambio significativo, frente a la posición de É. Gilson, en la interpretación de la filosofía bonaventuriana. Efectivamente apoya su importancia en el pensamiento medieval en contra de las tesis de P. Mandonnet, pero reafirma la influencia aristotélica en el pensamiento bonaventuriano en contra de la afirmación gilsoniana. Ante estas diatribas parece hoy en día que los especialistas coinciden, por una parte, en la importancia del pensamiento bonaventuriano en la época medieval, y por otra parte, en la aceptación formal por parte del doctor franciscano de la obra de Aristóteles, manteniéndose fiel en el fondo al pensamiento de inspiración neoplatónica. Además de las obras citadas podemos señalar al respecto, A. De Vinca, “L'aspetto filosofico dell'aristotelismo di s. Bonaventura”, en *Collectanea Francescana*, 49 (1949), pp. 5-44 y C. Bérubé, *De la philosophie à la sagesse chez saint Bonaventure et Roger Bacon*, Roma, Instituto storico dei cappuccini, 1976. Para una recopilación de los elementos aristotélicos en Buenaventura, cf. J. -G. Bougerol, “Dossier pour l'étude des rapports entre saint Bonaventure et Aristote”, en *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge*, 40 (1973), pp. 135-222; Id., “Aristote et Saint Bonaventure”, en *Études Franciscaines*, 21 (1971) Suplemento, pp. 77-81; L. Elders, “Les citations d'Aristote dans le Commentaire sur les Sentences de Saint Bonaventure”, en *San Bonaventura Maestro di Vita frabcescaba e di sapientia cristiana. Atti del congresso internazionale per il VII centenario si S. Bonaventura da Bagnoregio. Roma 19-26 Settembre 1974* [=SBM], vol. I., Roma, Facoltà Teologica San Bonaventura, 1976, pp. 831-842; A. Marchesi “L'atteggiamento di san Bonaventura di fronte al pensiero d'Aristote”, en *SBM I*, pp. 843-859.

<sup>30</sup> Sobre el carácter final de la filosofía bonaventuriana como búsqueda de Dios, cf. L. Mauro, *Bonaventura da Bagnoregio. Dalla filosofia alla contemplatio*, Gênes, Accademia Ligure, 1976.

<sup>31</sup> En una de sus escasas citas autobiográficas señala las inquietudes que el suscitaban de joven estudiante las teorías aristotélicas: “*Audivi, cum fui scholaris, de Aristote, quod posuit mundum aeternum; et cum audivi rationes et argumenta, quae fiebant ad hoc, incepit concuti cor meum et incepit cogitare: quomodo postest hoc esse?*” (S. Buenaventura, *Collationes de decem praeceptis* [=Decem praec.], col. 2, n. 28).

teológica de una búsqueda de Dios y una introducción en la vía contemplativa. La utilización de esquemas o contenidos aristotélicos no tienen porque ser negados mientras que se pueda mantener el espíritu de búsqueda y encuentro con Dios propias de su filosofía, pues lo que pretende es fundar la fe teniendo en cuenta la razón, utilizando las herramientas filosóficas, pero fundamentando la fe en realidades sólidas que sean inamovibles y no en corrientes de naturaleza mudable. Un intento que se muestra hoy contemporáneo en la pregunta sobre las relaciones fe y razón<sup>32</sup>.

La presencia aristotélica en el esquema antropológico no es algo extraño a la Edad Media y tampoco en san Buenaventura. La teoría hilemórfica, si bien matizada, es algo que el maestro franciscano acepta sin problemas. Ya la misma definición del hombre como “animal racional”<sup>33</sup> muestra la asimilación helénica en su formulación aristotélica propia de las formulaciones teológicas de los primeros siglos. Lo que sí hizo el cristianismo fue subrayar la unidad sustancial del hombre como cuerpo y alma. Aquí hay un juego de fuerza entre platonismo y aristotelismo. Por una parte, el helenismo platónico asumía una carga en la identificación entre alma y hombre y, por otra parte, la antropología peripatética ayuda a equilibrar los componentes que están presentes en el ser humano. Forma y materia forman una unión sustancial que hacen que cuerpo y alma sean del hombre. En esta unión sustancial el primado reside en el alma, y aquí el pensamiento platónico resulta más adecuado. Aristóteles nos muestra el equilibrio metafísico del hombre y su especificidad de entre los seres vivos. Platón y el platonismo explican la característica humana del ser que es animal racional. Sobre el significado y el sentido que culmina el pensamiento antropológico tendremos que acudir a otra categoría: la de imagen y semejanza de Dios.

Siendo esto así, san Buenaventura señala, teniendo en cuenta el libro 2 del *De Anima*, que el alma, forma del cuerpo, es “perfectio corporis nati vivificari vita rationali”<sup>34</sup>. Desde la aproximación aristotélica, san Buenaventura desecha la concepción reduccionista del alma platónica en la que el cuerpo es la cárcel del alma, para entenderla como la forma del cuerpo, por la que el hombre es capaz de vivir, sentir, pensar y moverse. El cuerpo opera con la potencia intelectual de forma unificada, pues son uno por esencia, tanto en su actividad vegetativa y sensible, como en su actividad racional<sup>35</sup>. De ahí que el alma racional hace que el ser humano supere la animalidad y se convierta en hombre. San Buenaventura no duda de la

---

<sup>32</sup> Así J. Ratzinger, actualmente Benedicto XVI, pone de relieve la sustancialidad de la fe en los contenidos teológicos en las que la razón es herramienta de comprensión. Cf. J. Ratzinger, “La fede e la teologia ai giorni nostri”, en *La Civiltà Cattolica*, Quaderno 3515, 4 (1996), p. 490.

