

LA TRADICIÓN FRANCISCANA, LUGAR DE CONSTRUCCIÓN DE LAS BASES FILOSÓFICAS EN LA PENÍNSULA IBÉRICA

MANUEL LÁZARO PULIDO**

No constituye ninguna novedad hablar de la Escuela franciscana, y todos identificamos en esa “escuela” a autores como San Buenaventura, Juan Duns Escoto y Guillermo de Ockham, por citar a los tres grandes genios del pensamiento franciscano. Ellos son los estandartes de un modo de hacer filosofía (y teología), de una forma de pensar (*forma mentis*) iniciada por el fundador de la Orden de Hermanos Menores, san Francisco de Asís¹, auténtico paradigma existencial de dicha Escuela: la genialidad de su espíritu, de su forma de ver el mundo y configurar la experiencia ha sido capaz de crear una auténtica forma de vida de gran fecundidad en la

** Investigador do Instituto de Filosofia da Universidade do Porto (C2008, co-financiado pelo FSE e pelo POPH). Estudio resultado de la investigación personal desarrollada en el Gabinete de Filosofia Medieval del Instituto de Filosofia de la Faculdade de Letras de la Universidade do Porto (FLUP): *The different Franciscan readings of Aristotle's thought: their thematic and temporary development in the Iberian Peninsula*, inserta en el proyecto de investigación: *A Filosofia Escolástica Ibérica nas encruzilhadas da razão ocidental: A recepção de Aristóteles e a transição para a modernidade (FEIARC) – Iberian Scholastic Philosophy at the Crossroads of Western Reason: The Reception of Aristotle and the Transition to Modernity (ISPCWR)*.

¹ La permanencia del espíritu de San Francisco se hace presente a muchos niveles que abarcan los más diversos campos de la vida y la sociedad humana. Los ochocientos años de la fundación de la Orden celebrados en este año 2009 no son un recordatorio del pasado, sino que suponen un reto para el futuro. Cf. C. CANDIDI, *Francesco d'Assisi, un santo per il nostro futuro*, Dehoniane, Bologna 2006.

historia de la humanidad y que ha tenido su reflejo en la que podríamos llamar “tradición franciscana”, una tradición que supera los parámetros de la Edad Media porque, creemos, ayuda a configurar la Edad Moderna y porque sus supuestos son susceptibles hoy de ser interpretados y actualizados, quizás de forma más natural que cualquier otra escuela de pensamiento nacida en esta época. Es imposible realizar una síntesis en un espacio tan breve de lo que supuso y ha supuesto la tradición franciscana desde el punto de vista histórico; necesitaríamos volúmenes enteros para poder hacer una aproximación de las distintas figuras relevantes en diversos campos que ha dado en extrema fecundidad la Orden franciscana². Por todo ello vamos a señalar someramente aquí (1) algunos rasgos de la Escuela franciscana en la Edad Media y las líneas principales de expresión, en concreto el pensamiento de San Buenaventura, del beato Juan Duns Escoto y Guillermo de Ockham; (2) cómo los primeros pasos supusieron sólidas bases para el pensamiento moderno; en especial apuntaremos su fertilidad intelectual mostrando la existencia de una prolífica continuación intergeneracional; e (3) indicaremos la extensión de algunos de los principios universales e intuiciones fundamentales de esta tradición que nace en el Medievo y continúa vigente en el mundo del siglo XXI, un mundo donde vive un hombre distinto, pero un hombre al fin y al cabo, tan humano como el que convivió con el *Poverello* en el siglo XIII.

La intención es mostrar desde una óptica general la posibilidad y pertinencia de investigar desde la filosofía esta tradición, inspirando así un trabajo de investigación personal titulado “Las diversas lecturas franciscanas del pensamiento de Aristóteles: su temática y desarrollo temporal en la Península Ibérica”, un proyecto enmarcado en otro más amplio que se desarrolla en el Gabinete de Filosofía Medieval del Instituto de Filosofía de la Universidad de Oporto titulado: “La filosofía escolástica ibérica en la encrucijada con la razón occidental: la recepción de Aristóteles en la transición a la modernidad”³. Se trataría de ir marcando los hitos fundamentales de la tradición franciscana desde su libertad y cierta heterogeneidad sincrónica y diacrónica, explorando, a través de la “filosofía fran-

² Baste como ejemplo de esta inmensa riqueza mirar el proyecto *Franciscans authors, 13th -18th century:a catalogue in progress*, producido conjuntamente por Maarten van der Heijden y Bert Roest. Disponible en <http://users.bart.nl/~roestb/franciscan/index.htm>

³ Ver nota **. Estos proyectos se desarrollan en el grupo de investigación: *Aristotelica Portugalia. The Reception of Aristotle in Portugal until the XVIII Century*. Group Reference: RG-PHIL-Norte-Porto-502-1693.

ciscana”, y especialmente su desarrollo en la Península Ibérica, la continuidad, las rupturas y los eslabones entre la Filosofía Medieval, la Filosofía Moderna y la Filosofía Contemporánea. Ante este ambicioso panorama acotamos el trabajo centrándonos en la parte más histórica, en lo que supone la transición de la Edad Media a la Edad Moderna, tematizando las perspectivas abiertas por dicha tradición desde la recepción aristotélica y señalando las diferencias, las lecturas y los puntos específicos. A partir de ahí se puede realizar un estudio en diversas fases históricas que abarque desde la primera generación de filósofos franciscanos que hayan desarrollado su pensamiento en el siglo XIII, hasta el inicio de la Edad Moderna, siglo XVI. Ello ayuda también a reconstruir el pensamiento desarrollado en la Península Ibérica y por los peninsulares, así como la relevancia de este pensamiento. Para llevarlo a cabo primero necesitamos anotar y subrayar la idea de tradición filosófica y de pensamiento. Una tradición que en el franciscanismo podemos vislumbrar, casi palpar, pero que no es tan fácil tematizar. De hecho, en muchas ocasiones, nos es más fácil hablar de pensamiento místico, espiritual, de “escotismo” o “nominalismo” que de tradición filosófico-teológica franciscana. El estudio de la tradición franciscana nos puede servir para explorar la contribución ibérica a la construcción de la Modernidad desde uno de sus puntales más fecundos. En aras a este fin quisiéramos ahora poner “negro sobre blanco” de forma esquemática, la existencia de esta tradición franciscana que enriqueció el pensamiento filosófico. Para ello resultaría útil ver, en primer lugar, qué entendemos por tradición; en segundo lugar, tematizar los rasgos de esta tradición en sus puntos esenciales si los tiene y sus ramificaciones; y, en tercer lugar, ver la extensión en el tiempo de ellas, es decir, las diversas escuelas franciscanas. Por último, como colofón, algunas líneas para registrar la actualidad de dicha tradición, teniendo en cuenta que una investigación sobre el pensamiento y la filosofía franciscana no supone sólo un ejercicio de historia, sino el recuerdo de una presencia que sigue viva, también en nuestro contexto peninsular.

1. *Elementos en la construcción de la Escuela franciscana: ¿una tradición franciscana?*

1.1. Rasgos de una tradición franciscana

La primera dificultad que surge al hablar de tradición franciscana no nace del calificativo, sino del sustantivo. El concepto “tradición” ha resul-

tado tan controvertible en el pensamiento moderno como inevitable, al menos como tendencia. El pensamiento moderno se sustenta en una ruptura con la tradición, toda vez que va señalando nuevas tendencias que se convertirán ellas, igual e inevitablemente, en tradiciones filosóficas. De ahí que dicha ruptura, elaborada por los pensadores modernos, no implicara que, a su vez, su trabajo fuera abriendo tradiciones filosóficas como el racionalismo, el empirismo o el idealismo. No obstante, su trabajo de renovación filosófica “condenó” en cierta manera la palabra “tradición”, concepto cargado de connotaciones aún más negativas desde la crítica nietzscheana a la “tradición” del pensamiento occidental. Hablar de “tradición” parecería que implica referirse a “pasado” en el sentido de caduco, de “carga”, aquella “joroba” del camello al que se refería el filósofo de Röcken desde su método genealógico. A la crítica iniciada por el iluminismo y la ilustración a partir de la nueva formulación del método y la ciencia, amén de la propuesta nihilista, se le suma con frecuencia críticas de orden geocéntrico-cultural: así la crítica “eurocéntrica” de la filosofía es, en cierto sentido, una crítica al conjunto de respuestas filosóficas nacidas en la filosofía desde occidente⁴. No podemos desarrollar aquí esta problemática que

⁴ La acusación a la filosofía de ser eurocéntrica viene frecuentemente de la mano de lo que se conoce como filosofía intercultural. La filosofía intercultural conoce uno de sus impulsos más fecundos en autores iberoamericanos, siendo uno de los pensamientos que mejor reflejan la evolución y novedad de la filosofía americana en el siglo XX y la actualidad de su propuesta para el mundo actual. El discurso filosófico intercultural tiene en su haber una serie importante de autores y obras a pesar de su novedad y tiene elementos comunes, pero también filiaciones heterogéneas. Podemos citar a modo de ejemplo la obra del filósofo chileno Ricardo Salas Astraín, el mexicano León Olivé o la última producción de Arturo Andrés Roig, entre otros, destacando, sin duda, la labor de Raúl Fornet-Betancourt. Cf. M. BERTTOLLINI – M. LANGÓN, *Diversidad cultural e interculturalidad. Propuestas didácticas para la problematización y la discusión. Materiales para la construcción de cursos, Novedades Educativas*, Buenos Aires 2009; M. BEUCHOT, *Interculturalidad y derechos humanos*, UNAM - Siglo XXI, México 2005; R. FORNET-BETANCOURT, *Transformación intercultural de la filosofía. Ejercicios teóricos y prácticos de filosofía intercultural desde Latinoamérica en el contexto de la globalización*, Desclée de Brouwer, Bilbao 2001; ÍD., *Interculturalidad y filosofía en América Latina*, Mainz, Aachen 2003; ÍD., *Filosofar para nuestro tiempo en clave intercultural*, Mainz, Aachen 2004; ÍD., *La interculturalidad a prueba*, Mainz, Aachen 2006. L. OLIVÉ, *Multiculturalismo y Pluralismo*, Paidós – UNAM, México 1999; ÍD., *Interculturalismo y justicia social Autonomía e identidad cultural en la era de la globalización*, UNAM, México 2004; R. SALAS, *Ética Intercultural. Ensayos de una ética discursiva para contextos culturales conflictivos. (Re)Lecturas del pensamiento latinoamericano*, Santiago de Chile 2003. Una crítica o una revisión a una de estas interpretaciones de la historia de la filosofía en M. LÁZARO, “Consideraciones sobre el *Filosofar para nuestro*

afecta a la propia historicidad de la filosofía y, que, sin embargo, hemos de retener y superar a la hora de hablar y entender positivamente de una tradición franciscana; baste decir que pueden existir elementos configuradores que sirven de hilos conductores del análisis racional de los problemas y de la constitución de elementos que configuren la tradición filosófica, como, por ejemplo, el sujeto⁵. Y en clave hermenéutica y gadameriana entendamos tradición como el sujeto propio donde se comprende el contexto de la construcción de nuestra conceptualidad, el mundo del hombre entendido así como la tradición humana donde está arrojado el ser, el *dasein*. La tradición se presenta como lugar de encuentro, no como un lastre; es lenguaje que interpela como un tú⁶ y por eso exige de nosotros una lectura.

Pero si el anterior problema es crucial, y vamos a partir aquí de su inevitable posibilidad, aunque sea como realidad reconocida en la metodología y didáctica historiográfica y en el hecho de que los filósofos se sienten deudores de dichas “tradiciones” –al menos académicamente se observa en el seno de los departamentos de filosofía–, en nuestro caso los problemas no se agotan en esta cuestión. Se le suman dos cuestiones más: en primer lugar, se trata de hablar de tradición “franciscana” y filosófica. Y ello es problemático, porque hemos de identificar si hay un pensamiento común desarrollado por los miembros de una orden religiosa, cuya misión fundamental no es el pensamiento sino una *forma de vida*. Y, además, una vida caracterizada por la heterogeneidad de sus miembros en cuanto que la forma de vida franciscana llevaba implícita una adhesión al modo de vivir de su fundador, modo de vida evangélico que desde el principio estuvo atravesado por problemas interpretativos, hermenéuticos diríamos ahora. Por otra parte y en segundo lugar, el problema que se suscita es si el pensamiento surgido de las mentes de los que pertenecían a la Orden franciscana constituía de hecho una filosofía.

El problema es amplio; creemos que contraponer histórica y sistemáticamente el pensamiento generado por los franciscanos desde el siglo XIII a

tiempo en clave intercultural. Diálogo con Raúl Fomet-Betancourt”, in I. MURILLO (ed.), *El pensamiento hispánico en América: Siglos XVI-XX. Actas del III Simposio Internacional del Instituto de Pensamiento Iberoamericano Salamanca, 18-21 octubre 2006*, Publicaciones Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca 2007, pp. 345-355.

