

## FUENTES FILOSÓFICAS DE LA «FILOSOFÍA DE LA POBREZA» EN EL PENSAMIENTO BONAVENTURIANO

Manuel Lázaro Pulido

Instituto Teológico «San Pedro de Alcántara» (Cáceres)

### RESUMEN

La pobreza es una realidad muy presente en la vida franciscana y, por lo tanto, en el pensamiento de san Buenaventura. Pero no se trata sólo de un concepto teológico, sino que tiene también una gran influencia en su filosofía. La pobreza prepara para la filosofía (actitud filosófica) y es una categoría metafísica. La actitud filosófica a la que nos prepara la pobreza no es del todo original en san Buenaventura, sino que conoce unas fuentes de lo que podríamos llamar filosofía de la pobreza y que profundiza la búsqueda griega de la filosofía a través de la tradición cristiana, a saber, san Juan Crisóstomo, san Agustín y san Bernardo de Claraval.

**Palabras clave:** Agustín (san), Bernardo de Claraval (san), Buenaventura (san), Juan Crisóstomo (san), filosofía de la pobreza.

### ABSTRACT

The poverty is a very present reality in the Franciscan life and in the thought of saint Bonaventure. It is a theological concept that influences also his philosophy. The poverty prepares for the philosophy (philosophical attitude) and is a metaphysical category. The philosophical attitude to the one that prepares the poverty for us knows a few sources of what we might be call a philosophy of the poverty. These sources deepen the Greek search of the philosophy across the Christian tradition: St. John Crisostomus, St. Augustine and St. Bernard of Clairvaux.

**Key words:** Augustine (saint), Bernard of Clairvaux (saint), John Crisostomus (saint), philosophy of the poverty.

La pobreza es uno de los atributos esenciales del horizonte existencial franciscano, pues a nadie se le escapa que el fundador de la Orden de Hermanos Menores destaca por la vivencia de la misma como virtud. Desde que san Francisco, el Pobrecillo de Asís, sintió como llamada de Dios las palabras de Jesús de la invitación a la pobreza su vida se transformó<sup>1</sup>. La pobreza se constituyó en uno de los motivos fundamentales de la Orden y su espiritualidad bajo el impulso vital de su fundador y ello desde una profunda reflexión mística y teológica. La pobreza es el reflejo de la teología de la imitación de Cristo que los Menores quieren subrayar:

---

1 «Si quieres ser perfecto, ve y vende todo (cf. Lc 18,22) lo que tienes, y dalo a los pobres y tendrás un tesoro en el cielo; y ven, sígueme» (San Francisco, *Regla no bulada*, ed. I. Rodríguez y A. Ortega, Murcia, Ed. Espigas-Instituto Teológico de Murcia, OFM, 2003, p. 414).

la virtud de la pobreza (*mysterium pauperatis*) «transparenta como en un espejo el misterio mismo de Cristo»<sup>2</sup>.

La «señora la santa pobreza»<sup>3</sup> es, ante todo, una vivencia religiosa y un elemento configurador desde la espiritualidad de una forma de vivir apostólica y evangélica<sup>4</sup>, pero también es, a partir del trabajo de los primeros maestros de la Orden franciscana, un elemento de reflexión teológica y filosófica que recorre un camino *ad intra*, en cuanto concepto catalizador del propio ser cristiano del *menor*, y *ad extra*, por cuanto es expresión novedosa en un mundo cambiante de una nueva forma de religiosidad en un siglo de transformación social y económica<sup>5</sup>. Así, san Buenaventura se verá abocado a desarrollar de forma explícita la virtud de la pobreza, a explicarla y a defenderla como forma de vida virtuosa en la vida de la Iglesia<sup>6</sup>. La *domina Pauperate* del poema alegórico *Sacrum Commercium*<sup>7</sup> es la expresión literaria de la *Apología pauperatis*<sup>8</sup>.

Pero la pobreza como concepto dinamizador de pensamiento en san Buenaventura no sólo se circunscribe a estudios directos derivados de las responsabilidades de la Orden y el estilo de vida franciscano, y a circunstancias teológicas, sino que en el *unicum* que implica el pensamiento del Seráfico también afecta a la forma de hacer filosofía. Hemos expuesto en otros trabajos como la pobreza es una «categoría» en la metafísica de la expresión<sup>9</sup>, en este trabajo quisiéramos profundizar en las fuentes filosóficas que posibilitan la utilización del mismo. Es decir, la «pobreza» es un concepto que representa perfectamente la mentalidad bonaventuriana quien utiliza con maestría la tematización teológico-mística de su época para dotar al concepto de una profundidad filosófica desde el colorido franciscano, realizando una innovación de pensamiento que redimensiona su llamado «agustinismo». No nos encontramos ante una re-

2 Esser, K., *Temas espirituales*, Oñate (Guipúzcoa), Ed. Franciscana Aránzazu, 1980, p. 95. Cf. Id., «*Mysterium pauperatis*, Di Armuntssauffassung des hl. Franziskus von Assisi», en *Wissenschaft und Weisheit*, 14 (1951), pp. 177-189; Id., «El misterio de la pobreza. Ideal de la pobreza según san Francisco», en *Cuadernos Franciscanos*, 2 (1969), pp. 173-183.

3 *TestS 5, LM IV, 7*. Cf. Manselli, R., (ed.), *S. Francesco e Madonna Povertà*, Firenze, Libr. Ed. Fiorentina, 1954; Huguet, P., *Dame sainte pauvreté*, Paris, Les Éd. Franciscaines, 1963; Id., «Dame Pauvreté», en *Études franciscaines*, 17 (1967), pp. 140-159; Iriarte de Aspaurz, L., «La «Altísima pobreza» franciscana», en *Estudios Franciscanos*, 68 (1967), pp. 5-47; Jacovelli, A., *La vida de San Francisco de Asís. El Esposo de Dama Pobreza*, Assisi, Casa Editrice Franciscana-Edizioni Porziuncola, 2000.

4 Cf. Lambert, M. D., *Franciscan Poverty: The Doctrine of the Absolute Poverty of Christ and the Apostles in the Franciscan Order, 1210-1323*, London, Church Historical Society Publications, 1961; Emmanuelli, X. y Feuillet, M. *Célébration de la pauvreté. Regards sur François d'Assise*, Paris, Albin Michel, 2000.