<sup>33</sup> S. Buenaventura, *I Sent.*, d. 25, a. 1, q. 2 concl. [Número romano más *Sent.* = *Lectura super I, II, III, IV librum Sententiarum*].

<sup>34</sup> *I Sent.*, d. 2, p. 2, a. 2, q. 3 concl. ad opp. 3. Cf. Aristóteles, *De anima* II, 413b11.

<sup>35</sup> *Ibid.*, d. 25, p. 2, a. un., q. 6 concl.

visión biologicista de la distinción aristotélica y la utiliza sin más. Efectivamente, el alma en cuanto vegetativa, sensitiva y racional está en el ser humano y comunica al cuerpo sus operaciones. Ahora bien, lo que el Seráfico no admite es la visión solo biológica del alma y la asimilación de la división tripartita del alma. El ejercicio intelectual, así, no depende del cuerpo. Podemos decir, dice san Buenaventura, que vemos con los ojos. Pero lo que se puede decir de una operación sensitiva no lo podemos decir de otra intelectual. No podemos entender por el cuerpo<sup>36</sup>. La intelección supera el límite corporal.

Por otra parte, lógicamente la visión biológica<sup>37</sup> e hilemórfica del alma como forma dependiente del cuerpo, elemento material, llevaba –siguiendo al Filósofo– a aceptar la muerte del alma junto con el cuerpo y eso no se podía sostener en lógica bonaventuriana (cristiana). Si existe corrupción en el entendimiento, el alma racional muere. Pero el alma racional no es corruptible ni muere. Y esto no sólo por razones teológicas, sino por razones filosóficas y por la propia razón. Y es que efectivamente, el alma es forma del cuerpo y en este sentido entelequia<sup>38</sup>, pero esto es aceptado en cuanto que se entienda que es en sí forma sustancial y subsiste en sí misma. El alma es una forma viviente que posee vida perpetua: “Forma autens vivens; no ex natura extrinseca, se de ipsa; non vita mortali, sed vita pepetua”<sup>39</sup>.

En el tratado del *Breviloquium* explica perfectamente la adopción de los presupuestos aristotélicos. El alma no sólo es forma, sino también es sustancia singular lo que hace que se une al cuerpo para perfeccionarlo; pero también se puede entender como motor, perfeccionando por esencia lo que a su vez mueve por la potencia. De ahí que se entiende lo dicho hasta ahora. No sólo dota el ser, sino el vivir, el sentir, el entender y por eso el alma tiene potencia vegetativa, sensitiva e intelectual. La facultad vegetativa engendra, nutre y hacer crecer. Ya en la segunda potencia aparece la memoria, facultad básica del alma humana como veremos más tarde. Pero será en la facultad racional o potencia intelectual que aparece el entendimiento y la voluntad:

Per sensitivam apprehendit sensibilia, retinet apprehensa, componit et dividit retenta: apprehendit quidem per sensitivam exteriorem quinquepartitam secundum correspondentiam ad quinque mundi corpora principalia; retinet per memoriam, componit et dividit per phantasiam, quae est prima virtus collativa. Per intellectivam autem discernit

<sup>36</sup> *Ibíd.*, d. 25, p. 2, a. un., q. 6 concl.

<sup>37</sup> Salvador Mas señala en este punto que “las investigaciones aristotélicas sobre la sensación hay que enmarcarlas en este contexto, que más que estrictamente psicológico o epistemológico es biológico” (S. Mas, *Historia de la filosofía antigua. Grecia y el helenismo*, Madrid, UNED, 2003, p. 160). Cf. H. Kahn, “Sensation and Consciousness in Aristotle’s Psychology”, en J. Barnes, M. Schofield y R. Sorabji (eds.), *Articles on Aristotle IV. Psychology & Aesthetics*, London, Duckworth, 1979.

<sup>38</sup> Cf. Aristóteles, *De anima* II, 412a13-22.

<sup>39</sup> S. Buenaventura, *Breviloquium [=Brevil.]*, p. 2, c. 9, n. 1.

verum, refugit malum et appetit bonum: verum quidem discernit per rationalem, malum repellit per irascibilem, bonum appetit per concupiscibilem.<sup>40</sup>

Se observa aquí una progresión del análisis aristotélico que se entiende desde presupuestos que profundizan en las capacidades humanas. Dos esquemas se superponen: el teológico, pero también el platónico.

Y es que Aristóteles se interesa de tal modo a explicar la causa en el que el alma se relaciona al cuerpo, en contraposición con la explicación del alma realizada por pitagóricos y platónicos<sup>41</sup>, que olvida, desde luego a ojos de los medievales, la explicación psicológica del alma. Esto exige utilizar otro esquema que no anula los logros aristotélicos, pero los depura de problemas derivados de intereses muy distantes a los de la filosofía medieval, de una gran capacidad asimiladora.