⁵ En este sentido cf. J. HERNÁNDEZ-PACHECO, *Hypokeímenon. Origen y desarrollo de la tradición filosófica*, Encuentro, Madrid 2003.

⁶ H. G. GADAMER, *Wahrheit und Methode*, J. C. B. Mohr, Tübingen 1975, 364. Cf., *A parte rei. Revista de filosofía* 24 (2002). Artículo electrónico consultado el 24 de septiembre de 2009, disponible en <http://serbal.pntic.mec.es/~cmunoz11/pagadamer.pdf>

la filosofía aristotélica –especialmente entendido el Estagirita como el filósofo de la naturaleza–, identificada desde siempre, por lo tanto, como un sistema filosófico en sí y configuradora de la razón como elemento creador de filosofía, puede ser un buen método para poder llegar a las pertinentes conclusiones, a identificar si hubo una respuesta filosófica, y, por lo tanto, si se generó filosofía en el seno de la Orden franciscana y hasta qué punto. A lo que podemos sumar, además, una cuestión sobre si concurrieron puntos comunes en la diversidad de respuestas presentes. En este sentido el hecho de que existiera una gran heterogeneidad no debería suponer *a priori* la eliminación de la posibilidad de dicha tradición, sino que dicha respuesta libre supondría una característica más de la misma, o una característica fundamental. Por otra parte, amén de las primeras respuestas, aquellas que surgen en los primeros años de la vida de la Orden y que se extienden al siglo XIII y XIV, es decir a las primeras generaciones, debemos verificar si tuvieron un eco espacio-temporal, o lo que es lo mismo, considerar su extensión geográfica y las lecturas posteriores en el tiempo. Así podríamos hablar de tradición franciscana. Esta propuesta no nace de la nada, es decir, partimos con la ventaja de una extensísima bibliografía completada de fuentes y literatura secundaria y del convencimiento de la existencia de dicha tradición. El trabajo, entonces, es acotar, sistematizar, analizar, y descubrir, si es posible, dicha existencia para comunicarla. Eso no lo vamos a hacer aquí; lo que queremos es presentar y justificar el hecho de que existe un interés real en hacer una aproximación de este tipo. No es tan preciso señalar qué pensaba San Buenaventura, Duns Escoto o Guillermo de Ockham, cuanto, sobre todo, mostrar los caminos desbrozados por ellos, ver lo común de su diversidad (y la de otros autores), así como su repercusión en la construcción de las bases filosóficas y de pensamiento en la modernidad, en especial, el papel que jugó el pensamiento franciscano desde la Península Ibérica en un camino iniciado en la Edad Media y continuado en diversos terrenos en la transición a la Edad Moderna, en fin, un impulso universal que llega hasta el día de hoy.

Para identificar los puntos esenciales en el primer momento, como hemos señalado, nos sirve ver la respuesta que ofrecieron al reto filosófico del momento, el protagonista emergente de la racionalidad natural: Aristóteles⁷. De ahí que el proyecto se apoye en la recepción del gran filósofo grie-

⁷ En cierta manera esa visión influía en toda orientación aunque fuera filosóficamente teológica, muy alejada del espíritu de la sabiduría y el misterio de la teología revelada. Sobre la relación de la teología y la metafísica en el filósofo de Estagira, cf. P. AUBENQUE *ET AL.*, *Études aristotéliennes. Métaphysique et théologie*, J. Vrin, Paris 1985.

go como paradigma de la apuesta occidental por la racionalidad⁸. Sin embargo, los franciscanos no hicieron un pensamiento en torno a Aristóteles, sino que hicieron un pensamiento a partir de sus propias coordenadas, donde jugó su papel el diálogo con el pensamiento de su tiempo, en esta época inevitablemente pero no exclusivamente, ni mucho menos, el de Aristóteles. De entrada cabe preguntarse qué coordenadas o elementos fundamentales constituyeron su especial manera de ver, interpretar y vivir el mundo.

1. Que los franciscanos decidieron apostar por el estudio, a pesar de las dificultades internas y los debates –cosa que casi forma parte de la misma tradición⁹–, como forma de verificar y construir su *forma mentis*, así como de presentar una respuesta a su labor pastoral, es un hecho desde los tiempos de San Francisco de Asís. Así lo atestiguan las palabras de San Francisco a San Antonio en su célebre carta al santo de Lisboa: “1. A fray Antonio, mi obispo, fray Francisco: salud. 2. Me agrada que enseñes sagrada teología a los frailes, con tal que, en su estudio, no apagues el espíritu de oración y devoción, como se contiene en la Regla”¹⁰. Lo que se señala en esta exhortación es la *primera característica* común de la “tradición franciscana”: *la forma de vida* (forma vitae) *franciscana alimentó la forma mental* (forma mentis) *de los franciscanos*. La vinculación a los ideales del Fundador y de la Orden es clara. Es verdad que en parte esta forma se tiene que ir reconstruyendo también intelectualmente, pero no es menos cierto que existen elementos teológicos, jurídicos (tales como la Regla), hechos personales hagiografiados desde el principio, una vivencia compartida, una fraternidad....

⁸ J. P. BECKMAN – L. HONNEFELDER – G. SCHRIMPF – G. WIELAND (eds.), *Philosophie im Mittelalter. Entwicklungslinien und Paradigmen*, Meiner, Hamburg 1987.

⁹ Cf. los estudios de PIETRO MARANESI, “San Francesco e gli studi: analisi del «Nescientes litteras» del capitolo X della Regola Bollata”, *Collectanea Franciscana* 69 (1999) 7-41; ID., “I commenti alla Regola francescana e la questione dello studio”, in *Studio e studia: le scuole degli Ordini Mendicanti tra XIII e XIV secolo*, Centro Italiano di studi sull’alto medioevo, Spoleto 2002, pp. 35-81; ID., “La minorità e lo studio nelle tensioni ideali degli inizi dell’Ordine francescano”, *Laurentianum* 44 (2003) 25-61; ID., “L’Intentio Francisci sul rapporto tra minorità e studio nel dibattito dell’Ordine Franciscano”, *Laurentianum* 44 (2003) 273-304. Cf. también, J. -G. BOUGEROL, “Le origini e la finalità dello studio nell’Ordine Franciscano”, *Antoniano* 53 (1978) 405-422

¹⁰ San Francisco, *Carta a San Antonio*, in *Los escritos de san Francisco de Asís*, ed. de I. RODRÍGUEZ – A. ORTEGA, 2ª ed. revisada por J. ORTÍN, Publicaciones del Instituto Teológico Franciscano – Ed. Espigas, Murcia 2003, p. 351; A. RIGON, “S. Antonio e la cultura universitaria nell’ordine francescano delle origini”, in *Francescanesimo e cultura universitaria. Atti del XVI Convegno internazionale. Assisi, 13-14-15 ottobre 1988* Università degli studi di Perugia – Centro di studi franciscani, assisi 1990, pp. 69-92.

realidades que forman parte del acervo común, aunque los hechos fueran leídos de forma distinta, o se señalaran aspectos diversos según las corrientes o el origen espiritual e intelectual de los miembros de la Orden multiplicados exponencialmente desde el inicio de la misma vida franciscana.

2. Es Alejandro Villalmonste, quien señala uno de esos elementos centrales –sino el más importante (lo llamaremos *segunda característica*)– que configuran la *forma vitae* y en ello la *forma mentis*, y que podemos rastrear como el *humus* común de los distintos intelectuales de la Orden, identificándolo en el modo sanfranciscano y franciscano “de vivir el Misterio de Cristo”¹¹. Efectivamente, los franciscanos se hacen presentes en su mundo para predicar a Jesucristo pobre y crucificado; lo que acontezca sean estudios, trabajos, fundaciones..., todo ello viene como consecuencia de ese impulso y como respuesta a ello. Si San Antonio predica bien y mueve a la conversión a las multitudes, entonces se precisa de la enseñanza de su metodología en la elaboración de los mismos, y el estudio se realiza como herramienta de la misma. Si los hermanos están en París y la universidad capitaliza su vida religiosa, mostrándose como instrumento adecuado de formación para la lucha de la herejía y la conversión, entonces los franciscanos sentirán la necesidad de estudiar, toda vez que allí desarrollan su actividad. Eso sumado, como señala adecuadamente Francisco Martínez Fresneda, a que el Papa se apoya en las nuevas órdenes religiosas para llevar a cabo la renovación intelectual que impulsara la reciente doctrina conciliar, termina de impulsar el estudio en la Orden.

3. Todo ello nos lleva a señalar otra gran característica común de la tradición franciscana, la *tercera*: la búsqueda constante de la concreción en la reforma de la vida; la predilección por lo práctico frente a lo teórico; de la vida existencial, frente a las especulaciones; de la reforma vital (la sabiduría), sobre la especulación (ciencia)¹² –mostrándonos, a su vez, una cierta prevención sobre la importancia en la práctica del pensamiento aristotélico y señalando tesis alternativas que muestran más bien que lo que acontece es un cambio de perspectiva, más que una apuesta por la práctica¹³–.

¹¹ A. DE VILLALMONTE, “La imagen de Cristo en san Antonio de Padua”, *Naturaleza y Gracia* 42 (1995) 538.

¹² Cf. J. A. GUERRA, “El saber y la ciencia en la primitiva fraternidad franciscana”, *Selecciones de Franciscanismo* 30 (2001) 203-248.

¹³ En este sentido los trabajos sobre la implantación aristotélica no deben monopolizar la practicidad del pensamiento en la Edad Media. Unos valiosos estudios que muestran la

4. Y para encontrar esa sabiduría (3), aquella que puede hacer que nos transformemos existencialmente (2) en Cristo pobre y crucificado y que gustemos de la *gracia* del Misterio de Dios en Cristo (1), es necesario contar con –cuarta característica– un hombre libre (4). Estas cuatro características que son interdependientes como explicitación de una forma de vida se pueden objetivar en cuatro ejes relativos a la intelectualidad y que de forma magistral ha acotado el ya citado Francisco Martínez Fresneda. Estos ejes, a su juicio, unifican el horizonte del pensamiento filosófico-teológico de lo que podemos catalogar en su diversidad como Escuela (o tradición) Franciscana y que son de gran utilidad para la comprensión de lo que aquí queremos señalar y que reproducimos a continuación:

“1.º En principio se excluye una separación entre el conocimiento de la fe por su inteligibilidad natural o sobrenatural, o una excesiva distinción entre filosofía y teología, o entre ésta y la revelación. Es decir, se admite la tradición teológica agustiniana elaborada por Anselmo, Bernardo y los Victorinos, en la que la Escritura es el fundamento último de todo saber humano que engloba la ciencia sacra y la profana. Con esta perspectiva se tratan los temas sobre el deseo intrínseco humano, de Dios y la influencia de éste sobre la actividad intelectual del hombre, la finalidad ética de los hombres y la historia, el origen del mundo, etc. Temas todos ellos ofrecidos por la Escritura, pero también abiertos a la posibilidad de ser profundizados por la razón iluminada por Dios.

valía del pensamiento aristotélico y que tienen que ser, en lo que hemos dicho, matizados, son los que nacen del proyecto de investigación “Spekulatives, naturkundliches und politisches Wissen: Die Differenzierung der Wissenschaften und intellektuellen Lebensformen im 13. und 14. Jahrhundert” de la Johann Wolfgang Goethe-Universität, Frankfurt am Main, y las publicaciones nacidas. Cf. R. VON BERNDT – M. LUTZ-BACHMANN (eds.), “*Scientia*” und “*Disciplina*”. *Wissenstheorie und Wissenschaftspraxis im 12. und 13. Jahrhundert*, Akademie Verlag, Berlin 2002; M. LUTZ-BACHMANN – A. FIDORA – A. NIEDERBERGER (eds.), *Metaphysics in the 12th Century - On the Relationship Among Philosophy, Science and Theology*, Brepols Turnhout 2004; M. LUTZ-BACHMANN – A. FIDORA – P. ANTOLIC, *Erkenntnis und Wissenschaft - Probleme der Epistemologie in der Philosophie des Mittelalters / Knowledge and Science - Problems of Epistemology in Medieval Philosophy*, Akademie-Verlag, Berlin 2004; M. LUTZ-BACHMANN – A. FIDORA, *Erfahrung und Beweis. Die Wissenschaften von der Natur im 13. und 14. Jahrhundert. Experience and Demonstration. The Sciences of Nature in the 13th and 14th Centuries*, Akademie Verlag, Berlin 2007.

2.º La adhesión a Dios mediante la voluntad y el entendimiento, que recibe la revelación como la auténtica y más veraz iluminación de toda verdad teológica. La Escritura vincula al entendimiento aunque éste pueda usar las fuentes y orígenes naturales del saber.