5 AA.VV., *La povertà nel secolo XII e Francisco d'Assisi. Atti del II Convegno Internazionale della Società Internazionale di Studi Francescani (Assisi, 17-19 ottobre 1974)*, Assisi, Porziuncola, 1975, AA. VV., *Dalla «Sequela Christi» di Francesco d'Assisi all'Apologia della Povertà: Atti del XVIII Convegno Internazionale della S.I.S.F. e del C.I.S.F. (Assisi, 18-20 ottobre 1990)*, Spoleto, Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, 1992. Sobre la pobreza en san Francisco y el franciscanismo destaca la obra de Raoul Manselli, una bibliografía de sus trabajos en Pasztor, E. (ed.), *Bibliografía di R. Manselli*, Spoleto, Centro italiano di studi sull'alto medioevo, 1994.

6 Cf. Bussum, V. da, «Il movimento di povertà di s. Francesco e quello di Pietro Valdo», en *L'Italia franciscana*, 34 (1959), pp. 225-233; pp. 299-307.

7 *Sacrum commercium*, Quaracchi, PP. Collegii S. Bonaventuræ-Ad Claras Aquas, 1929; *Sacrum commercium sancti Francisci cum domina Paupertate*, ed. S. Brufani, S. Maria degli Angeli, Ed. Porziuncola, 1990; «*Sacrum Commercium sancti Francisci cum Domina Paupertate (L'Alleanza di santo Francesco con Madonna Povertà)*», intr., trad. y not. por C. Paolazzi, en *Fonti Francescane: Nuova edizione*, Padova, Efr-Ed. Francescane, 2004, pp. 1283-1314.

8 Cf. Manselli, R., «La povertà franciscana e san Bonaventura», en *Doctor Seraphicus*, 24 (1977), pp. 43-61. Mattia Spiritio, S. di, «San Bonaventura e la povertà franciscana (L'apologia pauperum)», en Chavero, F. de A., *Bonaventuriana. Miscellanea in onore di Jacques Guy Bougerol ofm*, vol. 2, Roma, Ed. Antonianum, 1988, pp. 417-430.

9 Este es el tema de la comunicación presentada en el *XIIIth International Congress of Medieval Philosophy: Universality of Reason, Plurality of Philosophies in the Middle Ages* (Palermo, 16-22 September 2007): «La categoría «pobreza» en la metafísica de la expresión en san Buenaventura».

edición del pensamiento de san Agustín, sino de una lectura propia que tiene en cuenta el caudal espiritual de la teología cristiana medieval en sus multiplicidad de fuentes y en el que san Agustín destaca, eso sí, por múltiples razones, comenzando por el extraordinario bagaje intelectual y por su autoridad incontestable.

La utilización de la pobreza en la filosofía bonaventuriana conoce, al menos, dos niveles: uno relativo al hombre que se abre a la filosofía, es decir, la actitud filosófica; y otra relativa a la implicación que desde esta actitud y en su vertiente configuradora y explicativa de la realidad tiene en la antropología y la metafísica. Vamos a tener en cuenta la primera de las etapas reflexivas y daremos unas pinceladas de lo que san Buenaventura sugiere siguiendo la pista de las fuentes filosóficas que pueden explicar su especulación que siendo original no parte de la nada. Hablamos de fuentes filosóficas teniendo en cuenta que las mismas son más doctrinales que nacidas en sí de la discusión especulativa. Efectivamente, quizás no se trata de una reflexión *ex profeso* de la entrada de la pobreza en el quehacer filosófico, pero no es menos cierto que la pobreza (junto a la humildad) aparece en el rastro filosófico de los mismos realizando así una filosofía de la pobreza.

## 1. LA ACTITUD FILOSÓFICA

San Buenaventura muestra a través del itinerario de su especulación una decidida actitud filosófica de búsqueda exterior-interior en la que la sabiduría humana está comprometida con la convicción de la verdad de la fe y el uso de la razón<sup>10</sup>. La fe revelada es en sí postración de la profunda realidad que invade el espíritu humano y ocasión expansiva de la limitación racional. Esto es así porque el hombre es un examinador, es un itinerante, es un hombre que busca interiormente la verdad y la vivencia de esa verdad en la bondad y el amor, en definitiva, es un *homo viator*. Nos encontramos en un paso más de profundización del modelo griego de sabiduría en el que el hombre depende sólo de categorías racionales e intelectuales y desde ahí pretende conocer la verdad y su fundamento. San Buenaventura utiliza la pobreza como categoría antropológica, como virtud necesaria para realizar la filosofía. Tomar conciencia de nuestra pobreza natural, no es ningún signo de debilidad, sino que filosóficamente es signo de completud. Como señala J.-G. Bougerol, esta actitud implica una posición transitoria del hombre en camino: «La teología debe, pues, explicar al hombre tal y como es hoy, venido de Dios en un proyecto determinado de amor y retornando a Dios en un itinerario donde es imposible de hacer una diferenciación entre lo que es propiamente natural en el hombre y lo que es el resultado de un complejo diálogo entre Dios y el hombre»<sup>11</sup>. La actitud filosófica del buscador de la sabiduría desde la pobreza abre el espíritu al deseo, completa la inteligencia y el entendimiento a la voluntad. Quien se ve pobre y se hace pobre, deja espacio al deseo y la voluntad del alma. La condición del pobre es la de quien entiende que la voluntad es la que mueve al hombre a completar su entendimiento. El hombre recorre un camino jerárquico hacia Dios. Tanto en el *Itinerarium mentis in Deum*, como en el *De triplice via* podemos observar en lenguajes diferentes, pero en un horizonte común, y en un contexto similar, el camino (itinerario o vía) del alma humana hacia Dios.

En el tratado espiritual *De triplice via*, dependiente de la literatura del siglo precedente, san Buenaventura realiza un triple acto jerárquico de purificación, iluminación y perfección en correspondencia con los bienes que se obtienen, a saber, la paz, la verdad y la caridad, respectivamente<sup>12</sup>. El triple acto jerárquico no significa, según J.-G. Bougerol, «periodos en la as-

10 *Brevil.* II, 12, 2.