## 2.2. El esquema platónico

Ya señalamos que Platón y Plotino eran unos filósofos “queridos” por los teólogos medievales y en ellos por san Buenaventura. Ciertamente habían sabido prever ciertos temas claves como el hecho de descubrir las ideas ejemplares, si bien fueron incapaces de descubrir la raíz de dichas ideas, lo que llevó a entender la eternidad del mundo, incluso a Platón y Plotino<sup>42</sup>. A pesar de sus limitaciones, la profundización psicológica de la división anímica del platonismo la utiliza san Buenaventura como opción a la explicación del alma entendida ya desde parámetros teológicos.

El esquema platónico sirve al Seráfico para dotar al esquema teológico de un armazón filosófico que tamiza el esquema antropológico de la cultura académica. De este modo, aparece la clasificación anímica platónica relacionada a las virtudes teologales de fe, esperanza y caridad. Se pregunta si estas virtudes dependen de la potencia cognitiva o afectiva. Y en esta discusión va desgranando su esquema platónico del alma humana. Las distintas naturalezas anímicas (racional, irascible y concupiscible) auxilian en la explicación de las virtudes teológicas<sup>43</sup>.

El esquema filosófico platónico es una de las formas de tematizar el alma humana en la que se distinguen, lógicamente de más a menos, el alma racional, irascible

<sup>40</sup> *Ibid.*, p. 2, c. 9, n. 5.

<sup>41</sup> Aristóteles, *De anima* I, 407b12-26.

<sup>42</sup> “Numquam invenies quod ipse dicat quod mundus habuit principium vel initium, immo redarguit Platonem qui solus videtur posuisse tempus incepisse. Et istud repugnat lumini veritatis” (*Hex.*, col. 6, n. 4). “Absurdum enim est, ut dicit Plotinus, quod exemplaria aliarum rerum sint in Deo, et non exemplaria virtutum” (*Ibid.*, col. 6, n. 6).

<sup>43</sup> *III Sent.*, d. 23, a. 1, q. 2: concl.; Cf. *III Sent.*, d. 26, a. 2, q. 4: concl.; *III Sent.*, d. 26, a. 2, q. 5 concl.

y concupiscible. El alma concupiscible, dependiente de la naturaleza corporal, es responsable por su propia tendencia de acciones que van en dirección opuesta al bien de Dios, pero ello no impide, que en cierta manera se dirija a un bien, lo que sucede es que tiene que ser constantemente corregido. Es decir, inclina, pero no fuerza. Así el alma irascible es depositario y responsable de la laxitud natural del alma concupiscible<sup>44</sup>, pues por su naturaleza tiende a apuntar como objeto a lo elevado y a lo noble<sup>45</sup>. Por su parte, el alma racional se perfila al conocimiento de la verdad<sup>46</sup>. Siendo así que el alma concupiscible, irascible y racional señalan al bien, a la excelencia y a la verdad de modo imperfecto, y convocados en una orientación correcta al amor pueden apuntar en dirección adecuada. Y así alineadas hacia el amor de Dios se le añaden tres condiciones que subliman su natural limitación. El alma racional tiene capacidad de amar con todo el corazón, el alma concupiscible con toda el alma y, por último el alma irascible con toda fortaleza<sup>47</sup>. Orientados convenientemente el apetito de las partes concupiscible e irascible del alma se convierte en apetito racional. Ahora bien, esta dirección correcta no se obtiene sólo por el gobierno del alma racional, sino por el entendimiento que se tenga de ser potencias volitivas. Cuando denominamos a las dos primeras como inferiores no se hace tanto en virtud de su naturaleza como de su actividad. Efectivamente incoados por la razón, las facultades afectivas tienen mucho que dar, pues en cierta manera culminan el acto racional. El problema reside en la correcta orientación<sup>48</sup>.

La utilización tripartita del alma racional tomada de la filosofía platónica nos ayuda a profundizar en la parte de racionalidad que mostraba la división entitativa y biológica del aristotelismo, pero es insuficiente. Por una parte, nos revela la capacidad de la facultad del entendimiento; por otra parte, nos invita en su defecto a tener en consideración capacidades más altas, formas más sublimes de ejercicio psicológico y anímico. De este modo se vertebra un sentido espiritual que evite las tentaciones que las partes del alma racional inspiradas en el platonismo pueden generar y que señala explícitamente en el discurso dedicado a la excelencia del Magisterio de Cristo:

Quia solet interior homo corrumpi sive per amorum suavitatem respectu concupiscibilis, sive per honorum vanitatem respectu irascibilis, sive per verorum sublimitatem respectu rationalis; idcirco iure religiosi cuiuslibet integritas sufficienter describitur in verbis secundu loco propositis et quantum ad reformationem concupiscibilis per nominis congruitatem, et quantum ad humiliationem irascibilis per muneris proprietatem, et quantum ad illustrationem rationalis per operis strenuitatem.<sup>49</sup>

<sup>44</sup> *I Sent.*, d. 10, a. 1, q. 2, concl. ad opp. 4.

<sup>45</sup> *III Sent.*, d. 26, a. 2, q. 5 concl. ad opp. 5

<sup>46</sup> *Ibid.*, d. 26, a. 2, q. 4: concl.

<sup>47</sup> *Ibid.*, d. 27, dub. 4.