3.º En términos generales existe una acentuación del bien, del sujeto y de la libertad frente a la verdad, el objeto y la necesidad. De esta manera se abre una peculiar relación entre la racionalidad y la revelación, como hemos dicho. Ambas se encuentran en la persona creyente en un abierto diálogo que hace posible su repercusión en la historia humana, excluyendo la tentación permanente que se ha dado a lo largo de los siglos en la cultura occidental cristiana, es decir, la inutilización de la razón, que lleva a la fe a convertirse en un fideísmo, o la absolutez de la razón, que conduce a un empobrecimiento del hombre al alejar a Dios de la historia.

4.º Contar con la incorporación de Aristóteles por los maestros [...], pero con la libertad de modificarlo o adaptarlo a la Escritura ante las interpretaciones no acordes con las verdades tradicionales de fe, de forma que combinan al Estagirita con el pensamiento neoplatónico agustiniano”¹⁴.

Si la experiencia intelectual de París fue concretándose alrededor de su universidad, los estudios de la Orden no se agotaron allí y conocieron otras experiencias, al menos en aquellos lugares donde los estudios tenían importancia, como aconteció en la ciudad del Sena: Oxford, Cambridge o Bolonia, por señalar los lugares de más relevancia. El estudio en la Orden se reveló como un instrumento de gran utilidad, impulsándose como elemento fundamental en el desempeño pastoral, siempre con la indicación dada al hermano Antonio como punto de partida del mismo: no olvidar la *forma mentis*. Esa forma mental, que se concretó en unos principios y en unos objetivos, alimentó y desarrolló los principios teológicos que emanan de ella. En ese contexto resulta interesante la formulación expresada con maestría por José Rodríguez Carballo, quien señala cuatro principios donde

¹⁴ F. MARTÍNEZ, “Textos y contextos de la teología franciscana”, en J. A. MERINO – F. MARTÍNEZ, (eds.), *Manual de Teología franciscana*, BAC, Madrid 2003, p. 20.

pone en relación a los autores y las líneas fundamentales, haciendo ver que si no se puede reducir a todos los autores a una sola categoría de pensamiento, sí que se puede ver en ellos un principio común de movimiento intelectual. Estos cuatro puntos son:

“– Poner particular énfasis en Dios como amor que se revela en la creación. Con Buenaventura el Dios «misterio», el «Ser» del Antiguo Testamento (cf. Ex 3,14) y de Aristóteles toma un nuevo nombre: el «Dios amor» del Nuevo Testamento (1 Jn 4,8); y la Trinidad ya no aparece como un misterio inaccesible, sino una «comunidad de amor» que se manifiesta en el universo creado. Si la visión espiritual de Francisco de Asís descubrió una relación fraterna del hombre con las criaturas y de estas entre sí, con Buenaventura, siguiendo la visión neoplatónica, las cosas creadas (*res*) son signos (*signa*), expresión del misterio de lo divino.

– Ver y proponer a Jesucristo como centro del amoroso plan de Dios en la creación. Este es un punto clave de la visión teológico-franciscana de nuestra «Escuela». Nuestros dos grandes maestros, Buenaventura y Escoto, contemplan a Cristo como centro de la creación. De este modo Cristo ilumina y da dignidad y valor a todo lo creado.

– Considerar y proponer la teología ante todo como sabiduría que nace de la experiencia, y sólo secundariamente como ciencia. Nuestra Escuela Franciscana es particularmente voluntarista y afectiva.

– Considerar al individuo dentro de un marco de relaciones que lleva a contemplarlo en relación filial con el Dios amor y, en Cristo Jesús, en relación fraterna y amigable con toda la creación, particularmente con las demás personas”¹⁵.

¹⁵ J. RODRÍGUEZ, “Los estudios y la vocación de Hermanos Menores”, *Verdad y Vida* 57 (1999) 117-146. Cf. *Le scuole degli Ordini mendicanti (secoli XIII-XIV)*. Atti del XVII Convegno del Centro di Studi sulla Spiritualità Medievale (Todi 1976), Accademia Tudertina, Todi 1978; *Dal pulpito alla cattedra. I vescovi degli Ordini mendicanti nel '200 e nel primo '300*. Atti del XXVII Convegno internazionale della Società Internazionale di Studi Francescani (Assisi 1999), CISAM, Spoleto 2000; *Studi e studia: le scuole degli Ordini mendicanti tra XIII e XIV secolo*. Atti del XXIX Convegno internazionale della Società Internazionale di Studi Francescani (Assisi 2001), CISAM, Spoleto 2002.

La Orden franciscana tenía motivos internos a su propio ser que favorecieron una búsqueda del conocimiento desde la sabiduría. Por eso existieron *Estudios generales* donde la formación escolástica de los estudiantes de la Orden se realizaba en un plan de estudios que seguían los de la universidad; pero no sólo eso, sino que también se edificaron *Estudios provinciales* donde se formaron predicadores y teólogos con muy buena formación y que constituían las bases intelectuales de la Orden. Todos ellos desde el principio, y cada vez de forma más sistemática, contaban con una base común que los identificaba como franciscanos. En estos centros franciscanos, ya desde el principio, se seguían, según el plan de estudios ordinario, los estudios de filosofía como primera parte de los estudios teológicos. El hecho de que existieran en la Provincia de Santiago en el siglo XIII colegios de Teología (Salamanca, Santiago, Oviedo y León) es una “prueba –para Manuel R. Pazos– de que no pudieron faltar los de Lógica y Metafísica”¹⁶. La experiencia ibérica no es sino un ejemplo de la de toda la Orden. Por eso podemos decir que en la medida que los estudios de teología se hicieron necesarios, en la misma medida, la filosofía era estudiada. Ahora bien ¿de qué forma la filosofía se entendía con relación a la teología? Pregunta que equivale a interrogarse por la relación entre filosofía y teología en la Edad Media. Es un asunto de gran complejidad como para ser desarrollado ahora en su extensión; sin embargo sí que podemos dar algunas pinceladas y realizar alguna reflexión al respecto que nos permita seguir avanzando en nuestro propósito. Si de entrada en la época medieval no se realizó filosofía, o ésta se entiende desde ciertos parámetros, entonces aquí terminaría nuestro estudio; pero, a lo mejor, es más preciso y ajustado realizar otra aproximación.

Esta pregunta se puede observar desde la óptica medieval, realizarse desde la respuesta moderna, o a partir de la historiografía contemporánea sobre la cuestión del paso de la época medieval al horizonte intelectual moderno.

¹⁶ M. RODRÍGUEZ, *Los estudios en la provincia franciscana de Santiago (tratado histórico)*, Escuelas profesionales Sagrado Corazón de Jesús, Madrid 1967, p. 29. Sobre la importancia de los estudios podemos ver: I. VÁZQUEZ, “Repertorio de franciscanos españoles graduados en teología durante la edad media I”, in *Repertorio de historia de las ciencias eclesiásticas en España. I (Siglos III-XVI)*, Instituto de Historia de la Teología Española, Salamanca 1971; ÍD., “Repertorio de franciscanos españoles graduados en teología según el *Registrum Ordinis*”, in *Studies Honoring Ignatius Charles Brady Friar Minor*, The Franciscan Institute, New York, 1976, pp. 449-462; ÍD., “Repertorio de franciscanos españoles graduados en teología durante la edad media II”, in *Repertorio de historia de las ciencias eclesiásticas en España. VII (Siglos III-XVI)*, Instituto de Historia de la Teología Española, Salamanca 1979, pp. 411-446.

La relación entre la fe y la razón, y en consecuencia, de las ciencias que las expresan (teología y filosofía) es una de las cuestiones que más se han estudiado en la historia de la filosofía medieval y exige realizar un ejercicio de contextualización, en el que el pensamiento medieval aparezca libre de los prejuicios del Renacimiento y la Edad Moderna, pues, como afirma Cohen, el Renacimiento se define por esencia como negación de la Edad Media¹⁷. De hecho hablar de una tradición filosófica calificada como “franciscana” parece que lleva implícito la afirmación de una “filosofía cristiana”. Esta es una cuestión muy presente en la interpretación que desde la historia de la filosofía se ha hecho de la filosofía medieval por autores tan significativos para ésta como Émile Brehier y Étienne Gilson.

No queremos revivir aquí tal disputa, sólo pretendemos justificar la pertinencia de una reflexión que lleve tal título en una investigación sobre la revisión de la modernidad. No se trata de ver si Émile Brehier, que justificaba la imposibilidad de una filosofía cristiana¹⁸, tenía más razón que Étienne Gilson que, al contrario, consideraba la legitimidad y especificidad de tal afirmación¹⁹. Sino, más bien, advertir desde el punto de vista historiográfico con É. Gilson –más allá de la categoría de “filosofía cristiana”– y junto a P. Vignaux, que hemos de evitar las simplificaciones con que se suele clasificar la Edad Media²⁰. Y esto, porque hoy en día, honestamente, una historiografía mínimamente seria piensa que la pregunta filosófica sobre la Edad Media y la Edad Moderna ya ha superado esa dicotomía entre fe y razón (independientemente de que el tema filosófico sobre las relaciones entre fe y razón sean una de las cuestiones más importantes de esta época), y la cuestión es subsidiaria a la de investigar cuáles fueron los esquemas filosóficos que pugnaron en la época de elaboración del pensamiento filosófico, en un tiempo donde todo el mundo era creyente. En fin, que no se trata de una “batalla ideológica”, sino de evitar que la ideología pueda incurrir en el peligro que entraña realizar un estudio de historia de la filosofía que se abstraiga de un *telos* posible y del hecho histórico²¹. Lo que

¹⁷ G. COHEN, *Ronsard, sa vie et son œuvre*, Gallimard, Paris 1924, p. 286.

¹⁸ É. BREHIER, “Y a-t-il une philosophie chrétienne?”, *Revue de métaphysique et de morale* 38 (1931) 133-162.

¹⁹ Varias obras dedica de forma más o menos directa o tangencial al tema: É. GILSON, *L'esprit de la philosophie médiévale*, J. Vrin, Paris 1998² (1 ed, 1932); ÍD., *Christianisme et philosophie*, J. Vrin, Paris 1936, ÍD., *Reason and Revelation in the Middle Ages*, Scribners, New York 1938.

²⁰ Cf. É. GILSON, *Héloïse et Abélard*, J. Vrin, Paris 1997³, pp. 147-168.

²¹ Cf. P. VIGNAUX, “Philosophie chrétienne et théologie de l'histoire”, in ÍD., *De saint Anselme à Luther*, J. Vrin, Paris 1976, pp. 55-67.

queremos decir es que no hemos de estudiar la relación entre fe y razón desde la visión moderna de la autonomía y la enemistad (fe contra razón; filosofía *inimica theologiae*), sino desde los presupuestos propios de la época medieval, que son ajenos a esta problemática²².

Me parece, pues, que la sospecha religioso-teológica en la historia de la filosofía medieval queda relegada a un segundo plano cuando no se realiza una historiografía medieval que tenga en cuenta sólo la mirada ilustrada sobre la Edad Media, que insiste en la dialéctica del triunfo de la fe *versus* triunfo de la razón y viceversa, y que, por consiguiente, gira en torno al análisis ideológico. Resulta más fecundo un análisis filosófico contextualizado en la historia del pensamiento y un estudio de la relevancia que esta época supuso en la cimentación de la cosmovisión que se fue construyendo tardíamente sobre la peana cultural, educativa y lectora de esta época.

Los filósofos que construían la modernidad lo hacían sobre la base de los textos y los comentarios que se fueron forjando en la Edad Media, sobre todo a partir de la época escolástica. Y es que como señala Alain de Libera, la filosofía está viva e incesantemente se le presentan al hombre problemas que evolucionan y se evocan de una forma nueva. En este sentido realiza tangencialmente una observación –hablando de la cuestión de los universales– que nos puede ayudar:

“Nous présupposons ici une certaine conception du Moyen Âge et de l’histoire de la philosophie médiévale. On peut la résumer d’une formule, *translatio studiorum*, et l’expliciter en

²² En este sentido, el historiador de la filosofía Alain de Libera se cuestiona estas relaciones entre fe y razón, filosofía y teología, como uno de los objetos a esclarecer en su trabajo como historiador de la filosofía: “Trois questions préalables se posent au seuil d’une histoire de la philosophie médiévale: L’objet existe-t-il –si l’on préfère: y a-t-il eu de la philosophie au Moyen Âge? La philosophie médiévale est-elle autre chose qu’une théologie révélée, équipée philosophiquement?... (Deuxième question) le conflit entre philosophie et théologie absorbe-t-il toute l’histoire de la philosophie au Moyen Âge? La philosophie n’est-elle qu’une théologie rationnelle, une méthode théologique particulière ou une façon de faire de la théologie –ce qu’on appelle la «théologie scolastique». Bref, la philosophie n’est-elle qu’un instrument subalterne de la théologie?... La réponse à ces trois questions est généralement négative. Ce phénomène a ses explications. Voici les nôtres : le même ethnocentrisme qui fait célébrer les réussites de la philosophie chrétienne à un É. Gilson a auparavant ruiné la philosophie médiévale dans l’esprit des Lumières, dont se réclament les non catholiques. Les adversaires du Moyen Âge, principalement les humanistes, en tout cas ceux qui ont détruit le monde de pensée médiéval ont imposé la lecture historique et la vision même de ce qu’ils ont détruit. On tentera ici de rectifier ces deux perspectives” (A. DE LIBERA, *La philosophie médiévale*, PUF, Paris 1995², p.XVI).



quelques phrases. La philosophie n'est pas morte en 529 avec la fermeture de la dernière école philosophique païenne par l'empereur romain d'Orient Justinien, elle a entamé un long transfert, une longue migration (*translatio*) vers l'Orient musulman d'abord, vers l'Occident chrétien ensuite. Dans ces voyages successifs où s'égrènent les capitales du savoir et les centre d'études (*studia*) d'Athènes à Bagdad, de Bagdad à Cordoue, de Cordoue à Tolède, puis à Paris, à Oxford, à Cologne ou à Prague, la philosophie grecque a, de traduction en traduction, parlé arabe et latin : quelque chose a demeuré, beaucoup de choses se sont perdues, d'autres sont venues qui n'avaient jamais été dites"²³.