11 Bougerol, J.-G., *Introduction à Saint Bonaventure*, Paris, J. Vrin, 1988, p. 52.

12 *Tripl. via*, prol.

consión, sino tres esfuerzos que se imponen constantemente al alma en todas las etapas<sup>13</sup>. Todo acercamiento a la verdad, preludio de la caridad, es decir, de expresión del amor, deviene por el polo de la paz interior: la purificación. Se purifica quien tiene necesidad de recibir la gracia. No es por casualidad que en las *Collationes de septem donis Spiritus sancti* tras tratar de la gracia de Dios como preámbulo (col. 1), san Buenaventura atienda el don del temor de Dios. En esta colación segunda advierte de los pecados que nos alejan de la gracia divina y de la sabiduría que nos regala el Espíritu de Dios; de entre ellos, el primero —la soberbia— que se combate con las virtudes de la nueva ley dictadas en las bienaventuranzas, donde curiosamente la primera es: «la pobreza voluntaria de la cual en el Evangelio: *Bienaventurados los pobres de espíritu*»<sup>14</sup>. La condición indigente del hombre es el paso previo para expiarse y aceptar la purificación como paso a la búsqueda de la verdad del entendimiento y el amor, es decir, la sabiduría cristiana.

En el *Itinerarium mentis in Deum* el camino posee otro asfalto, pero el recorrido no es ajeno. Siendo que toda actividad humana jerárquica implica los tres actos, la actitud pobre del especulador queda totalmente asimilada. Se trata en el *Itinerarium* de la especulación del pobre en el desierto (*speculatio pauperis in deserto*)<sup>15</sup>. Es la investigación del hombre que acepta la virtud de la pobreza y rechaza la soberbia, es decir, de quien es capaz de purgarse para alcanzar grado a grado la similitud, de modo que el opúsculo bonaventuriano incluye en sí las tres vías clásicas de interioridad y mística, pues parte de la pobreza y la invocación de la paz (propio de la vía perfectiva) para terminar en la vía contemplativa<sup>16</sup>. La filosofía es el Atrio de entrada al Arca guardada por los dos Serafines, por donde entrar a la verdadera sabiduría, a través de una vía que san Buenaventura desvela en similitud con la escala de Jacob<sup>17</sup>, la relación entre el trasfondo teológico del *De triplice via* y el lenguaje más franciscano del *Itinerarium*. Y muestra, a su vez, las pistas de las fuentes de la filosofía de la pobreza en san Buenaventura como actitud previa a la sabiduría a la que todo hombre, desde los tiempos de la filosofía socrática, está llamado.

El deseo de perfección al que nos conduce la verdadera sabiduría que es el Dios Amor, de un hombre en camino que se sabe pobre y que descubre en la carencia el mejor estado antropológico para ser capaz de Dios es el fundamento conceptual de la filosofía de la pobreza como actitud. San Buenaventura utiliza un pensamiento ya elaborado, de forma más o menor consciente, y que él estructura a través de su genio personal y de su espíritu menor franciscano.

## 2. LOS ECOS DE LA FILOSOFÍA DE LA POBREZA

La búsqueda interior de la sabiduría como carencia era un tema bien conocido en la filosofía, ligados al esfuerzo socrático de búsqueda interior en un impulso de completar la carencia que el hombre siente en su devenir. Ya Platón planteaba en *El Banquete*, en consonancia con la divisa socrática del «solo sé que no sé nada» y desde el deseo amoroso de Alcibíades por

13 Bougerol, J.-G., «Hierarchia», en Id. (dir.), *Léxique. Saint Bonaventure*, Paris, Ed. Franciscaines, p. 81.

14 *De donis*, II, 3.

15 Cf. Prunières, L. «Itinéraire de l'esprit en Dieu. II: Spéculation du Pauvre dans le désert», en *Études franciscaines*, 22 (1972), pp. 39-68.

16 Para P. Boehener (Boehner, P., «Introduction», en *Works of Saint Bonaventure: Itinerarium Mentis in Deum*, New York, Franciscan Institute, 1990, p. 22) el *Itinerarium* se colocaría en el plano de la vía iluminativa que alcanza al final la vía contemplativa. Y, efectivamente, la vía perfectiva es un estado en el que el maestro franciscano no se entretiene demasiado, pero al que le dedica el espíritu del prólogo y, de hecho, se comienza la ascensión en desde la plegaria, por lo que, creo, que nos encontramos con el esquema ternario, pero expresado de otra manera y no en un estadio ya iniciado.

17 *Itin.*, I, 9.

Sócrates, lo que implica el impulso filosófico, es decir, su origen de la carencia. El *eros* no sólo se significa desde un discurso acabado como el de la sacerdotisa de Mantinea, Diótima, sino que se realiza desde la pasión del enamorado, del que siente carencia, de Aquél que necesita relatar la verdad<sup>18</sup>, un impulso que ha sabido sintetizar el profesor Pablo García Castillo: «[Alcibíades] se ha dado cuenta de que es él quien ama la belleza interior, la sabiduría de Sócrates, estando dispuesto a darle toda su vida por ella. Es el intercambio del saber particular de un individuo enamorado por el saber universal de un filósofo, de un amante de la sabiduría, del bien y de la belleza sublime y divina, alejada de los sentimientos y los desengaños de la experiencia personal del amor no correspondido»<sup>19</sup>.

Más cercano al horizonte existencial de san Buenaventura al abrazar la misma esfera vital y existencial que ilumina la razón, los autores patrísticos<sup>20</sup> supieron tematizar la carencia y búsqueda interior en consonancia con la idea de pobreza, categorizando filosóficamente no sólo la penuria propia de la búsqueda de la sabiduría, sino el propio concepto de pobreza, que entendemos en su lectura sociológica. El discurso de la solidaridad fraternal entre los hijos de Dios que forman parte de la comunidad eclesial va parejo, en no pocas ocasiones, a una reflexión sobre el fundamento filosófico del mismo y su repercusión en el propio quehacer interior humano. Es un empeño de la fe por reforzar su núcleo fundamental donde a partir de una reflexión socio-económica se profundiza en la significación sacramental y vital, en la que la pobreza material se presenta como signo indiscutible de la estructura antropológica del cristiano que entra en consonancia con la misma filosofía. Se trata de una auténtica *filosofía de la pobreza*. Basilio de Cesarea, Gregorio de Niza, Juan Crisóstomo y Ambrosio de Milán destacan como autores que fijarán sus reflexiones en la incorporación de los pobres a la vida eclesial y sacramental<sup>21</sup>, y en esa resolución afloran no pocas reflexiones filosóficas o conexiones con la filosofía.