<sup>48</sup> Cf. *II Sent.*, d. 25, p. 1, a. un., q. 6, ad. 2

<sup>49</sup> S. Buenaventura, *De excellentia magisterii Christi* [=Mag. C.].

El texto introduce una idea muy interesante, no sólo al señalar los límites del esquema filosófico-platónico, sino del propio quehacer filosófico helénico. Es cierto que la vida interior del hombre ha animado siempre el ejercicio racional y en el encuentro consigo mismo la vida práctica. Sin embargo, el maestro franciscano señala que el hombre interior puede corromperse. Necesita algo más que vivir, que es necesario, y vive racionalmente con facultades anímicas. Necesita encontrar el sentido último de su propia interioridad. Se puede ver, de nuevo, la vocación trascendente del impulso socrático de conocimiento de sí mismo. En las *Collationes in Hexaemeron*, siguiendo el pensamiento de Hugo de San Víctor, aparece una clave de la superación de los esquemas filosóficos presentados en consonancia con lo que venimos diciendo. El alma humana tiene tres potencias: la animal, la intelectual y la divina. Las dos primeras las hemos más o menos visualizado en su contexto cultural o filosófico. Pero para la tercera es necesario dar un paso más, se necesita investigar en la esencia íntima del hombre<sup>50</sup>. Sobre este texto volveremos más tarde.

### 2.3. El esquema bíblico (Gn 1, 26)

La concepción antropológica centrada en el teológúmeno bíblico de Gn. 1, 26 completa el esquema cultural y filosófico del alma racional platónica que imbuida de inteligibilidad, sin embargo, caía en un error fundamental: creer que era inmortal, sin tener en cuenta que Dios es razón eficiente, formal y final, del alma humana, y olvidando que no existe una causalidad material, pues la distancia ontológica habida entre Dios y criatura es insalvable<sup>51</sup>. De este modo, la caracterización psicológica del alma platónica no podía desarrollarse de modo efectivo. Reconociendo la causalidad real de Dios en el alma humana (totalmente distinta a la naturaleza divina), ésta queda liberada del peso terrible de su naturaleza y queda capacitada para orientarse hacia un estado de elevación que le viene de su sentido como imagen de la realidad de Dios. Se profundiza así el alma humana posibilitando trascender la inmanencia del alma, sin necesidad de recurrir a una inmortalidad de la misma que condicione la naturaleza humana, y que lo que podía provocar era o desvirtuar la naturaleza del alma, o la auténtica condición del hombre (como por ejemplo su libertad).

La concepción sobre el ser humano construida sobre la base de la imagen –el hombre como imagen y semejanza de Dios– articula la antropología cristiana de los

---

<sup>50</sup> *Hex.*, col 5, n. 24. “(...) postquam autem tenebrae peccati in illam intraverunt, oculus quidem contemplationis exstinctus est, ut nihil videret (...) Fides ergo necessaria est qua credantur quae non videntur” (H. de San Víctor, *De Sacramentis*, PL 176, 329-330).

<sup>51</sup> *II Sent.*, a. 2, q. 1 concl.



cinco primeros siglos de la Iglesia<sup>52</sup> y se desarrolla durante toda la Edad Media, teniendo en cuenta que para los teólogos medievales la antropología no es una disciplina en sí, sino parte de la disciplina superior de la realidad<sup>53</sup>. En san Buenaventura tampoco se desarrolla la reflexión sobre el hombre de modo distinto. Hablar del hombre, de lo que es, y bucear en su interior es un ejercicio intelectual que está inmerso en una especulación más amplia sobre el mundo<sup>54</sup>. San Buenaventura aprovecha esta tradición y la penetra a partir de los parámetros filosófico-culturales. Ahonda así el impulso filosófico y fundamenta la explicación teológico-bíblica. La teología de la imagen exige un tratamiento muy amplio que excede nuestro propósito. Nosotros nos centramos en el significado de trascendencia de la intimidad que significa dicha concepción sobre el hombre. Lógicamente varios son los contextos en los que el Seráfico se refiere al hombre como imagen de Dios. En nuestra mente se hace presente la exposición que aparece en el *Itinerarium mentis in Deum*, aunque nos tengamos que referir a otros textos, pues es la formulación más íntima de todas y donde tiene en cuenta toda la carga filosófico-teológica de la que venimos hablando.

En el opúsculo bonaventuriano aparece una identificación anímica que escapa a la caracterización vital, biológica aristotélica y a la concepción psicológica platónica. Efectivamente el interior del hombre es el alma, pero nos referimos a un hombre dotado de alma que busca por su naturaleza la similitud divina. Este principio humano en un recorrido, en camino, en vía, es *mens*. Resulta difícil traducir este principio que Dios ha creado a su imagen, y que desde luego no puede dilucidarse teniendo en cuenta los esquemas filosóficos anteriores, pues ni es principio vital, ni meramente se explica desde caracterizaciones psicológicas. “*Mens*” aparece ligado a la adopción de la terminología estoica en la formulación de la teología de la imagen por parte de san Agustín que, como señala R. Javelet, es aceptado por el pensamiento medieval posterior<sup>55</sup>. San Buenaventura la acepta como parte excelente del todo humano perteneciente al hombre<sup>56</sup>. La parte superior de la razón del hom-

<sup>52</sup> Cf. A. G. Hamman, *L'homme image de Dieu. Essai d'une anthropologie chrétienne dans l'Eglise de cinq premiers siècles*, Paris, Desclée de Brouwer, 1987.