En fin, se trata de liberarse de prejuicios. La carga que supone una “tradición franciscana” implica una especulación filosófica realizada en el contexto del cristianismo, que no entraña ni mucho menos una ruptura de la filosofía grecorromana, como califica de forma casi prejuzgada la lectura ilustrada (que no de todos los ilustrados) de la filosofía medieval. Se trata de una aproximación que no supone sino un ejercicio –ahora sí– casi eurocéntrico de hacer filosofía, que, con frecuencia, olvida la centralidad de la misma filosofía en su propia historia e incluso, paradójicamente, la misma construcción europeo-occidental desde su quehacer filosófico. Resulta restrictivo, por ejemplo, olvidar el hecho de que, para el judaísmo, la continuidad filosófica es ajena a la temporalidad del occidente eminentemente cristiano y que para el Islam la Edad Media es la época clásica y brillante de su quehacer filosófico.

Dicho esto, hemos de superar ópticas miopes y afirmar que la filosofía sigue un curso con diversos meandros y que en el occidente latino, la base de Europa, seguirá el cauce del cristianismo, una mirada de conjunción que hace afirmar a Rémi Brague: “Digo, pues, que lo «griego» y lo «judío», en cuanto que intervienen como dos componentes fundamentales de Europa, son los dos «romanos». Más precisamente –prosigue–: es porque Europa acoge a ambos, lo «griego» y lo «judío», desde el punto de vista «romano», por lo que pueden seguir siendo ellos mismo, y producir en ella la plenitud de sus efectos”²⁴. La tesis no implica que todo es original, sino que “no se ha inventado nada”²⁵.

²³ A. DE LIBERA, *La querelle des universaux. De Platon à la fin du Moyen Âge*, Seuil, Paris 1996, pp. 12-13.

²⁴ R. BRAGUE, *Europa, la vía romana*, Gredos, Madrid 1995, 34.

²⁵ *Ibid.*, 71.

Tenemos la impresión –y no es del todo equivocada– que la revelación condicionaba todos los saberes. Ciertamente, el concepto de sabiduría implicaba, al menos hasta que se pone en evidencia el conflicto parisino de 1277, una culminación teológica en el conocimiento de la verdad. Pero no es menos cierto que –como señala John E. Murdoch– los métodos de enseñanza del *trivium* (gramática, retórica y dialéctica [lógica]) y el *quadrivium* (aritmética, geometría, música y astronomía) eran iniciadores de cualquier tipo de saber. Es decir, que la teología, como la medicina o el estudio de las leyes emanaban del mismo hontanar filosófico. Esto sin contar que compartían, a su vez, una misma metodología escolar: lectura, comentario, cuestión, el uso del razonamiento silogístico...²⁶ Al respecto disponemos de variadas y diversas interpretaciones sobre el conflicto entre las Facultades de Artes y de Teología. Un hecho histórico y de pensamiento que sirve de ocasión de reflexión sobre las relaciones fe y razón en la Baja Edad Media y del que disponemos de muy diversas posiciones²⁷.

Autores como Jacques Le Goff y su estudio clásico sobre *Los intelectuales en la edad media*²⁸ y el papel del *magister* del futuro “librepensador”, o la especificidad de dicha función en el *magister artium* que ofrece Luca Bianchi²⁹, así como la especialización filosófica que presume David Piché³⁰, llevan correlativamente a afirmar la tensión entre filósofos y teólogos y nos conducen, como bien resume el profesor Francisco León, a presentar “un campo con dos bandos enfrentados: el de los teólogos y las autoridades eclesiales por un lado, y el de los maestros universitarios en artes por otro”³¹. Estas interpretaciones, siempre presentes, son, por otra parte, suavizadas desde autores que no inciden tanto en la tensión dialéctica, cuanto en la contextualización de los hechos. Es el caso del mencionado Alain de Libera, quien reconociendo en el conflicto una lucha de priorida-

²⁶ Cf. J. E. MURDOCH, “From social into intellectual factors: An aspect of the unitary character of late medieval learning”, en J. E. MURDOCH – E. D. SYLLA (eds.), *The cultural context of medieval learning. Proceedings of the first international colloquium on philosophy, science and theology in the middle ages*, Reidel Publishing Company, Dordrecht 1975, pp. 271-348.

²⁷ Cf. F. LEÓN, “El estado de la cuestión. El debate bibliográfico”, in *1277 La condena de la filosofía*, Estudio y traducción del texto de F. León, *A parte rei*, Madrid 2007, pp. 7-25.

²⁸ Gedisa, Barcelona 1986. La edición original es de 1957: *Les intellectuelles au Moyen Âge*, Seuil, Paris.

²⁹ Cf. L. BIANCHI, *Il vescovo e i filosofi. La condanna parigina del 1277 e l'evoluzione dell'aristotelismo scolastico*, Pierluigi Lubrina, Bergamo 1990.

³⁰ Cf. D. PICHÉ, *La condamnation parisienne de 1277*, J. Vrin, Paris 1999, pp. 272-276

³¹ F. León, “El estado”, *o. c.*, 20.

des entre teólogos y maestros de artes, afirma que la filosofía es el fruto de ambas facultades, pues no podemos hablar propiamente de una Facultad de Filosofía. En ambas facultades –Teología y Artes– se ubicaba la Facultad de Filosofía³².

En el mismo sentido, y de forma más explícita, Jacques Verger niega un análisis simplista de las tensiones parisinas de 1277 como un enfrentamiento entre los maestros de artes y los maestros de teología que lleve implícita una lucha entre filosofía y teología; más bien podría hablarse de una disputa entre los propios teólogos³³. Se trata de una disputa de ideas filosóficas presentes en un mundo eclesiástico que se despierta y enfrenta a nuevos esquemas –que implican, evidentemente, unas posiciones teológicas–. Disputas que se dejan entrever y parecen latir en las afirmaciones que hiciera, en plena renovación de la escolástica en el cambio de siglo XIX al XX y bajo el impulso de la Encíclica *Aeternis Patris*, el dominico P. Mandonnet al afirmar que sólo puede designarse filósofo a quien establece una distinción formal entre filosofía y teología, cosa que no puede realizarse en autores como San Buenaventura³⁴, reeditando más un problema de escuela de pensamiento filosófico-teológico –a saber la siempre ambivalente relación entre dominicos y franciscanos–, que una cuestión de razón y fe o afirmación de “filosofía cristiana”.

Lo que queremos apuntar para que el discurso sea posible es que la permeabilidad mutua de fe y razón y, por lo tanto, la presencia de la fe y de los presupuestos religiosos en el pensamiento medieval es un paradigma compartido por el cristianismo, el islamismo y el judaísmo³⁵. Es decir, es una cuestión propia de la época, imbuida, como estaba, de un contexto eminente-

³² A. DE LIBERA, “Faculté des arts ou Faculté de philosophie. Sur l’idée de philosophie et l’idéal philosophique au XIIIe siècle”, in O. WEIJERS – L. HOLTZ (eds.), *L’enseignement des disciplines à la Faculté des arts (Paris et Oxford, XIIIe-XIVe siècles). Actes du colloque international*, Brepols, Turnhout 1997, p. 444.

³³ J. VERGER, “La Faculté des arts: le cadre institutionnel”, en *Ibid.*, pp. 39-40.

³⁴ Cf. P. MANDONNET, *Siger de Brabant et l’averroïsme latin au XIIIe siècle*, Librairie de l’université, Friburgo 1899 (2ª ed.: Institut supérieur de philosophie de l’Université, Louvain 1908; 1911).

³⁵ Lógicamente dicha relación difiere entre autores y religiones, no tanto por las religiones en sí, como por las fuentes filosóficas que poseen y que plantean conciliaciones diversas. Un ejemplo de estas diferencias lo vemos en un artículo reciente sobre la fe y la razón en Averroes y Tomás de Aquino, en el que aparece esta diferente manera de ver desde religiones distintas e interpretaciones de fuentes filosóficas diversas. Parten de la común permeabilidad fe-razón para llegar a diversas relaciones. Cf. A. DE LIBERA, “Foi et raison. Philosophie et religion selon Averroès et Thomas d’Aquin”, en *Studi medievali* 43 (2002) 833-856.

temente religioso. De este modo y respecto del siglo en el que nos vamos a centrar, dice F. van Steenberghen: “Nuestro juicio sobre la filosofía del siglo XIII dependerá de nuestra manera de comprender la influencia del cristianismo en la evolución del pensamiento medieval”³⁶. No decimos que, desde la óptica actual, los presupuestos religiosos no mediatizaran el pensamiento, sino que el hombre medieval no se sentía condicionado en el ejercicio de su pensamiento; además, como afirma J. A. Merino, el hombre siempre filosofa desde ciertos presupuestos³⁷.

Lo que hemos mostrado hasta ahora parece poder ayudarnos a comprender que una perspectiva desde la historia de la filosofía que utilice terminología arrancada a la teología no sólo parece que no sea una traición a la filosofía, sino que se muestra como una necesaria y pertinente referencia. En este contexto hemos de entender la búsqueda de la aportación de la Escuela franciscana, convertida en tradición de pensamiento, como posibilidad de ofrecernos una clave de comprensión de la construcción de la modernidad.

En este punto, como hemos visto, el aristotelismo tiene que decir cosas. Efectivamente, por todos es conocido y no hace falta ahondar en ello, sino sólo anotar, que en el siglo XIII, desde sus inicios, la Filosofía (lógica y metafísica) que se aplica a la Teología, en los términos de los que acabamos de hablar, se transforma con la llegada del *Corpus aristotelicum*³⁸. La *Logica vetus*³⁹, estudiada en el *Trivium*, había ya provocado sus diatribas entre

³⁶ F. VAN STEENBERGHEN, *La philosophie au XIIIe siècle*, Louvain-Paris, Publications Universitaires, 1966, p. 24.

³⁷ “Si el hombre medieval estaba mediatizado por unas ideas concretas en la visión del mundo, del hombre y de la vida, no por ello renunció a su libertad de pensar. Los presupuestos de tipo religioso y cosmovisional le condicionaban ciertamente; pero no por ello le determinaban a un sometimiento irracional, pues lo que a nosotros se nos presenta hoy como un prejuicio no lo entendía él como tal. Por otra parte, no se puede olvidar que todos los filósofos, antiguos y nuevos, filosofan siempre desde ciertos presupuestos explícitos o implícitos”, J. A. MERINO, *Historia de la filosofía franciscana*, BAC, Madrid 1993, p. XVIII.

³⁸ Cf. L. POZZI, *Studi di logica antica e medievale*, Liviana Editrice, Padova 1974; B. G. DOD, “Aristoteles latinus”, in N. KREZMANN – A. KENNY – J. PINBORG (eds.), *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy from the rediscovery of Aristotle to the disintegration of Scholasticism 1100-1600*, Cambridge University Press, Cambridge, 1982, pp. 45-79; C. H. LOHR, “The Medieval Interpretation of Aristotle”, en *Ibid.*, pp. 80-98; R. SORABJI (ed.), *Aristotle transformed. The ancient Commentators and their influence*, Cornell University Press, Ithaca 1990.