En el caso de san Juan Crisóstomo, el «afamado rétor y fino exegeta»<sup>22</sup>, se caracteriza entre otras cosas por ser defensor en sus homilías de los pobres y los humildes, estigmatizando, a su vez, los comportamientos de la gente adinerada que confían su vida a las riquezas. De entre los varios textos, bien sean sermones u homilías, como la dedicada al pobre Lázaro, va desgranando reflexiones de profundidad especulativa, toda vez que estima que los pobres son sacramento de Dios.

18 Platón, *Banquete*, 214 d-e.

19 García, P., «La locura divina de Eros en el Fedro de Platón», en Lázaro, M. (ed.), *El Amor de Dios que es Amor. Reflexiones en torno a la Encíclica de Benedicto XVI Deus caritas est*, Cáceres, Instituto Teológico de Cáceres, 2007, p. 103. Cf. García, I., «El *Banquete*: De la visión abstracta de Eros a la historia de amor en Alcibíades», en Lázaro, M. (ed.), *o.c.*, pp., 121-156.

20 Cf. Bataillon, L. J., «Les sources patristiques du commentaire de Bonaventure sur Luc et Hugues de Saint-Cher», en Chavero, F. de A. (a cura di), *Bonaventuriana. Miscellanea in onore di Jacques Guy Bougerol ofm*, vol. 1, Roma, Ed. Antonianum, 1988, pp. 17-32.

21 Cf. Christophe, P., *Les devoirs moraux des riches. L'usage du droit de propriété dans l'Eglise et la tradition patristique*, Paris, Lethielleux, 1962; Hamman, A. G. y Queré-Jaulmes, F. (comps. trads.), *Riches et pauvres dans l'église ancienne*, Paris, Grasset, 1962; Sierra, R. y Del Valle, F. (comp.), *Doctrina social y económica de los padres de la Iglesia: colección general de documentos y textos*, Madrid, Compi, 1967; Cignelli, L., «La poverta nella doctrina dei saint padri», en *Quaderni di spiritualità francescana*, 19 (1971), pp. 35-66; Zincone, S., *Ricchezza e poverta nelle omelie di Giovanni Crisostomo*, Aquila, ed. Japadre, 1973; Coulie, B., *Les richesses dans l'oeuvre de Saint Grégoire de Nazianze: étude littéraire et historique*, Louvain-la-Neuve, Université Catholique de Louvain-Instituto Orientaliste, 1985; Dal Covolo, E., «Ricchezza e povertà nei primi tre secoli della Chiesa», en Felici, S. (ed.), «*Humanitas*» *classica e «sapientia» cristiana. Scritti offerti a Roberto Iacoangeli*, Roma, LAS, 1992, 259-274; Klein, R. y Guyot, P. (comp.), *Das frühe Christentum bis zum Ende der Verfolgungen: eine Dokumentation*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1993-1994; Rivas, F., *Defensor pauperum. Los pobres en Basilio de Cesarea*, Madrid, BAC, 2005.

22 Trevijano, R., *Patrología*, Madrid, BAC, 2001, 239.

San Juan Crisóstomo pide el desprendimiento como virtud necesaria para la enseñanza, el conocimiento y la sabiduría. El hombre que se siente y se sabe «desnudo y descalzo», y, por lo tanto, se conduce pobre, está capacitado para afrontar el encuentro con la sabiduría de Dios<sup>23</sup>. La filosofía se beneficia de la pobreza voluntaria, despierta al hombre y lo libera de la pusilanimidad. No se trata sólo de una virtud teológica y cristiana, sino de un estado propio del filósofo. Así, el santo de Antioquía de Orontes presenta la pobreza como benefactora del filósofo: «Si quieres vivir filosóficamente, ella [la pobreza] será para ti también una fuente de bienes infinitos»<sup>24</sup>, y es que «es un refugio seguro, un puerto de bonanza, un palenque y estadio de la filosofía»<sup>25</sup>. Pero no es el resguardo de la conformidad, del *pathos* estoico, de la ignorancia, sino que es el amparo del filósofo porque le empuja a no sentirse seguro, a caminar sobre las brasas como los jóvenes que pisan el horno de Babilonia. Una figura que alegóricamente interpreta realizando, entre otras lecturas, una loa a la filosofía cristiana que lejos de buscar la seguridad —que provoca el vértigo del que se cree en posesión obsesionada de una verdad escurridiza—, abraza la pobreza del espíritu como remedio al miedo del discurrir filosófico. Pues, en la inseguridad del conocimiento filosófico brota la fuente: «En vez de fuego, brota una fuente, [...] que impidió que se quemaran los que allí fueron arrojados. Lo mismo puede verse en quienes profesan nuestra filosofía: en medio de su pobreza están con menos miedo que los que nadan en riquezas»<sup>26</sup>. La filosofía de la pobreza del obispo de Antioquía lleva implícita una pobreza de espíritu y una humildad como base de actitud filosófica, pues sólo reconociendo la carencia podemos desear la verdad, y estando alertas de nuestra condición seremos más objetivos en la búsqueda sin que interfiera la pasión: «Este es el principio de toda filosofía. Porque el hombre humillado y contrito no se dejará llenar de vanagloria, no se irritará, no envidiará a su prójimo ni dará entrada a ninguna otra pasión»<sup>27</sup>. Ya Minucio Félix, el primer apologeta latino, a través del discurso brillante del *Octavio* deja ver que la riqueza impide elevar el alma por el peso de los bienes y que la sabiduría deviene de los pobres<sup>28</sup>. San Juan Crisóstomo penetra en este carácter vivo de la pobreza que traspasa el concepto para convertirse en una categoría de impulso y profundización del conocimiento como instancia que tiene que ser vivida. El hombre desde la pobreza traspasa la mera sabiduría en una experiencia fundamental, concreta y vital. Pobre, el hombre no sólo busca el conocimiento, sino que conoce para traspasar en su búsqueda sus fronteras buscando la unión con Dios<sup>29</sup>.