<sup>53</sup> A. Solignag, “L'homme image de Dieu dans la spiritualité de Saint Bonaventure”, en G. Zoppetti y D. M. Montagna (eds.), *Contributi di Spiritualita Bonaventuriana. Atti del Simposio Internazionale*, vol. 1, Padova, Libreria Internazionale Franciscana, 1974, p. 77.

<sup>54</sup> Cf. J. Ratzinger, “Der Mensch und die Zeit im Denken des heiligen Bonaventura. Zugleich ein Beitrag zum Problem des Mittelalterlichen Augustinismus”, en *L'homme et son destin d'après les penseurs du moyen age. Actes du premier congrès international de philosophie médiévale, Louvain-Bruxelles, 28 août - 4 septembre 1958*, Louvain, Éditions Nauwelaerts - Paris, Béatrice-Nauwelaerts, 1960, p. 482.

<sup>55</sup> Cf. R. Javelet, “Psychologie des auteurs spirituels du XIIe siècle”, en *Revue des Sciences Religieuses*, 33 (1959), pp. 97-100.

<sup>56</sup> Cf. C. H. N. Foshe, “St. Bonaventure and the agustinian concept of mens”, en *Franciscan Studies*, 27 (1967), pp. 163-175.

bre agustiniano, reflejada en el *De Trinitate*<sup>57</sup>, está en la base de la caracterización de la parte superior de la razón en el que el alma humana como mente aparece en la obra bonaventuriana. La noción de *mens* implica otra jerarquización del alma humana de diferente calado a las anteriores de inspiración aristotélica y platónica. Utiliza san Buenaventura el concepto de *mens* adoptando la orientación de espiritualidad e interioridad que ya definiera el hiponense<sup>58</sup>. Como señala F. de A. Chavero, “el concepto bonaventuriano de *mens* comporta una operación cognoscitiva trascendental, equivalente al hombre interior de san Agustín”<sup>59</sup>. Recuerda el Seráfico que la mente implica conocimiento y amor<sup>60</sup>. Es pues la mente (entendido de modo eminente) la parte superior de la razón que se refiere a objetos superiores. Ahí encontramos la imagen de Dios: “Haec autem portio superior est illa, in qua est imago Dei, quae et aeternis regulis inhaerescit et per eas quidquid definit certitudinaliter iudicat et definit; et hoc competit ei, in quantum est imago Dei”<sup>61</sup>.

El *Itinerarium* es un recorrido realizado por la mente, es decir, por el alma en cuanto facultad superior. San Buenaventura propone así un viaje cuyo protagonista es el alma que mira hacia fuera, para poder ver dentro, pudiendo trascender lo que somos. Es en este trascender donde se sitúa la mente que pone nombre al caminante del itinerario que se ha de realizar. San Buenaventura señala, con esta fórmula del título, que es en ese estadio de conocimiento en el que hemos de situarnos. No es que el conocimiento sensible y el conocimiento intelectual no sirvan, es que se nos invita a algo más.

El hombre es imagen de Dios y en ella se ven involucradas lecturas de antropología filosófica, pues imagen no es sólo un concepto teológico, sino es un concepto filosófico, que implica interioridad. Las categorías teológicas no anulan el concepto filosófico, sino que enriquecen el descubrimiento de los aspectos antropológicos y subjetivos que la idea de alma involucra. La introducción del desarrollo de la imagen que se da y se autogenera (*imago creationis-imago recreationis*)

<sup>57</sup> Cf. S. Agustín, *de Trinitate*, lib. 14-15, PL 42, 1034-1098.

<sup>58</sup> “Quantum vero attinet ad illam summam, ineffabilem, incorporealem, immutabilemque naturam per intelligentiam utcumque cernendam, nusquam se melius, regente duntaxat fidei regula, acies humanae mentis exercet, quam in eo quod ipse homo in sua natura melius caeteris animalibus, melius etiam caeteris animae suae partibus habet, quod est ipsa mens: cui quidam rerum invisibilium tributus est visus, et cui tanquam in loco superiore atque interiore honorabiliter praesidenti, iudicanda omnia nuntiant etiam corporis sensus; et qua non est superior, cui subdita regenda est, nisi Deus” (*Ib.*, 1096).

<sup>59</sup> F. de A. Chavero, *Imago Dei. Aproximación a la antropología teológica de san Buenaventura*, Murcia, Instituto Teológico Franciscano-Espigas, 1993, p. 71.

<sup>60</sup> *I Sent.*, d. 3, p. 2, a. 2. q. 1, concl.