³⁹ Cf. I. BOCHENSKI, *Formale Logik*, Verlag Karl Alber, Freiburg/München 1956; A. BROADIE, *Introduction to medieval logic*, Clarendon Press, Oxford 1993²; R. BLANCHÉ – J. DUBUCS, *La Logique et son histoire*, Amand Colin, Paris 1996, (ed corregida y aumentada de R. BLANCHÉ, *La logique et son histoire d'Aristote à Russell*, Amand Colin, Paris 1970); B. BACHIMONT, *Cours Logique: Histoire et formalismes*, UTC, Compiègne 2000.

dialécticos y antidialécticos, pero se recrudeció ya en la segunda mitad del siglo XII con la introducción de la *Logica nova*, es decir, el comentario completo del *Organon* aristotélico⁴⁰, planteando un nuevo desafío. Pues, si es verdad que el conjunto aristotélico desarrollaba de forma más penetrante y clara las cuestiones de la metodología y de la ciencia, no es menos cierto que en su utilización conjunta con la Metafísica –que proporcionaba los principios fundamentales en la comprensión total del saber humano– y como base de la Teología, planteaba serios problemas doctrinales⁴¹. Pero esto no iba a ser todo, con la introducción de la *Logica modernorum*⁴² –frente a la anterior lógica que desarrollaba en el fondo la lógica de los autores antiguos: Platón, Aristóteles, los estoicos y Boecio (*Logica antiquorum*)– y la “revolución” lógico-lingüística (junto a la extensión de la *Grammatica speculativa*⁴³), se realiza no sólo una renovación de la mirada sobre la lógica aristotélica (que es lo que había efectuado la *Logica nova*), sino una nueva forma de abordar el problema de la lógica y el lenguaje. El desafío se hace ya de inevitable abordaje e invita a la creación de una nueva forma de plantearse las cuestiones relativas a la realidad, sea en su versión primera, sea en sus aspectos físico-naturales. La posición frente a Aristóte-

⁴⁰ Así lo expresa Juan Faber de Werdea comentando a Pedro Hispano en J. FABER DE WERDEA, *Exercitata parvorum logicalium secundum viam modernorum*, Reutlingen 1487. Cita tomada de J. VELARDE, *Historia de la lógica*, Universidad de Oviedo, Oviedo, 1989, p. 124.

⁴¹ Cf. L. VALENTE, *Logique et théologie. Les écoles parisiennes entre 1150 et 1220*, J. Vrin, Paris 2008.

⁴² A. DE LIBERA, *La philosophie médiévale*, PUF, Paris 1993, pp. 386-396; cf. M. DE RIJKE, *Logica Modernorum. A contribution to the history of early terminist logic. Vol. 1: On the twelfth century theory of fallacy*, Van Gorcum, Assen 1962; ÍD., *Logica Modernorum. A contribution to the history of early terminist logic. Vol. 2: The origin and early development of the theory of supposition*, Van Gorcum, Assen 1967; J. CORCORAN (ed.), *Ancient Logic and its Modern Interpretations*, Reidel, Dordrecht 1974;

⁴³ Cf. M. BEUCHOT, *La filosofía del lenguaje en la Edad Media*, UNAM, México 1991, pp. 169-183. Cf. E. J. ASHWORTH, *The Tradition of Medieval Logic and Speculative Grammar*, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Toronto 1977; J. PINBORG, “Speculative Grammar”, in N. KREZMANN – A. KENNY – J. PINBORG (eds.), *The Cambridge history of later medieval philosophy, op.cit.*, pp. 254-269; N. KREZMANN – E. STUMP, *Logic and the philosophy of language*, Cambridge University Press, Cambridge 1988; J. BIARD, *Logique et théorie du signe au XIVe siècle*, Vrin, Paris 1989; R. FEDRIGA – S. PUGGIONI, *Logica e linguaggio nel Medioevo*, LED - Edizioni Universitarie di Lettere Economia Diritto – Milano, Milano 1993; A. DE LIBERA – I. ROSIER, “La pensée linguistique médiévale”, in A. SYLVAIN (ed.), *Histoire des idées linguistiques. Tome 2: Le développement de la grammaire occidentale*, Mardaga, Bruxelles 1992, pp. 115-158.

les, su utilización, son en buena medida un catalizador de la exposición creativa de teorías, aunque fueran desde la óptica dominante del agustinismo. Las variaciones del tono serán importantes e irán constituyendo un nuevo pensamiento que no puede quedarse en la mera profundización de la tradición vigente. Hasta el maestro más agustinista tendrá que posicionarse ante la filosofía aristotélica, aunque sea desde la negación. Así el aristotelismo supondrá un catalizador en la propuesta filosófica y de la actividad creadora de los grandes maestros de esta época.

Resultaría un trabajo inmenso poder exponer e incluso resumir todas las respuestas dadas y generadas desde esta perspectiva en la Orden de Hermanos Menores, ya en esta época. Necesitaríamos un estudio que diera como resultado un volumen de gran extensión. Pero como ya dijimos al principio, este no es ahora nuestro propósito; creemos que puede ser útil centrarnos en enunciar tres grandes líneas asociadas a los tres grandes maestros franciscanos, que a la postre serán las tendencias de más importancia en la transición a la Modernidad y pueden ser pilares en la consecución de lo que estamos llamando, con todas sus dificultades, tradición franciscana: nos referimos a San Buenaventura, Juan Duns Escoto y Guillermo de Ockham. El resto de los autores se podrían estudiar tangencialmente e intentando establecer las interrelaciones y conexiones, provocaciones de respuestas..., dentro de las limitaciones propias de la heterogeneidad de los hermanos franciscanos y del propio cambio del contexto histórico, sociopolítico e intelectual, en los que se van desarrollando.

Los tres maestros, conocidos por todos, realizan una filosofía propia, con intenciones que nacen de su genio único e irreplicable, y que van constituyendo en diálogo con Aristóteles, no siempre de forma directa, pero a la postre teniéndolo en cuenta. Lo interesante del estudio de su filosofía no nace sólo de lo que en sí dijeron, sino de los caminos que abrieron y las líneas marcadas por ellos, muchas de las cuales tuvieron el reflejo en la elaboración de cátedras, y evidentemente se dejaban sentir académicamente en las aulas de los Estudios de la Orden, aunque no sólo ahí. Podemos tematizar sus filosofías en estas tres líneas de reflexión; son suyas las doctrinas que estudiamos normalmente cuando realizamos un estudio sistemático de una temática común de pensamiento franciscano; no siempre son las únicas, pero son imprescindibles. Ahora simplemente enunciamos lo que creemos pueden ser tres modos de responder y “conceptualizar” al reto de la filosofía aristotélica sobre la naturaleza, no sólo en sus respuestas cosmológicas, sino también en su perspectiva metafísica. Se trata de señalar; en otros lugares habrá que profundizar.

1.2. La metafísica estética de San Buenaventura. La filosofía en camino hacia la sabiduría

Sin duda alguna el pensamiento de San Buenaventura es la primera cima de la filosofía franciscana. Mucho tiempo llevó durante el siglo XX el dilucidar si realmente San Buenaventura hizo filosofía y de qué tipo, cuestión asociada en este caso a la forma en la que se situó frente a Aristóteles o San Agustín. Una cuestión de gran importancia para ir esclareciendo lo que en líneas anteriores hemos hablado sobre el tema fe-razón, y sus disciplinas: Filosofía y Teología⁴⁴.

Camille Berubé mostró reiteradas veces el itinerario intelectual de San Buenaventura, un camino que se desarrolla en consonancia al personal, pre-

⁴⁴ Clásica cuestión del Medioevo en general a la que ya nos hemos referido de forma explícita y que constituye la base de lo que se conoce como “cuestión bonaventuriana”, problema bien conocido que inaugura la publicación de la obra de P. Mandonnet, *Siger de Brabant, op.cit.*, para quien el pensamiento bonaventuriano, en una corriente designada como “Agustinismo” y opuesta al tomismo, es un pensamiento inacabado y, más aún, es presentado como carente de interés para la historia de la filosofía, pues no existe una verdadera distinción entre filosofía y teología. Frente a esa postura reaccionaron, en primer lugar É. Gilson (*La philosophie de Saint Bonaventure*, J. Vrin, París 1943²), 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. Por su parte, F. Van Steenberghe, en su obra *Siger de Brabant d’après ses œuvres inédites*, vol. 2. Institut supérieur de philosophie de l’Université, Lovaina 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 coincidir, por una parte en la importancia del pensamiento bonaventuriano en la época medieval, y en segundo lugar 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 citar al respecto, A. DE VINCA, “L’aspetto filosofico dell’aristotelismo di s. Bonaventura”, *Collectanea Franciscana* 49 (1949) 5-44 y C. BÉRUBÉ, *De la philosophie à la sagesse chez saint Bonaventure et Roger Bacon*, Istituto Storico dei Cappuccini, Roma 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”, *Archives d’histoire doctrinale et littéraire du moyen âge* 40 (1973) 135-222; ID., “Aristote et Saint Bonaventure”, *Études Franciscaines*, 21 (1971) Suplemento 77-81; L. ELDERS, “Les citations d’Aristote dans le Commentaire sur les Sentences de Saint Bonaventure”, in A. POMPEI (ed.), *San Bonaventura Maestro di Vita francescana e di sapientia cristiana*. Atti del congresso internazionale per il VII centenario di S. Bonaventura da Bagnoregio. Roma 19-26 Settembre 1974, Pontificia Facoltà Teologica “San Bonaventura”, Roma 1974, vol. I., pp. 831-842; A. MARCHESI, “L’atteggiamento di san Bonaventura di fronte al pensiero d’Aristote”, in *ibid.*, pp. 843-859.

sentado por J. G. Bougerol y reiterado por otros autores, como L. Mauro o Ch. Carpenter. Estos autores, de modo especial los dos primeros bonaventurianos, nos evidenciaron sin fisuras que el pensamiento del doctor Seráfico se encuentra en permanente búsqueda de sabiduría, al más puro estilo franciscano y sanfranciscano⁴⁵. Esta búsqueda de la sabiduría imprimía el carácter del propio quehacer filosófico, todo ello en los tiempos que corrían, donde, como hemos señalado, el estudio está atravesado inevitablemente por el ambiente universitario, es decir, por la rigurosidad académica y por el gusto por la curiosidad científica, notas que llevan a sustituir la contemplación del Misterio por la revelación de los mecanismos a través de metodologías claras y lenguajes rectos, hecho favorecido por la entrada del pensamiento aristotélico. La seguridad nacida del rigor intelectual que desemboca en la ciencia inunda todo pensamiento. Razón y seguridad se aplican a todo objeto estudiado, pero ¿ello es posible?; ¿es posible razonar toda realidad como si fuera la naturaleza? Y aún más ¿es posible extender las consecuencias de un estudio sobre la naturaleza, dominada por la idea de necesidad, a todas las realidades sea cual fuere el resultado de esa extensión nacida de la adopción procedimental? Y lo que es más básico ¿qué entendemos por la “naturaleza” de la “naturaleza”?

San Buenaventura siendo joven escolar se “escandalizó” o quizás sería más apropiado decir que “quedó perplejo” al percibir ciertas afirmaciones que nacían de la enseñanza de un “tal Aristóteles” que llegaba afirmar la eternidad del tiempo⁴⁶. Dicha aseveración no era una cuestión baladí, afectaba al centro mismo de la cosmovisión reinante tanto al nivel teológico, al trastocar el propio acto creador, como también al nivel de la filosofía natural reinante hasta el momento, una interpretación en la que curiosamente desde una reflexión racional sobre la naturaleza entendía se estaba pervirtiendo el “qué” propio de la naturaleza, pervirtiendo su realidad. Una lectu-

⁴⁵ Cf. C. BÉRUBÉ, *De la philosophie à la sagesse, o. c.*; J. -G. BOUGEROL, *Introduction à l'étude de s. Bonaventure*, Paris-Tournai 1961; L. MAURO, *Bonaventura da Bagnoregio: dalla "Philosophia" alla "Contemplatio"*, Accademia ligure di scienze e lettere, Genova 1976; CH. CARPENTER, *La teología como camino de santidad*, Herder, Barcelona 2002 (ed. original: *Theology as the Road to Holiness in St. Bonaventure*, Paulist Press, New York - Mahwah, N.J. 1999). Otras aproximaciones de corte más filosófico lo tenemos en L. SILEO, «Il concetto di sapientia e la Filosofia prima. Le ragioni del dibattito e l'opzione di Bonaventura», *Quaestio* 5 (2005) 429-476.