San Buenaventura se fija con cierto detalle, sin duda, en el pensamiento de san Juan Crisóstomo, no sólo por el conocimiento que tiene de las fuentes patrísticas que forman parte de los maestros parisinos de la época, sino porque en particular es utilizado por él directamente y a través de los comentarios de Hugo de Saint-Cher, como gran maestro exegético. Efectivamente, Hugo de Saint-Cher utiliza al obispo de Antioquía, sobre todo en sus homilías sobre el evangelio de San Mateo, de donde hemos entresacado las citas relativas a la pobreza. San Juan Crisóstomo es también una de las fuentes utilizadas en los comentarios que el Seráfico hace

23 S. Juan Crisóstomo, *Homilias sobre san Mateo*, 32, 4.

24 *Ibid.*, 90, 3. La traducción de la edición de Daniel Ruiz Bueno, 2 vols., Madrid, BAC, 2007.

25 *L. c.*

26 *Ibid.*, 4, 12.

27 *Ibid.*, 3, 6.

28 «Et quoniam meus frater erupit aegre se fere, stomachari, indignari, dolere, illiteratos, pauperes, imperitos, de rebus coelestibus disputare; sciat omnes homines sine delectu aetatis, sexos, dignitatis, rationis et sensus capaces et habiles procreatos: nec fortuna nactus, sed natura insitos esse sapientiam: quin ipsos etiam philosophos, vel si qui alii artium repertores in memorias exierunt, priusquam solertia mentis parerent nominis claritatem, habitos esse plebeios, indoctos, seminudos; adeo divites facultatibus suis illigatos, magis aurum suspicere consuesse, quam coelum: nostrates pauperes, et commentos esse prudentiam, et tradidisse caeteris disciplinam». Minucio Félix, *Octavio*, 16.

29 Dulac, Y., «La conversion du cœur chez saint Jean Chrysostome», en *Présence orthodoxe*, 3 (1999), pp. 17-24.

de la Sagrada Escritura y no es descabellado pensar que la filosofía de la pobreza del antioqueno constituya uno de los elementos presentes en el *humus* intelectual del pensamiento bonaventuriano sobre el tema, tanto de forma directa, como derivada de Hugo de Saint-Cher, quien utilizó la pobreza como uno de los temas predilectos dentro de sus Comentarios escriturísticos<sup>30</sup>. Pero no se agota aquí la fuente inspiradora filosófica del maestro franciscano.

### 3. LA INTERIORIDAD AGUSTINIANA: ENCUENTRO INTERIOR EN LA HUMILDAD

San Agustín es uno de los grandes maestros medievales —el más grande de los Padres al decir de san Buenaventura<sup>31</sup>— y huelga decir la importancia que tuvo en el pensamiento bonaventuriano. Este gran maestro operó un paso decisivo en la profundización antropológica de la máxima tomada por Sócrates como impulsora del filósofo, es decir, del «conócete a ti mismo». Pero este autoconocimiento que está en el trasfondo de la actitud filosófica y a la que la pobreza da acceso, tal y como estamos aquí destacando, toma en la Edad Media un color especial, así al menos lo ha puesto de relieve y lo ha formulado E. Gilson, quien tematizara esta circunstancia con el nombre de «socratismo cristiano»<sup>32</sup>. Bajo este horizonte, ya conocido<sup>33</sup>, nos fijamos en la apertura de la pobreza interior que san Agustín apuntara y posiblemente san Buenaventura tomara como fuente sumadas a las de otros Padres, tal y como hemos mencionado. Y es que el maestro franciscano señaló con claridad la fuente agustiniana de la unión entre la pobreza y la humildad y el conocimiento de sí mismo al afirmar:

Y como sea que todo lo que ha sido hecho de un solo principio dimana y fue producido de la nada, el verdadero sabio será quien verdaderamente reconozca su nada y la de los demás y la sublimidad del primer principio. Por donde San Agustín exclama en el libro II de los *Soliloquios*: «Conózcate a ti, conózcame a mí». Pero nadie llega a un perfecto conocimiento de Dios sino por una verdadera y recta noticia de sí; ni se conoce realmente quien no advierte su propia nada; porque *si alguno piensa ser algo, se engaña, pues no es nada...*; mas conocer la propia nada es humillarse; luego la humildad es la puerta de la sabiduría<sup>34</sup>.

San Agustín realiza una filosofía del Yo, apartada de cualquier subjetivismo, que se inscribe en la esfera del conocimiento desde la certeza. Y esto lo consiente precisamente la seguridad del hombre que desde su humildad y pobreza sabe con convicción y verdad la existencia de Dios. Precisamente, esa certidumbre es la que le posibilita realizar la introspección

30 Lerner, R. E., «Poverty, Preaching, and Eschatology in the Revelation Commentaries of “Hugh of St. Cher”», en Walsh K. y Wood, D. (eds.), *The Bible in the Medieval World. Essays in Memory of Beryl Smalley*, Oxford, Blackwell, 1985, pp. 157-189. Esta circunstancia, sobre todo la importancia de la oposición «rico-pobre», ha sido estudiada en una tesis doctoral (Doctorat Nouveau Régime) defendida en el año 2003 bajo la dirección de Nicole Beriou: Bartko, J., «Un instrument de travail dominicain pour les prédicateurs du XIII<sup>e</sup> siècle. Les sermons de *evangelii dominicalibus* de Hugue de Saint-Cher († 1263)». Universidad Lumière Lyon2, UMR 5648: Histoire et archéologie des mondes chrétiens et musulmans médiévaux.

31 *III Sent.*, d. 3, p. 2, a. 2, q. 1.

32 Gilson, E., *L'esprit de la philosophie médiévale*, Paris, J. Vrin, 1989, p. 219 («La connaissance de soi-même et le socratisme chrétien»), pp. 214-233).