<sup>61</sup> S. Buenaventura, *Quaestiones disputatae de scientia Christi* [=Sc. Chr.], q. 4 concl. Sobre esta obra existe una estupenda traducción española: *Cuestiones disputadas de la ciencia de Cristo*, F. Martínez (ed.), Id. (introd., not. e índices), M. García-Baró (present.) y J. Ortiz (trad.), Murcia, Instituto Teológico Franciscano-Espigas, 1999. Cf. É. GILSON, *La philosophie de saint Bonaventure*, Paris, J. Vrin, 21943.

nos lleva a una distinción (cuyo desarrollo nos llevaría a otro trabajo) que comporta tanto la introducción del elemento temporal en el hecho humano, como la asunción de la dualidad facultativa del hombre. El hombre es *imago creationis* desde la parte de la cognición e *imago recreationis* desde la parte afectiva. O lo que es lo mismo, el hombre tiene vocación de superar su propio autoconocimiento y traspasar las barreras de la condición dada llevando la subjetividad a límites ni sospechados remotamente en tiempos posteriores. El alma humana tiene la posibilidad de reconfigurarse en la medida que refleje su intimidad, “desde el autoconocimiento del alma como imagen (*imago creationis*), llegamos a la unión del alma por la gracia desde la afección como semejanza (*imago recreationis*)”<sup>62</sup>. Ambas circunstancias histórico-temporales y facultativas van de la mano en aras al fin último del hombre: la llamada a la similitud, que significa aquí vocación a completarse, a trascender lo que se es profundizándose: “El concepto de imagen –subraya F. de A. Chavero citando a san Buenaventura– puede ser interpretado como un concepto polivalente, en el sentido que es referible a momentos diversos de la historia salvífica: creación, redención, consumación escatológica”<sup>63</sup>. Esta formulación salvífica se desarrolla metafísicamente en la gradación significativa de semejanza: sombra, vestigio, imagen y semejanza. Dicha gradación supone el desarrollo que desde san Agustín se realiza de la *teología de la imagen* en la naturaleza, en especial en el hombre, capaz de recibir mediante la gracia divina la facultad de similitud con el Dios Trino (*imago in naturalibus, similitudo in gratuitis*), alimentada por la teología del siglo XII y los primeros maestros parisinos<sup>64</sup> y culminada por la especulación franciscana. La similitud es la plenitud de lo que supone en el alma el estar “hecha a imagen de la Trinidad”<sup>65</sup>.

### 3. Ámate a ti mismo. El socratismo bonaventuriano

Terminamos de hablar del esquema platónico haciendo referencia a un texto de las *Collationes in Hexaemeron*, en el que se explicita que el alma humana tiene tres potencias: la animal, la intelectual y la divina. Es el momento de profundizar un poco más en él. Sin ánimo de hacer una exégesis exhaustiva, sólo queremos referir para nuestros propósitos la pertinencia de este esquema. La frase de las *Collationes* es un enunciado que resume el recorrido que años antes había sugerido en el

<sup>62</sup> M. Lázaro, “El socratismo”, *o. c.*, p. 663. Cf. *II Sent.*, d. 16, a. 2, q. 3 concl.; F. de A. Chavero, “Imago creationis, imago recreationis. Para una teología y antropología de la imagen de Dios en san Buenaventura”, en *Carthaginensia*, 9 (1993), pp. 79-149.

<sup>63</sup> *Ibíd.*, p. 92. Cf. S. Buenaventura, *Sermo 6 in dominicam 22 post Pentecoste*.

<sup>64</sup> Cf. R. Javelet, *Image et ressemblance au douzième siècle: De Saint Anselme à Alain de Lille*, 2 vols., Paris, Letouzey et Ané, 1967.

<sup>65</sup> *I Sent.*, d. 16, a. 1, q. 1 concl.

*Itinerarium mentis in Deum*. En el opúsculo propone una triple gradación en la que se señalan dos facultades. El desdoblamiento planteado tiene múltiples lecturas. Efectivamente, las partículas *per/in* son motivo de la distinción dual propuesta y ello nos lleva a profundizaciones metafísicas y semióticas importantes. Amén de estas circunstancias tenemos un desdoblamiento que se ejerce por y en la sensibilidad o animalidad (sentido e imaginación), por y en el espíritu (razón y entendimiento), y por y en la mente o alma (inteligencia y cima del alma o *sindéresis*)<sup>66</sup>. Nos encontramos ante una gradación de las potencias del alma que expresan en una correlación perfecta una ascensión espiritual desde lo ínfimo a lo sumo, de lo externo a lo íntimo y de lo temporal a lo eterno: “Iuxta igitur sex gradibus ascensionis in Deum ex sunt gradus potentiarum animae per quos ascendimus ab imis ad summa, ab experioribus ad intima, a temporalibus conscendimus ad aeterna, scilicet sensus, imaginatio, ratio, intellectus, intelligentia et apex mentis seu synderesis scintilla”<sup>67</sup>.

Por su parte, en las *Collationes in Hexäemeron*, el Seráfico muestra un esquema similar con variaciones ligeras de vocabulario, en el que se nos presenta una explicitación aún mayor del fin del objeto de conocimiento: potencia animal, cuyos actos son el sentido y la imaginación; potencia intelectual, con los actos de la razón y el entendimiento; y, por último, potencia divina, que también es doble: “una que se convierte a cointuir los divinos espectáculos, otra que se convierte a gustar los divinos consuelos. Lo primero se hace por la inteligencia; lo segundo, por la potencia unitiva o amativa, que es secreta, y de la cual poco o nada conocieron los filósofos”<sup>68</sup>. Se profundiza en la significación del alma, manteniéndose el término de animalidad e inteligencia (antes espíritu), e identificando en un símil superador, la mente como potencia o facultad divina, lo que explica la afirmación de que sea algo que no puedan ver los filósofos. Como se ha señalado con acierto, “todas estas potencias o facultades se reducen, en último término, a dos: al conocimiento y al amor (...) el alma racional es sede de la memoria, de la inteligencia y la voluntad. Pero la razón, en cuanto tal, es la facultad de conocer, en oposición a la voluntad, que es la facultad de apetecer y amar”<sup>69</sup>.