⁴⁶ “*Audivi, cum fui scholaris, de Aristotele, 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, *De decem praec.*, col. 2, n. 28: V, 515.

ra desde una mirada de la racionalidad científica o de una razón filosófica reducida a ser la coartada de la ciencia nos da la razón. Pero otra lectura desde la posibilidad y la exigencia, también contemporánea, de la filosofía primera, de lo básico de la mirada fenomenológica de la realidad, nos hace considerar que quizás lo que propone San Buenaventura no estaba nada alejado de una explicación “realmente” filosófica de lo que constituye el núcleo de la experiencia humana, de aquello que establece un punto de inicio de la reflexión filosófica, un punto de inflexión que pasaba por denunciar los límites metafísicos de la filosofía que surge de la racionalidad supuesta en la filosofía aristotélica. Y esto está en la base de las diversas respuestas franciscanas en principio tan dispares como San Buenaventura o Guillermo de Ockham por extraño que pueda parecer, siempre que no reparemos que la divergencia recae en las exigencias de una tradición metafísica alrededor de la denuncia de los límites aristotélicos para construir una teología. Y esta observación la realiza el doctor Seráfico sin tener que irse a terrenos muy lejanos, no precisa ir más allá de sus hermanos de religión, la prueba la tiene casa. Siendo la libertad de pensamiento un elemento fundamental para los franciscanos, ésta tiene unas reglas de juego, que no nacen de la necesidad lógica, sino de la tarea evangelizadora que las define; por lo tanto no pueden olvidar la dimensión práctica de la actividad reflexiva hacia dentro (espíritu de devoción y búsqueda de contemplación), ni hacia fuera (realización del bien): quien busca la ciencia no puede olvidar estos elementos. Esta es una exigencia que se ve claramente con el ejemplo de Roger Bacon, un autor cuya actividad al menos mostró dos cosas: las posibilidades y límites del pensamiento aristotélico y cómo éste puede hacernos inclinar la balanza hacia el lado “equivocado” (o, al menos, no franciscano en términos de contemplación).

San Buenaventura construye así un pensamiento que busca una sabiduría, un pensamiento en el que la filosofía y los métodos racionales no olviden los aspectos fundamentales. Para ello elige una búsqueda de la sabiduría a partir de la experiencia filosófica revelada. Mirando su reflexión de la naturaleza, lugar elegido aquí como ejemplo de definición de la filosofía (sobre todo en esta época, y teniendo en cuenta que toda filosofía nace del encuentro con la *physis* y la insuficiencia de esta para explicar dicho encuentro siendo inevitable), podemos observar que hace una lectura de la naturaleza que reflexiona sobre su propia naturaleza, no sobre el mecanismo que lo define como naturaleza, sino sobre el sentido que lo hace para el hombre “naturaleza” y lo reduce a ser eso que es: es decir, no se trata de saber tanto el qué –cosa que Aristóteles realiza adecuadamente y algo a lo que no renuncia ni cuestiona en una fase tal de pensamiento–, sino que lo importante reside en realizar una reflexión sobre el sentido de la naturaleza, la lectura que realiza el suje-

to (una lectura que no sólo es epistemología sino auténtico desvelamiento, revelación), lo que nos puede mostrar su “lo que” y en ello sus dimensiones de facticidad; y para ello, al menos, podemos señalar dos armas filosóficas apuntado en el siguiente texto del *Breviloquium*:

“A este medio se reduce toda metafísica, y esta es toda nuestra metafísica: de emanación, de ejemplaridad, de consumación, es decir, iluminar por radios espirituales y reducir a lo Sumo. Así se es un verdadero metafísico”⁴⁷.

(1) Una metafísica ejemplar que responde a las preguntas sobre el origen, significado no-lógico (sino noológico) y finalidad (lo que se conoce como ejemplarismo); (2) y una búsqueda de la profundidad fenoménica en el auténtico sentido de lo que se nos aparece y en un primitivo proceso dionisiano de reducción, en fin un enriquecimiento que utiliza una semántica-estética, que podemos denominar expresionismo, como formulación filosófica de una teología sacramental. La naturaleza así entendida está al auxilio de la metafísica en un camino de desvelamiento de Dios que se aparece como realidad ontológica primera y *a priori*. Pero San Buenaventura se enfrenta al fenómeno desde un contexto determinado, una desvelación desde la Revelación y las tradiciones que lo explicitan en el tiempo como historia de salvación. Se trata de un contexto hermenéutico, toda vez que el ser ha de ser desvelado más que penetrado o tematizado. Los resultados del pensamiento bonaventuriano serán leídos en su tiempo como fueron enunciados en un lenguaje y temática escolástica que deriva en la conjunción con la Teología, pero que realmente se desvela en su dimensión más filosófica (si entendemos la filosofía en su mostración de lo fundamental de esa desvelación) como inspiradora de la espiritualidad y la mística en la Edad de Oro.

1.3. La metafísica del amor: la apertura ontológico-trascendental del ser. Metafísica trascendental y ciencia teológica

Sin duda alguna Duns Escoto es uno de los autores más recuperados en tiempos de búsqueda de fundamentos filosóficos que sean sólidos y pene-

⁴⁷ “*Haec est medium metaphysicum reducens, et haec est tota nostra metaphysica: de emanatione, de exemplaritate, de consummatione, scilicet illuminari per radios spirituales et reduci ad summum. Et sic eris verus metaphysicus*”. S. Buenaventura, *Hexaëm.*, coll.1, n.17: V, 332b.

trantes; sus intuiciones son una invitación permanente al análisis, como bien ha mostrado en sus trabajos Ludger Honnefelder⁴⁸. Y no es para menos; nos encontramos con uno de los autores de pensamiento más original y creativo, cuya fundamentación no es la excentricidad, sino la aguda respuesta a los problemas sistemáticos de su tiempo en la universalidad de las respuestas a los problemas fundamentales en el penetrante análisis de las fuentes. Con frecuencia, más en los últimos tiempos, se han hecho análisis fenomenológicos del pensamiento de San Buenaventura⁴⁹, que, como hemos señalado, es anunciador de un encuentro más desvelador desde el contexto, una hermenéutica de la Revelación del ser en sus propiedades esenciales. Con Escoto la cosa es diferente, el maestro de Duns penetra en la cuestión del Ser de una manera abierta. Efectivamente, J. Duns Escoto desarrolla su actividad tras un tiempo que se barruntaba en San Buenaventura y que está marcado por las condenas de 1277. Tampoco el compromiso con el gobierno de la Orden le va a influir como a San Buenaventura que desarrolló su pensamiento en gran parte como general de la Orden: lo que significa que su franciscanismo es esencial; antes de su generalato ya tuvo que mostrar ese espíritu, que tuvo que desarrollar tras su elevación al generalato. J. Duns Escoto se mueve en otra situación, lo que no significa que no tuviera asimilado el carisma franciscano que desde muy joven impregnó su vida. Simplemente su papel en la Orden es otro, es eminentemente intelectual. A Escoto le pasa un poco como a San Buenaventura cuando se intenta establecer un juicio sobre sus influencias agustinistas o aristotélicas⁵⁰. Juan Duns Escoto tiene un pensamiento original enraizado en la enseñanza teológica agustinista con la enseñanza en filosofía natural y metafísica

⁴⁸ Cf. L. HONNEFELDER, *Ens in quantum ens. Der Begriff des Seienden als solchen als Gegenstand der Metaphysik nach der Lehre des Johannes Duns Scotus*, Aschendorff, Münster 1979; ID., *Scientia transcendens. Die formale Bestimmung der Seiendheit und Realität in der Metaphysik des Mittelalters und der Neuzeit (Duns Scotus - Suarez - Wolff - Kant - Peirce)*, Meiner, Hamburg 1990; ID., "Zum Begriff der möglichen Welt in J. A. Comenius's «Consultatio Catholica»", *Franciscan Studies* 54 (1997) 277-288; ID., *Johannes Duns Scotus*, C. H. Beck, München 2005.

⁴⁹ Cf. E. FALQUE, *Saint Bonaventure et l'entrée de Dieu en théologie*, Vrin, Paris 2001.

⁵⁰ Para muchos autores, como E. Bettoni, se trata de una síntesis agustiniana, que cuenta con doctrinas aristotélicas. Para algunos otros, como sucede con Léon Veuthey, se trata, sin embargo, de un aristotelismo agustiniano. Cf. E. BETTONI, *Duns Scoto, filosofo*, Vita e Pensiero, Milán 1966, pp. 24-40; L. VEUTHEY, "La philosophie augustin-franciscaine au moyen âge", in *Scholastica ratione historico-critica instauranda. Acta congressus scholastici internationalis Romae anno Sancto mcml celebrati Romae*, Pontificium Athenaeum Antonianum, Romae 1951, p. 644.

ca de Aristóteles, especialmente ejecutado en la Universidad de Oxford y en el ámbito anglosajón. El resultado, desde el contexto de libertad de pensamiento que se vivía en París y la multitud de orientaciones, es algo original. Con J. A. Merino podemos hablar del “escotismo” de Escoto⁵¹; no se trata sólo de solucionar problemas e intervenir en disputas, se trata de que el ambiente de la época le lleva a una reflexión trascendental del ser.

La novedad del pensamiento escotista nace del reto metafísico que supone el pensamiento aristotélico, la construcción de una ciencia del ente en cuanto ente, del ente en cuanto tal. Duns Escoto intenta responder a la pregunta radical sobre el ser, como cuestión primordial y principal del resto de los problemas metafísicos, pues la metafísica aristotélica espera una respuesta sobre el carácter fundante de las esencias, el problema del ser y de la nada anterior al problema del uno y lo múltiple ¿Pero cómo hacerlo? ¿Es ello posible? ¿Se puede fundamentar sin tener en cuenta el camino simbólico, sin tener otro modo de atender al ente que lo propio tomado de la naturaleza en su sentir epistemológico? La tarea no será fácil, la exigencia aristotélica es severa y la respuesta tiene que ser diferente a la del doctor Seráfico, sin duda.

Escoto no realiza un pensamiento *a posteriori* en el sentido de extraer consecuencias lógicas a partir de pruebas sensibles, pero tampoco fundamenta el ser *a priori*, a partir de un razonamiento solipsista o desde la intuición nacida de la consideración simbólica de lo real-existente desde una metafísica ejemplar o una teología de la imagen. Eso pertenece a categorías pensadas desde el horizonte del uno y lo múltiple, dialécticas pensadas en el horizonte platónico. El Sutil pretende responder a las exigencias peripatéticas de la metafísica con sus armas intelectuales: para ello utiliza un lenguaje apofántico y lógico aplicado a la realidad a la que se accede a partir de lo sensible. Es decir utiliza una metodología científica aplicada a los objetos y los hechos. Si la física lo hace frente a los objetos sensibles partiendo de las características propias de los objetos hasta llegar a las categorías estructurales de la realidad (como sustancia-accidente), la metafísica va más allá y se pregunta por aquello que desborda las categorías físicas y las fundamenta sin pertenecer a ellas de forma que sin esta pregunta radical no podría darse (ni hablarse) de ellas. En fin, se trata de ver el sustrato entitativo de la realidad, no la realidad en cuanto que se da en las cosas, sus esencias, sino el ser de las esencias que se dan: el ente. La metafísica se consti-

⁵¹ J. A. MERINO, *Juan Duns Escoto. Introducción a su pensamiento filosófico-teológico*, BAC, Madrid 2007, p. XXIV.

tuye en ciencia trascendental de la naturaleza, no como siendo en un mundo paralelo, sino como realidad fundamental que posibilita que las realidades, las entidades quiditativas, sean. Las cosas son lo que son, no se trata de ver aquí “qué” son sino el ser que posibilita el “lo que”. Siendo así el ser que se da ya o virtualmente, el ente, se dice unívocamente de las cosas, pues responde a la cuestión fundamental del propio “ser” que son las realidades. La ontología de Escoto responde así al problema primero del “ser y el no ser”, por eso la cuestión fundamental del ente, o límite, está contenida en la contradicción: el ser es o no es.

La realidad esencial de las cosas que son entes ya reclama otra mirada que es posterior, algo que no es puro ente, aunque se asiente en él, pues sin ser él tiene que ser algo: la diferencia. Pero este ya es otro tema que tiene que ver con el problema del “uno y lo múltiple”; en San Buenaventura es acaso una base filosófica subyacente a la teología de la creación, toda vez que Dios se puede pensar previamente a partir de la revelación (simbólica y teológica) para poder ser pensado desde el esquema de la participación de los seres. Sin embargo en Escoto acontece de otra manera, pues no existe un conocimiento racional *a priori* de quien es capaz de crear, aunque Escoto, buen cristiano y buen franciscano, sabe por fe (previa al razonamiento) que Dios es creador de todo, mas ese saber –de otro orden– no interviene previamente al conocimiento ni al recorrido filosófico y metafísico que se exige a partir de la consideración de las cosas naturales aprehendidas por los sentidos: ellas nos llevan al concepto y transcendentamente al ente inteligible “por sí”. Demostrar la diversidad múltiple a partir del ente inteligible exige primero demostrar que existe un ente que sea infinito. La reflexión de la naturaleza nos puede llevar a este ente, pero no a un Dios creacionista y, por lo tanto, dotado de un actuar libre que cree la naturaleza dominada por un principio de actuar necesario, escapando así a poder ser “atrapado” como un objeto natural. El tema de lo múltiple tiene que resolverse en lo natural, es decir, en la aprehensión de las cosas de la naturaleza que nos lleva al ente en sí inteligible en su transcendentalidad, y es allí donde se resuelve lo que es el ente y la cualidad de los entes su diferencia. La reflexión filosófica sobre la naturaleza de Aristóteles lleva a Escoto, que quiere mirarlo de frente, a dar una respuesta acorde a sus exigencias, respuesta que encuentra en la construcción de una metafísica ontológica. En la estructura íntima del ente, en su ser ente, allí se da la diferencia que no la constituye, pero sin la cual no puede ser, del mismo modo que la diferencia no puede decirse ni presentarse sin el ente en el que aparece. De esta manera en él se da ente lo común y la diferencia sin ser él mismo en sí ni lo común ni la diferencia, aunque, sin embargo, queda constituida en el ente de forma primaria. No se trata de una dicotomía entre lo uno y lo múltiple,

sino de una apertura ontológico-trascendental del ente, base formal de lo común y fundamento de la diferencia.