33 Cf. mis estudios «El socratismo cristiano en san Buenaventura», en *Naturaleza y Gracia*, 53 (2006) pp. 647-672; «“(Alma) Ámate a ti misma”», más allá del impulso socrático. Apuntes sobre el voluntarismo bonaventuriano», en *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 24 (2007), pp. 95-117.

34 *Perf. evang.*, I, concl., resp. Se cita el texto bíblico: Gal 6,3. La virtud de la humildad en estos términos aparece de forma paralela en el *Sermo V de S.P.N. Francisco*, y en *Sermones de Diversis*, sermo 59 como pone de manifiesto Brady, I., «St. Bonaventure's Sermons on St. Francis», en *Franziskanishcen Studien*, 58 (1978), pp. 129-141. La famosa cita de san Agustín: «Novarim me, novarim te. Oratum est», en *Soliloquia*, II, 1, 1.

y le aparta del escepticismo a ultranza. No se trata, pues, de la duda de la razón del hombre formado, sino la duda del hombre que está formándose humanamente, que nacido de la indigencia arde en deseo de ejercitarse en la búsqueda interior y de encontrar la verdad (¡Oh verdad, verdad!)<sup>35</sup>. Es el diálogo consigo mismo, la exploración del hombre interior en camino de perfeccionamiento.

La indagación del sí mismo nace de la conciencia de la propia carencia de verdad, de la pobreza e indigencia antropológica que le empuja al examen en sí mismo<sup>36</sup>. Abierto a la pobreza existencial, el hombre no está condenado a ella, sino que es capaz de ir dominándose, de controlar su destino y de educarse en la virtud en buena lectura platónica. En el *De Magistro*, la «nada» del alma se interpreta en relación al impulso del deseo de conocer de la filosofía griega; así, san Agustín indica dicha correspondencia cuando afirma que ésta «designaba tal vez la afección de la mente cuando halla o cree haber hallado que no existe lo que busca»<sup>37</sup>, más bellamente lo expresa en las *Confesiones*: «No somos Dios: Él nos hizo. El hombre interior conoció esto. No soy yo; Él me hizo»<sup>38</sup>. El entrenamiento del conocimiento interior refuerza nuestra condición frente a la realidad de las cosas y se opera el conocimiento cuando descubrimos la limitación de nuestro yo, de ahí que en *La Ciudad de Dios* se nos recuerde que la humildad es la actitud intelectual más importante<sup>39</sup>. Efectivamente, el reconocimiento de nuestro pecado abre el paso a la participación en el interior del hombre de la ayuda divina de la gracia de Cristo, como se deja intervenir al médico en el enfermo<sup>40</sup>. Se asimila al Maestro que regenera la naturaleza humana tal como señalara el *Pedagogo* del santo Alejandrino: «Porque, al ser regenerados, hemos recibido lo que es perfecto, lo que constituía el objeto mismo de nuestra afanosa búsqueda. Hemos sido iluminados; es decir, hemos conocido a Dios»<sup>41</sup>.

Recuerda la cita de san Clemente y la búsqueda de san Agustín al camino de la iluminación del *Itinerarium* que el alma alcanza tras reconocer su condición de pobre en el desierto, de su humildad radical. San Agustín, en sintonía con san Jerónimo y san Juan Crisóstomo, entronca la humildad con la pobreza, en cuanto que el pobre voluntario es el pobre de espíritu, es decir, el humilde<sup>42</sup>. El carácter finito y mudable del alma posibilita al contemplarla desde sí mismo la apertura a la trascendencia y no anega el empeño filosófico sino que lo acrecienta: «No vayas fuera de ti, entra dentro de ti mismo; en el hombre interior habita la verdad; y si hallares que tu naturaleza es mutable, trasciéndete a ti mismo»<sup>43</sup>. La humildad del espíritu del hombre, su pobreza natural que se abre a la gracia de Dios rompe definitivamente con la autarquía moral griega y abre el hombre a la iluminación. La renuncia al mundo se entiende así como garantía de sabiduría, pues Dios es quien la avala: «No quise leer más, ni era preciso. Al punto, nada más acabar la lectura de este pasaje [se refiere a Rm 13,12ss], sentí como si una luz de seguridad se hubiera derramado en mi corazón, ahuyentando todas las tinieblas de mi vida»<sup>44</sup>. La secuencia antropológica agustiniana que toma su raíz en la idea de conversión, tan presente en su itinerario vital e intelectual, es el trasfondo de la vía interior que hace del hom-

35 «O veritas, veritas! quam intime etiam tum medullae animi mei suspirabant tibi» (S. Agustín, *Confess.*, X, 24, 35).

36 «Noli foras ire, in teipsum redi, in interiore homine habitat veritas; et si teipsum mutabilem inveneris, transcendere et teipsum» (S. Agustín, *De vera religione*, XXXIX, 72).

37 S. Agustín, *De Magistro*, VII, 19.

38 S. Agustín, *Confess.*, X, 6, 9.

39 S. Agustín, *De civitate Dei*, XIV.

40 S. Agustín, *Sermón*, 16-B.

41 Clemente de Alejandría, *El pedagogo*, I, 25, 1.

42 «Quid es pauper spiritu? Pauperes voluntatibus, non facultatibus: ille enim qui spiritu pauper est, humilis est» (San Agustín, *De octo sententiis beatitudinum ex evangelio*, 2).

43 S. Agustín, *De vera religione*, XII, 72.

44 S. Agustín, *Confess.*, VIII, 28-29.

bre racional mortal (*animal rationale mortale*)<sup>45</sup> del pensamiento clásico, el mediador<sup>46</sup> capaz de Dios en cuanto imagen<sup>47</sup>.

#### 4. SAN BERNARDO: POBREZA Y AMOR

Que san Bernardo es un autor conocido por san Buenaventura lo atestiguan las numerosas citas (unas 461) que de él aparecen en sus obras<sup>48</sup>. Citas explícitas que no apagan la luz de su magisterio, ya que de forma implícita el espíritu de san Bernardo se deja entrever en su pensamiento, como en el caso de la temática de la filosofía de la pobreza en torno a la misma pobreza, el amor y los grados de perfección y humildad, que de forma entrelazada operan en la actitud del filósofo.