Y es que, ciertamente, el alma humana es racional y dotada de inteligencia. Pero, ante todo, es imagen de Dios y ello supone que posee de memoria, entendimiento y voluntad, pues como ya decía en el *Comentario a las Sentencias*, y repite constantemente, la imagen se dispone a partir de sus tres potencias que se distin-

<sup>66</sup> *Itin*, c. 1, n. 4.

<sup>67</sup> *Ibíd.*, c. 1, n. 6.

<sup>68</sup> “Similiter operatio vel potentia divinda duplex est: una, quae se convertit ad contuenda divina spectacula; alia, quae se convertit ad degustanda divina solatia. Primum fit per intelligentiam, secundum per vim unitivam sive amativam, quae secreta est, et de qua parum vel nihil noverunt”. (*Hex.*, col 5, n. 24).

<sup>69</sup> J. A. Merino, “Antropología”, *o. c.*, p. 176.

guen en su orden con un origen común y diferente en el modo en el que se disponen<sup>70</sup>. Por lo tanto, en cuanto que el hombre es imagen de Dios podemos distinguir en la mente tres potencias o facultades, a saber, memoria, inteligencia y voluntad. De esta forma para el teólogo franciscano, cuando decimos que amamos a Dios, lo hacemos con la inteligencia (con todo el corazón), con la voluntad (con toda el alma) y con la memoria (con toda la mente). Une san Buenaventura las facultadas del hombre imagen de Dios con el texto neotestamentario de san Mateo (Mt 22, 37), utilizando la exégesis de san Agustín que afirmara que amar de todo corazón es con todo el entendimiento (inteligencia) sin error; amar con toda el alma, implica hacerlo con total voluntad de modo que no se caiga en contradicción; y amar con toda la mente, significa hacerlo desde la memoria sin olvido<sup>71</sup>.

La gradación anímica, facultativa... responde a la posibilidad que el alma tiene por gracia divina de mejorar, de progresar. San Buenaventura expone un optimismo antropológico distinto al socrático, a la par similar y muy distante del mismo. Pues si Sócrates entendía que el hombre que conociera el bien no podría inclinarse al mal y ello era posible mediante el ejercicio del entendimiento que nacía del interior. El maestro franciscano, coincidiendo con Sócrates en que el hombre que encuentra el bien no se inclina al mal, cambia tanto la naturaleza del Bien (mucho más sublime al descansar en Dios<sup>72</sup>), como la naturaleza del conocimiento, que no es meramente intelectual, sino sobre todo volitivo. Y ello es así por la propia naturaleza humana y la presencia del bien en la intimidad del hombre. El alma puede progresar y esta capacitada para ello, pero el alcance del bien es de naturaleza tal que excede el conocimiento, para llegar a la similitud. Esto, puede suponer un problema ontológico, sino se ve adecuadamente cómo puede unirse finito e infinito (naturaleza y gracia); pero, sin duda soluciona el problema de la libertad y la necesidad lógica. Supone, a su vez, entender el ejercicio de búsqueda interior en parámetros que superan la mera intelectualidad y racionalidad, enriqueciendo la inteligibilidad con elementos nuevos. Al entendimiento se le suma la voluntad, pero una voluntad que exige otra mirada interior, pues el interior del ser humano no es entendido ya del mismo que el en el mundo helénico.

El alma humana es imagen de Dios que busca alcanzar la similitud de la que es capaz. El alma hace al hombre capaz de Dios (*capax Dei*<sup>73</sup>). En cuanto que el alma

<sup>70</sup> *I Sent.*, d. 3, a. 1, q. 1 concl. Cf. *Brevil.*, p. 2, c. 9, n. 1.

<sup>71</sup> *III Sent.*, d. 27, dub. 4.

<sup>72</sup> San Buenaventura responde a la naturaleza del bien, de la que Sócrates no daba cuenta y a la fuente metafísica del mismo a la que Platón no respondía.

<sup>73</sup> “(...) eo quod «capax Dei est et participes esse potest», immediate ordinatur in ipsum” (*II Sent.*, d. 16, a. 1, q. 1 concl.). Cf. T. Szabo, *De SS. Trinitate in creaturis refulgente doctrina S. Bonaventurae*, Roma, Herder, 1955, pp. 65-85; G. Langevin, “Capax Dei”. *La créature intellectuelle et l’intimité de Dieu*, Bruges-Paris, Desclée De Brouwer, 1966; T. Mourien, “Capacitas”, en J. –G. Bougerol (dir.), *Lexique saint Bonaventure*, Paris, Ed. Franciscaines, 1969, p. 29; L. Mathieu, *La Trinité créatrice d’après saint Bonaventure*, Paris, Ed. Franciscaines, 1992, pp. 236-242.