A partir de esta ontología base de la metafísica trascendental, Escoto construye una teología racional. Llegado a la caracterización del ente (en el principio de contradicción) como inteligible “por sí”, el Sutil busca la economía lógico-ontológica de tal aprehensión, y en ella el ente infinito no sólo no repugna a la razón, sino que se presenta como la forma más adecuada de ente perfecto, su modo intrínseco. Escoto desarrolla la contraposición entre ente infinito y finito como una noción trascendental de oposición desarrollando así una metafísica que deriva en una teología natural y que rinde con la teología revelada, encontrando un gozne entre razón y dato revelado, donde este último perfecciona el modo de explicar a Dios, dado imperfecta e insuficientemente en la metafísica construida por una razón en camino⁵²: “Es esquema mental de Duns Escoto parece llegar a tener claro –comenta Bernardino de Armellada– que el hombre por sus fuerzas naturales no puede alcanzar el conocimiento de Dios como es en sí y, consiguientemente, no puede demostrar la posibilidad de lo que no se conoce. Sólo la comunicación sobrenatural de Dios puede suplir esta deficiencia”⁵³. Dios “el que es” (descubierto como ente infinito en la metafísica) ha de ser explicado de forma que podamos saber que significa que “el que es” es “Dios”⁵⁴. Escoto inaugura una ciencia teológica en sí, distinta a la filosofía, pues ambas parten de principios diferentes, perciben de forma inversamente proporcional la naturaleza, se posicionan de diverso modo en la distinción natural-sobrenatural⁵⁵. Escoto no está separando en esta maniobra intelectual la fe de la razón, sino que las está situando en su correspondiente ambi-

⁵² “... non potest viator naturali ratione cognoscere... Istud non est naturaliter scibile, ut videtur, quia hic etiam errabant philosophi, ponentes omnia quae sunt a Deo immediate esse ab eo necessario”. J. Duns Escoto, *Ordinatio*, Prol. n. 18 (I, 12-13 ed. Vaticana).

⁵³ Cf. B. DE ARMELLADA, “Antropología Escotista del «satatu iste»”, in L. SILEO (ed.), *Via scoti. Metodologica ad mentem Joannis Duns Scoti*. Acti del Congresso scotistico Internazionale. Roma 9-11 marzo 1993, Paa-Ed. Antonianum, Roma 1995, p. 945.

⁵⁴ J. Duns Escoto, *Ordinatio*, I, d. 3, p. 1, q. 12, n. 56 (III, 38 ed. Vaticana).

⁵⁵ “In ista queastione videtur controversia inter philosophos et theologos. Et tenent philosophi perfectionem naturae, et negant perfectionem supernaturalem; theologo vero cognoscunt defectum naturae et necessitatem gratiae et perfectionem supernaturalem” *Ibid.*, Prol. n. 5 (I, 4 ed. Vaticana). Cf., A. GHISALBERTI, “Il dio dei teologi e il Dio dei filosofi secondo Duns Scoto”, in CONGRESSUS SCOTISTICUS INTERNATIONALIS, *Deus et homo ad mentem I. Duns Scoti*. Acta tertii Congressus scotistici internationalis: Vindebonae, 28 sept. 2, oct. 1970, Societas internationalis scotistica, Roma 1972, pp. 153-164; F. MARTÍNEZ, “Textos y contextos”, *o. c.*, pp. 47-50.

to de significado: a una, la filosofía (la metafísica) le corresponde el ser; a la otra, la teología, le corresponde Dios por objeto. Cada una tiene su objeto de conocimiento, su metodología, y su ámbito, posee su razón y derecho a existir. No son iguales, pero no son contrarias, ambas son ciencias ejercitadas por el hombre para realizar su bien y la acción de la práctica, que no descansa sólo en una actividad teórica (Aristóteles), sino en un acto de practicidad, de búsqueda del bien⁵⁶. Duns Escoto nos ofrece en teología, pero también en filosofía, una reflexión practicada sobre la facticidad del hecho sobre la cual se fundamenta la metafísica, nos enseña la libertad absoluta de Dios actuante como Amor y Libertad supremas a la que llegamos plenamente por la teología y que en el hombre fundamentan su razón natural de conocer y su actividad voluntaria y libre de ejercer su vida humana, la más auténtica; su obrar no sólo es natural sino en lo humano creado en el amor es un acto voluntario y libre⁵⁷.

1.4. La filosofía nominalista. En búsqueda de la ciencia filosófica y la independencia de la teología

La situación de la Universidad de Oxford era especial; tenía una relación específica con las consideraciones de la ciencia y el lenguaje; existen varios testimonios dentro de la Orden, destacando el caso de Roger Bacon que ya hemos citado de pasada⁵⁸.

En el siglo XIV Aristóteles es, como hemos venido diciendo, un valor incuestionable en el terreno de la filosofía natural y su relación con la estructura de la realidad metafísica. No era de extrañar que el testimonio de los sentidos, que no tiene porque ser un sensualismo, tuviera gran importancia como elemento de partida. A la peculiaridad de la orientación oxoniense, especialmente en el tema del lenguaje y la cuestión de los universales, donde “el acento se pone sobre la unión entre el predicable y la catego-

⁵⁶ Cf. D. CRIVELLI, “La teologia como scienza pratica nel prologo dell’«Ordinatio», in L. Sileo, *Via scoti. o. c.*, pp. 611-632.

⁵⁷ Cf. I. MANZANO, “La via «Libertatis»”, en *Ibíd.*, pp. 245-259. Cf. ÍD., *Fe y razón en Juan Duns Escoto. Prólogo al Libro de las Sentencias de P. Lombardo*, Edición bilingüe y versión española del Prólogo J. ORTÍN, ed. por F. MARTÍNEZ FRESNEDA, Publicaciones del Instituto Teológico de Murcia OFM – Editorial Espigas – Editum, Murcia 2009.

⁵⁸ Cf. A. G. BRAAKHUIS – C. H. KNEEPKENS – L. DE RIJK (eds.), *English logic and semantics. From the end of the Twelfth century to the time of Ockham and Burleigh*, Ingenium Publishers, Nijmegen 1981.

ría”⁵⁹, no menos importante resulta la presencia de la diversidad franciscana, la libertad de espíritu que lleva a algunos hermanos de la orden a dudar de ciertos capítulos vitales de la filosofía lógica clásica. Así, por ejemplo, es lugar común señalar el antecedente de Pedro Juan Olivi respecto del escepticismo metafísico y objetivo de los universales y las cuestiones de la filosofía aristotélica apartir de Averroes⁶⁰. En este sentido en el seno mismo de la orden y en el ambiente la cuestión lógico-lingüística asociada a la metafísica tenía una gran importancia. Y el ambiente anglosajón lo favorecía del mismo modo que no lo impedía el mismo hecho de ser franciscano. Los pensamientos y orientaciones de Juan Duns Escoto y Guillermo de Ockham eran, sin duda, diferentes, y lógicamente sus seguidores así lo atestiguaron claramente. No parece haber duda de este hecho, aunque no pocas veces se ha visto en Duns Escoto un precursor de Guillermo de Ockham, quizás por la cercanía con la que parece que el segundo se refiere al primero llamándole por su nombre (Joannes) acaso por el hecho de que Ockham le confiere en su parecer un estatuto de colega de estudios⁶¹, acaso porque en ocasiones (como mencionaremos después) las cátedras escotistas fueron explicadas al modo nominal... La relación forzada no elimina una lógica de continuidad, no tanto en el hecho importante de que Duns Escoto realiza una construcción del ente que profundiza en la relación universal y la individuación del ser, como en algo que como hemos señalado desde el principio es clave: coinciden en hacer una filosofía que tiene en frente a Aristóteles. En este sentido coincido plenamente con la referencia de Alain de Libera cuando, contra la valoración de Quine al afirmar que se hacía necesario afeitar la barba de Platón con la cuchilla de Ockham, replica –respecto al tema de los universales– que, muy al contrario de lo que parece, es decir, el antiplatonismo es la marca distintiva del ockhamismo; en verdad “el horizonte teórico de Ockham es el aristotelismo y la filosofía de su tiempo”⁶². Es decir, como señalamos, la filosofía de Ockham parece que no deja de ser una posición crítica frente a los límites de la filosofía aristotélica, y eso es un reflejo más de la modernidad de su propuesta, pues la modernidad va tomando forma en la medida en la que la “nueva filosofía” aristotélica va mostrando sus límites, y también de su franciscanismo: alerta frente a los límites que la

⁵⁹ A. DE LIBERA, *La querelle des universaux*, o. c., p. 234.

⁶⁰ Cf. S. PIRON, “Olivi et les averroïstes”, *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 53 (2006) 251-309.

⁶¹ M. DAMIATA, “Duns Scoto davanti a G. d’Ockham”, in L. SILEO (ed.), *Via Scoti*, o. c., p. 873.

⁶² A. DE LIBERA, *La querelle des universaux*, o. c., p. 351.

filosofía aristotélica representa. Y es que recepcionar a Aristóteles no supuso una aceptación acrítica de sus postulados, y esto fue así porque se tomaron en serio la filosofía del Estagirita. La forma en que Ockham realiza esta lectura crítica de Aristóteles nace de una apuesta por el análisis del lenguaje y su posibilidad apofántica en un mundo donde la idea de la participación no tiene cabida, al menos ya había sido puesta en un lugar marginal en Escoto. Esto implica que no siendo posible la participación del ser en su naturaleza, el acceso apofántico metafísico tampoco lo es. Y si esto es así, difícilmente el apofantismo lingüístico tendrá cabida; es decir, no se verá cómo el signo lingüístico pueda llevar a una realidad entitativa y menos real. Este tema tenía en la cuestión de los universales el lugar común de discusión entre la relación lenguaje-realidad.

Una de las cosas que la filosofía ockhamiana pone de relieve es la inteligibilidad como lugar de reconocimiento de la realidad, inteligibilidad que se hace posible, como hemos dicho, en el reconocimiento de la realidad del lenguaje. Efectivamente la estructura de la realidad se hace signo en la medida de que el signo sustituye la realidad concreta que significa. En la medida en que el signo se nos hace presente, la realidad significa también se nos presenta, pero la apoyatura de este signo viene dada por la realidad concreta de la que deriva el signo. De esta forma el *Venerabilis Inceptor* libera la estructura de la realidad de la doctrina de la participación y la lectura neoplatónica de la filosofía de Aristóteles, y pone solidez a la formalidad entitativa del fundamento de la realidad de Escoto, a partir de una constatación material del ser individual, trasportando la formalidad al nivel del lenguaje. El signo significa, desde San Agustín, una realidad individual y Guillermo de Ockham lo que hace es llevar a sus últimas consecuencias la individualidad del concepto más allá de lo significado (sea una cosa o un signo). La modificación que opera de la teoría metafísica y lingüística de la época se entiende desde la referencia a lo concreto que no es dado de forma absolutamente individual (no sólo formalmente). A partir de aquí Ockham realiza una riquísima elaboración filosófico-teológica muy estudiada y que lleva a problematizar el mismo campo de la filosofía y su limitación y posibilidades y la teología como ciencia. Efectivamente, una imposición en lo concreto significado de la propia realidad y de la filosofía como acceso a tal realidad suponía un límite al conocimiento de la propia teología y a su científicidad, es decir, a la utilización de la lógica filosófica como metodología para la aprehensión y/o comprensión de lo divino. En todo caso si la teología ha de analizar la estructura profunda de la realidad en su entidad, ella no puede sustraerse a los análisis lógicos. El pensamiento de Dios o es teológico, teniendo como base principal el dato revelado, la intuición de los bienaventurados, o si es filosóficamente pensado tiene que tener en cuenta