La irrupción en el occidente medieval de la figura de san Bernardo supuso, sin duda, una corriente de aire renovado dentro del campo espiritual y vital que es causa de la admiración que va a suscitar. La energía del santo cisterciense traspasa las barreras vitales y se inserta en el pensamiento posterior como una de sus fuentes principales. Estamos ante un hombre que es capaz de respirar el espíritu de su tiempo y oxigenarlo. Hombre vital y de acción reformadora, comprometido con las exigencias que su tiempo le demanda, la energía la extrae de su pensamiento introspectivo y místico. El hombre Bernardo se deja seducir por la vida simple, austera y pobre, manifestándose como ejemplo viviente de la riqueza que paradójicamente se extrae de la condición humana pobre. Entra como hombre pobre a la vida religiosa y termina con el mayor tesoro que se pueda obtener: la vida santa. Y esa condición humana se deja ver en su actividad reformadora y, lógicamente, en su actividad intelectual que expresa el fundamento último de su labor. La reforma dirigida hacia la austeridad atiende a toda la Iglesia, no sólo a su círculo religioso, es decir, a todo hombre. Y empieza por atacar la riqueza en sus manifestaciones: la ambición, la lucha de poder, el dinero, la ostentación, la simonía... La austeridad estética, la «desnudez» y pureza de las líneas son las que precisamente muestran el misterio profundo de la realidad, el misterio divino. La filosofía de la pobreza se expresa en la estética: «En los monasterios que no haya nada de pintura, ni de escultura y se promueva la sencillez en las construcciones, de forma que se elimine todo lo superfluo, pues los cistercienses son los nuevos soldados de Cristo, pobres con Cristo pobre»<sup>49</sup>. Así, pues, la forma exterior de la orden del Cister, su estética es testimonio palpable de una teología de la pobreza que enfatiza su elección por la eliminación de los elementos superfluos donde no haya nada de pintura, escultura y se apueste por la sencillez como esencia de determinación por la belleza. Podemos ver cómo la estética cisterciense expuesta por san Bernardo es expresión de una apuesta espiritual y un camino de acceso metafísico en cuanto que estética es el símbolo de la realidad metafísica y queda definida por la *nada* frente a lo superfluo o lo que es lo mismo en términos teológicos, por la *desnudez* decorativa de las construcciones. Se trata de la expresión de la teología de la desnudez

45 «Homo est enim, sicut veteres definierunt, animal rationale mortale» (*De Trin.*, XV, 7, 11). Cf. entre otros lugares *De Ordine*, II, 11, 31; II, 19, 49-50; *De civitate Dei*, XIII, 17, 2; XXII, 12, 2; XII, 26. Cf. Río, F. M. del, *El compendio humano según san Agustín*, El Escorial, 1930, 122-131. Toma san Agustín esta fórmula de Cicerón: «animal mortale, rationis particeps» (Cicerón, *Academica*, II, 21).

46 Cf. Álvarez Turiénzo, S., *Regio media salutis. Imagen del hombre y su puesto en la creación. San Agustín*, Salamanca Publicaciones Universidad Pontificia de Salamanca, 1988.

47 «Ad hoc ergo homines, si prius nos homines esse agnoscamus; id est, ut ad illam celsitudinem ab humilitate surgamus: ne cum putamus nos aliquid esse, cum nihil simus, no solum accipiamus quod non sumus, sed amittamus quod summus» (S. Agustín, *In Ioan.*, I, 4; 52, 3).

48 J.-G. Bougerol hace un recuento de las mismas en *o.c.*, 89. Cf. Id., «Saint Bonaventure et saint Bernard», en *Antonianum*, 46 (1971), pp. 3-79.

49 S. Bernardo, *Apologia ad Guilelmum*, XII, 28. Cf. Leroux-Dhuys, J.-F., *Las Abadías Cistercienses*, Köln, Könnemann, 1999.

que lleva a la iniciativa estético-filosófica de la nihilidad en el horizonte existencial de la pobreza y que apunta a una apuesta filosófica que está a la espera de ser reformulada.

Por otra parte, y no por casualidad, pareja a la idea de pobreza y austeridad, Bernardo de Claraval desarrolla una reflexión de gran profundidad respecto del amor, que sintoniza con la tradición platónica, lógicamente enriquecida con la experiencia mística cristiana y el nuevo significado que aporta la referencia divina a todos los conceptos filosóficos. Ciertamente es que como ha mostrado J.-G. Bougerol, san Buenaventura se apoya más en Guillermo de Saint-Thierry<sup>50</sup> que en san Bernardo, pero no es menos cierto que utiliza muchas expresiones del santo cisterciense. Y también resulta quizás curioso que no citara el franciscano la teología del amor esponsal de la mística de san Bernardo. Pero, sin duda, en el horizonte del autoconocimiento tiene gran significación la apoyatura en la esfera del amor:

El primer sendero y el primer grado de este camino es el conocimiento de sí. Esta sentencia cayó del cielo: Hombre, conócete a ti mismo. Mira a ver si el esposo no dice lo mismo también de la esposa en el Cántico del amor: *Si te ignoras a ti mismo, "oh hermosa entre las mujeres!, sal y vete*, etc. El conocimiento de sí mismo consiste en tres cosas: en conocer el hombre lo que ha hecho, lo que ha merecido, lo que ha perdido<sup>51</sup>.

La pobreza, como posibilidad de encuentro, y el amor como estado anímico abierto a ser completado, se perfeccionan con la actitud epistemológica y mística de los grados de perfección.

La actitud filosófica de san Bernardo la encontramos en su polémica con Abelardo, donde se explicita la necesidad de la pobreza y su expresión psicológica de la humildad como respuesta humana esencial a la búsqueda de la sabiduría, como escribe en el capítulo III del *De los grados de la humildad y de la soberbia* («Con qué orden los grados de la humildad guían al conocimiento de la verdad»). En *Contra los errores de Pedro Abelardo* san Bernardo expone, refutando la actitud de Pedro Abelardo que:

Es un hombre temerario, que, al mismo tiempo que se lisonjea de no ignorar nada, sino el solo *no sé*, de cuando está en lo alto del cielo y acá abajo sobre la tierra, abre con insolencia la boca contra el cielo y se esfuerza en vano por penetrar los profundos secretos de Dios [...] Mas, al jactarse de estar pronto a dar razón de todas las cosas, emprende, contra la razón y contra la fe, dar razón de las que están sobre la razón. En efecto, ¿qué hay más opuesto a la razón que pretender elevarse sobre la razón con las solas fuerzas de la razón? ¿Y qué hay más contrario a la fe que no querer creer lo que no puede comprender por la razón?.