como imagen es capaz de Dios –siguiendo a san Agustín<sup>74</sup>– nos conduce a Él como objeto desde la propia observación del alma en sí misma. Conocer desde la imagen implica un conocimiento más propio y eso sólo lo puede hacer la creatura racional siendo imagen: “*capax Dei per cognitionem et amorem*”<sup>75</sup>. La imagen como modo de conocimiento de Dios alude directamente al objeto de contemplación donde se involucran memoria, inteligencia y voluntad<sup>76</sup>. La manera de conformarse presupone que la imagen tiende al objeto del que es imagen y se dispone hacia él y ello es posible por la potencia del entendimiento y la del amor. San Buenaventura afirma que el alma que es imagen de Dios en cuanto imagen suya es capaz de convertirse según conformidad a Dios, a sí misma como imagen y al resto de las creaturas como vestigios de Dios<sup>77</sup>. Este camino aventurado en el *Comentario a las sentencias* es, en orden inverso, el propuesto en la obra del *Itinerarium*, en la que el alma va ascendiendo hacia el objeto Dios, partiendo en primer lugar de los vestigios, contemplándose a sí misma y conformándose con Dios.

A la identificación del objeto en sus facultades, existe otro modo de asignar a la imagen en cuanto que esta se conoce y ama a sí misma como mente: “*mens, notitia et amore*”<sup>78</sup>. En esta distinción, sistematizada por Pedro Lombardo a partir de san Agustín, se puede señalar tanto una caracterización sustancial del alma en cuanto mente, a la que ya nos hemos referido, como dos hábitos suyos: la noticia y el amor<sup>79</sup>. Nos interesa subrayar aquí como la mente se culmina en el amor. Estableciendo ambos modos de asignar la imagen –memoria, inteligencia y voluntad / mente, noticia y amor–, podemos señalar que el alma en cuanto imagen está proyectada a lo más sumo en una gradación facultativa y en gradación de conocimiento de objeto (creaturas, sí mismo y Dios) utilizando dos hábitos: la noticia de la razón y el amor. De donde la facultad de la voluntad se une al hábito mental del amor para conformarse, en cuanto imagen, al objeto supremo que es Dios (como Bien). Y es que la razón no es suficiente para llegar al conocimiento del objeto de Dios trino. Para entender a Dios necesitamos de la fe y no sólo la razón<sup>80</sup>. No hace san Buenaventura otra cosa que poner límites al conocimiento racional. El objeto divino excede el conocimiento intelectual-racional de Dios, pero no su conocimiento.

No es suficiente la intelección, el hombre tendrá que conformarse con Dios, llegar a la similitud y descubrir la presencia interior de Dios en nuestro interior (sin-

<sup>74</sup> “Eo quippe ipso imago ejus est, quo ejus capax est, ejusque particeps esse potest” (S. Agustín, *De Trinitate*, c. 8, n. 11, PL 42, 1044).

<sup>75</sup> *I Sent.*, d. 3, p. 1, a. un. q. 2, concl.

<sup>76</sup> *Ibid.*, d. 3, p. 2, a. 1., q. 1, concl.

<sup>77</sup> *Ibid.*, d. 3, p. 2, a. 1., q. 2, concl.

<sup>78</sup> *l. c.*

<sup>79</sup> *I Sent.*, d. 3, p. 2, a. 2., q. 1, concl.

<sup>80</sup> *Ibid.*, d. 3, p. 2, a. 2., q. 3, concl.

déresis). Para ello tiene que superar el conocimiento como hemos recordado se decía en el *Hexaëmeron* (“Primo ergo oportet se considerare, non sicut aculus carnis, qui non videt se nisi per quandam reflexionem a speculo, sed sicut oculus mentis, qui primo videt se et postmodum alia”<sup>81</sup>) y que ya san Buenaventura decía en el *Itinerarium*. Es la invitación del Seráfico para superar el conocimiento y penetrar en el fondo de la inmanencia. Es el origen del voluntarismo como superación del intelectualismo. Y es el voluntarismo en su real acción (la de la afección y la caridad<sup>82</sup>). San Buenaventura propone la mirada interior, mirar el hombre interior desde el propio hombre. Junto a la llamada délfica de autoconocimiento (“conócete a ti mismo”) el alma se mira a sí misma como mente, es decir con ánimo de trascender. Si el bien del hombre se encuentra en el conocimiento de la idea del bien, la vivencia del bien se encuentra en el amor del bien que es amor: “ámate a ti mismo”, pues en lo más íntimo de uno se refleja el Amor del que somos imagen. Esa es la invitación de san Buenaventura, el lema de su socratismo, el socratismo bonaventuriano:

Intra igitur ad te et vide, quoniam mens tua amat ferventissime semetipsam; nec se posset amare, nisi nosset.<sup>83</sup>

---

<sup>81</sup> *Hex.*, col. 5, n. 24.

<sup>82</sup> Cf. M. Lázaro, “Comprensión desde la filosofía de la afirmación de «Dios es amor» en san Buenaventura”, en *Cauriensia*, 2 (2007), 179-210; también en Id., (ed.), *El amor de Dios que es amor. Reflexiones en torno a la Encíclica de Benedicto XVI Deus caritas est*, Cáceres, Instituto Teológico “San Pedro de Alcántara” de Cáceres, 2007.

<sup>83</sup> *Itin.*, c. 3, n. 1.