Ciertamente, las fuentes cristológicas desde la teología paulina y el itinerario antropológico-místico de san Bernardo de imitación de Cristo<sup>52</sup> eran bazas muy importantes para que fuera un autor reconocido por los maestros teólogos de París y, en especial, de san Buenaventura, teniendo en cuenta su horizonte intelectual y vital. La búsqueda que realiza el abad cisterciense de unión y similitud con Dios poseía la dirección esquemática mental y la potencialidad mística necesarias para que san Buenaventura viera en ellas el complemento perfecto a un esquema filosófico heredado del hontanar neoplatónico, no ajeno al esquema bernardiano<sup>53</sup>,

50 Cf. Bougerol, J.G., «Saint Bonaventure et Guillaume de Saint-Thierry», en *Antonianum* 46 (1971), pp. 298-321.

51 S. Bernardo, *Sermones varios XL*, 3. El texto citado es Ct 1,8. Es uno de los textos que más utilizó, 241 veces según Díaz, G., «Introducción General a la doctrina de San Bernardo», en *Obras completas de San Bernardo*, Madrid, BAC, 1953, p. 56.

52 Merton, Th. *San Bernardo, el último de los Padres*, Madrid, Patmos, 1956, p. 74.

53 *Ibid.*, p. 73

que ya se hiciera especulación filosófico-teológica en san Agustín, aunque paradójicamente las filosofías clásicas fueran despreciadas por el santo de Claraval<sup>54</sup>. El itinerario vital y espiritual de san Bernardo daba consistencia teológica al camino franciscano de acceso a Dios que se ofrece en la vida de san Francisco y se hace mística filosófica en el *Itinerarium mentis in Deum*. Cuando san Bernardo nos habla del coloquio del hombre consigo mismo parte de la condición indigente antropológica como estado indispensable para el itinerario humano y como acicate para la apertura de Dios:

¡Cuánta es nuestra miseria, y nuestra indigencia cuán numerosa! Y siendo ambas cosas miserables, no sólo es sorprendente que necesitemos palabras para hablar con otros, sino, mucho más, que también las necesitamos para hablar con nosotros mismos [...] Mas también es necesario que hablemos con nosotros mismos con palabras: *¿Acaso no estás sujeta a Dios, alma mía?*<sup>55</sup>.

Y este recorrido especulativo inicia su trazado desde la indigencia del cristiano deseoso de unirse a Dios. La mística de san Bernardo propone en *Del amor de Dios* ascender en grados de amor —en concreto a través de cuatro— teniendo como punto de partida la condición antropológica del pecado original:

En primer lugar, pues, se ama el hombre a sí por sí mismo, pues es carne, y no puede gustar nada fuera de sí... más, cuando ve que no puede subsistir por sí, comienza a buscar a Dios por la fe, y a amarle, como que le es tan necesario. Ama, pues, en el segundo grado a Dios, pero por sí, no por Él mismo. Ya después que comenzó, con ocasión de la propia necesidad, a reverenciarle y frecuentarle, meditando, orando, obedeciéndole, poco a poco en virtud de este género de familiaridad, se da a conocer Dios y consiguientemente se hace también más dulce, y así... pasa al grado tercero, para amar a Dios no ya por sí, sino por Él mismo... en este grado se está mucho tiempo...y desde entonces, juntándose a Él será con Él un espíritu... cuando se entra en estas grandezas espirituales y divinas habría de ser despejado de todas las enfermedades de la carne...<sup>56</sup>.

Este capital intelectual no fue desaprovechado en sus diversos grados y formas por san Buenaventura quien veía en Bernardo de Claraval un predicador y, sobre todo, un maestro de vida.

\* \* \*

La pobreza como categoría filosófica no agota aquí sus fuentes, quedaría decir algo, sin duda, de los maestros que le precedieron, entre ellos franciscanos, o de las fuentes complementarias para la versión metafísica de la pobreza como concepto inaugural de la metafísica de la expresión, pero ya escaparía a los límites de un artículo, o al menos, de este artículo: es el caso, por ejemplo, del tema de la desnudez en san Jerónimo; o del tratamiento de las virtudes en Hugo de San Víctor (cf. el *Fructibus carnis et spiritus*)

En todo caso, a través de estas fuentes principales podemos ver el modo en el que san Buenaventura toma directa e indirectamente el caudal filosófico-teológico como soporte conceptual al enorme patrimonio que la vida de la Iglesia y en especial el franciscanismo aportaba al pensamiento del siglo XIII. Llamar a las nuevas formas de expresión de vida religiosa órdenes mendicantes no era ningún eufemismo, sino el reflejo real de una forma de vivir, pensar y actuar, de unos religiosos que no hicieron sino poner al día toda una tradición eclesial y teológica. San Buenaventura supo aprovecharla, actualizarla, revitalizarla y dotarla de la profun-

54 Díaz, G., o.c., p. 57.

55 S. Bernardo, *Sermones varios CX*.

56 S. Bernardo, *Del amor de Dios*, XV, 39.

dización especulativa propia de un maestro de teología y espiritual. De nuevo, el Seráfico enriquece el impulso filosófico ampliando sus horizontes y llegando a lugares insospechados para una filosofía demasiado dependiente del esquema natural del ser. Heredando una visión de la filosofía de la pobreza desarrollada en parámetros teológicos en la edad patristica, desarrolla una filosofía de la pobreza en la que la condición pobre del hombre se muestra como el impulso necesario para el hombre en camino, la condición de partida para el filósofo en búsqueda del maestro interior, del teólogo profundizador del itinerario de su ser imagen hacia Dios, del místico en su andar por la vía de la iluminación, hasta alcanzar la Verdad, la Semejanza y la Mística unión.

Manuel Lázaro Pulido  
mlazarop@buenaventura.jazztel.es