lo propio de la filosofía: un lenguaje analítico. El estado de ciencia teológica, por lo tanto, varía, de forma que no es una ciencia subalternada (Tomás de Aquino), ni una ciencia deductiva (Duns Escoto). Ockham redefine –en base a la formulación nominalista y la extensión del análisis del lenguaje– las normas y reglas de la racionalidad de la teología realizando una separación entre su extensión normativa revelada naciente del grado de verdad de la adhesión a las Escrituras (punto de partida: *Credo in unum Deum, Patrem Omnipotentem*⁶³ que no implica una teología de la omnipotencia – la filosofía tiene un papel a lo sumo instrumental y auxiliar, es decir, puede ayudar a comprender), y una teología racional que tiene dificultades en expresarse con la filosofía naciente de su *Summa de logica*. Esto no supone, advierte Joël Biard, la irracionalidad de las afirmaciones plausibles, en grado de inteligibilidad de la teología revelada⁶⁴. La atención a las posibilidades reales de la filosofía natural tiene su reflejo en la comprensión del estatuto de la teología. Su búsqueda de la ciencia filosófica y en ella de la filosofía natural no lleva a la negación de la teología, sino a su independencia y a la autonomía de los límites propios de una lógica desarrollada a partir de las afirmaciones aristotélicas. Efectivamente su filosofía de la naturaleza inaugura la confianza en la búsqueda del proceso de los fenómenos individuales naturales como lugar de descubrimiento natural, confinando la pregunta por el *qué* a una cuestión de referencia sintáctica, como señala Olga L. Larre: “lo importante no es la naturaleza sino la función. El camino de la física comienza, así, a substituir a la investigación aristotélica”⁶⁵. Esta apuesta por la ciencia desde los postulados del conocimiento que triunfarán en la modernidad, libera desde la libertad a la teología. Es este aspecto el que acompañará al éxito del ockhamismo unido al rigor de las exigencias de la lógica en filosofía de la naturaleza y en las exigencias de la lógica a ella aplicadas. Y efectivamente esa búsqueda de la filosofía en su libertad, libera a su vez a la teología; por eso podemos afirmar que “entre fe y razón, entre teología y filosofía, no hay nada en común: dos esferas del saber absolutamente incommunicables, cada una con su objeto propio, finalidad y metodología diferentes”⁶⁶. La búsqueda de la naturaleza y la lectura

⁶³ G. de Ockham, *Quodlibeta VI*, in *Opera theologica*, ed. J. C. WEY, St. Bonaventure, New York 1980, q. VI, vol. IX.

⁶⁴ J. BIARD, *Guillaume d'Ockham et théologie*, Cerf, Paris 1999, p. 61.

⁶⁵ O. L. LARRE, La filosofía natural de Ockham. Una fenomenología del individuo, Eunsa, Pamplona 2000, p. 105.

⁶⁶ J. A. MERINO – F. MARTÍNEZ, (eds.), *Manual de Filosofía franciscana*, BAC, Madrid 2004, p. 89.

de Aristóteles se presentan, de nuevo, como el catalizador propio de la reflexión sobre la filosofía especulativa y el estatuto científico de la teología. Este impulso es el trasfondo de toda la transición a la modernidad y alimenta en sus pautas la vigorosidad de la Escuela franciscana.

2. Bases franciscanas del pensamiento moderno

Si existe una línea de continuidad que se siguió en el mundo intelectual de los maestros franciscanos, este fue el iniciado por el *doctor Sutil*. La solidez argumental y el rigor del análisis del maestro Juan Duns Escoto, a pesar de ser un proyecto interrumpido bruscamente por su pronto fallecimiento, provocó admiración y entusiasmo entre muchos intelectuales de su época⁶⁷. Su influencia traspasó las fronteras del tiempo y el espacio y llegó, claramente, en la Península Ibérica. Isaac Vázquez Janeiro ya señala como hipótesis probable la asistencia de diversos hermanos de la orden de la provincia de Aragón a las clases que Escoto diera en Cambridge de 1297 a 1300⁶⁸. Continúa señalando el estudioso franciscano cómo ya aparecen compañeros y discípulos españoles tales como Pedro Tomé (*Petrus Thomaë*, ca. 1280-† Oct. 1340) o Álvaro Pelagio (*Alvarus Pelagius*, ca. 1275-† 1349)⁶⁹. La doctrina escotista se extendió por la universidad española y las diversas provincias⁷⁰ desde el siglo XIV por obra del zaragozano Antonio Andrés, y sus ecos resonaron en el mismo continente americano⁷¹.

La enseñanza escotista tuvo, por lo tanto, un gran relieve en la Península Ibérica, un papel que nos invita a estudiar el pensamiento de los autores que conocieron y difundieron el escotismo y que constituyen los vasos

⁶⁷ Un primer y pionero estudio de los discípulos del Sutil lo tenemos en el catálogo realizado por Alexandre Bertoni en su trabajo *Le bienheureux Jean Duns Scot, sa vie, sa doctrine, ses disciples*, Tip. dell'Immacolata, Levanto 1917, pp. 446-580.

⁶⁸ I. VÁZQUEZ, "El escotismo primitivo en España", en C. Bérubé (ed.), *Homo et Mundus*. Acta Quinti Congressus Scolastici Internationalis, Salmanticae, 21-26 septembris 1981, Societas Internationalis Scotistica, Roma 1984, p. 421.

⁶⁹ Cf. P. SAGÜÉS, "Apuntes para la historia del escotismo en España en el siglo XIII", in *De Doctrina I. Duns Scoti*. Acta Congressus Scotistici Internationalis Oxonii et Edimburgi 11-16 sept. 1966 celebrati, Cura Commissionis Scotisticae, Roma 1968, pp. 183-295.

⁷⁰ Cf. I. VÁZQUEZ, "La enseñanza del escotismo en España", in *De doctrina Ioannis Duns Scoti. VI Scotismus decursu saeculorum*, Societas Internationalis Scotistica, Roma 1968, pp. 191-220. Respecto de los diversos lugares cf. la sección IV del volumen de en C. BÉRUBÉ (ed.), *Homo et Mundus*, o. c.

⁷¹ C. A. LÉRTORA, "El escotismo en el Río de la Plata", en *Ibid.*, pp. 495-500. Cf. R. GONZÁLEZ, "La huella de Escoto en Hispanoamérica", *Verdad y Vida* 51 (1993) 281-298.

comunicantes de la óptica metafísica y la lectura de Aristóteles, así como muestran los meandros del pensamiento franciscano y su influencia en la naciente Europa moderna. Si nos fijamos, por ejemplo, en Portugal⁷², podemos observar una influencia especialmente sobresaliente a partir del siglo XIV, con obras de relevancia que aparecen en el siglo siguiente y autores que no sólo tienen influencia en el contexto luso, sino allende las fronteras. Esta circunstancia ratifica la importancia de la implantación de las ideas, pues éstas echan raíces y crean escuela en sus lugares propios pero también se extienden con los personajes que las llevan. Ello nos lleva a constatar, una vez más, que las bases del pensamiento filosófico de la Modernidad es más amplio de lo que pudiera parecer a simple vista. Volviendo al ejemplo portugués vemos al franciscano Andrés de Prado (Andreas de Prato, ca. 1380-† ca. 1455)⁷³ estudiando en Bolonia –no era extraño⁷⁴–, como Sentenciario en el Colegio de San Clemente (1414-1416) y recibiendo la licencia teológica hacia 1422, o a Gómez de Lisboa (*Gometius Hispanus, Gometius Portugalsis*, ca. 1440-50-† ca. 1500), posiblemente el primer autor portugués que realizó una obra de referencias explícitas al escotismo y que pasó por el *Studium generale* de París y por Venecia y Pavía⁷⁵. No podemos

⁷² Cf. F. F. LOPES, “As doutrinas escotistas na cultura e escolas de Portugal”, *Revista Portuguesa de Filosofia* 23 (1967) 17-45; Id., “Franciscanos portugueses pretridentinos, Escritores, mestres e leitores”, in *Repertorio de Historia de las Ciencias Eclesiásticas en España. VII (Siglos III-XVI)*, Instituto de Historia de la Teología Española, Salamanca 1979, pp. 451-508; M. C. FREITAS, “Escotismo em Portugal”, in *Logos. Enciclopédia Luso-Brasileira de Filosofia*, Ed. Verbo, Lisboa 1990, vol. II, col. 184-189; J. F. MEIRINHOS, “Escotistas portugueses dos séculos XIV e XV”, in L. A. DE BONI *et al.* (org.), *João Duns Scotus (1308-2008). Homenagem dos scotistas lusófonos*, Ed. EST, Porto Alegre 2008, pp. 330-347.

⁷³ F. F. LOPES, “À volta de Fr. André do Prado (século XV)”, *Colectânea de estudos* 2 (1951) 121-132; A. D. S. COSTA, “Mestre Frei André do Prado, desconhecido escotista português do século XV, professor nas Universidades de Bolonha e da Cúria Romana”, *Revista Portuguesa de Filosofia* 23 (1967) 293-337; M. S. CARVALHO, “Frei André do Prado”, in P. Calafate (org.), *História do pensamento filosófico português*, Ed. Caminho, Lisboa 1999, vol. I, pp. 253-277; Íd., “André do Prado”, in *Estudios sobre Álvaro Pais e outros Franciscanos (séculos XIII-XV)* Imprensa nacional-Casa da Moeda, Lisboa 2001.

⁷⁴ Cf. A. D. S. COSTA, *Portugueses no Colégio de S. Clemente e Universidade de Bolonha durante o século XV*, 2 vols., Real Colégio de España, Bologna 1990. Presencia que aparece ya con Juan de Dios como señala el mismo estudioso en Íd., *Um Mestre Português em Bolonha no Século XIII, João de Deus. Vida e Obra*, Editorial Franciscana, Braga 1957.

⁷⁵ Cf. J. F. MEIRINHOS, “Metaphysics and the modus multiplicandi scientias in the *Questio perutilis de cuiuscumque scientie subiecto* by Gomes of Lisbon (c. 1497)”, en R. H. PICH (ed.), *New Essays on Metaphysics as Scientia transcendens*, FIDEM, Louvain-la-Neuve 2007, pp. 321-442; A. D’ORS, “Gometius Hispanus Ulixbonensis O.F.M.Conv. (†1513)”, *Análise* 24 (2003) 95-144.

olvidar a Pedro Marghallo quien pasó por Salamanca, como tantos portugueses⁷⁶, y que en 1520 escribió *Margallea logices utriusque Scolia in divi Thomae subtilisque Duns doctrinam ac Nominalium*. Escoto estaba presente en las enseñanzas de la Universidad de Coímbra, sobre todo a partir 1562 cuando la cátedra de Nona se reservó a la lectura de los Comentarios a las Sentencias de Duns Escoto⁷⁷. Esta adopción no era sino un reflejo de lo que ya venía sucediendo en otras instituciones universitarias. En Salamanca la doctrina escotista era enseñada de forma común y en cierto modo no era nada extraño, pues la presencia franciscana en la ciudad del Tormes fue siempre significativa manteniendo un Colegio dedicado a los estudios, fundado no más tarde de 1232, incorporado a la Universidad. Sabemos que a finales del siglo XIV la Universidad de Salamanca contaba con profesores y catedráticos franciscanos⁷⁸ y en el siglo XV existía una cátedra de doctrina escotista, que radicaba en el Convento de San Francisco, algo normal en la época⁷⁹. La enseñanza escotista se intensificó aún más si cabe con la erección de la universidad de Alcalá de Henares, centro renombrado que fue impulsado por el cardenal franciscano Cisneros; allí se dispuso que se impartiera la enseñanza de la doctrina franciscana de Escoto, a partir de la *Reportata*, lo que constituyó un impulso para la enseñanza del pensamiento escotista en los diversos Estudios y Centros franciscanos, y con ello se reforzó la difusión de la doctrina escotista. Como muestra de lo que venimos diciendo resulta interesante señalar los lugares en los que los titulados del Colegio de S. Pedro y S. Pablo –contiguo a dicha Universidad y pertenecientes la Provincia de Cartagena– enseñaron y que Deodato Carbajo registra: en los lugares de la provincia franciscana como Cuenca, Murcia,

⁷⁶ Cf. J. VERÍSSIMO, “Portugueses no Estudo de Salamanca (1250-1550)”, *Revista da Faculdade de Letras* 5 (1961) vol. monográfico; J. ANTUNES, “Portugueses no processo histórico da fundação da Universidade de Salamanca”, *Revista de História das Ideias* 12 (1990) 19-53. Sobre esta presencia temprana de estudiantes portugueses en Salamanca, cf. A. GARCÍA Y GARCÍA, “Escolares de la diócesis de Guarda y Lamego en Salamanca durante la Baja Edad Media (s. XII-XV)”, in *O Tratado de Alcanices e a importância histórica das Terras de Riba Côa*. Actas do Congresso Histórico Luso-Espanhol (12-17 de Setembro de 1997), Universidade Católica Portuguesa, Lisboa, 1998, pp. 303-313. Respecto a una época posterior al estudio de Veríssimo cf. A. MARCOS DE DÍOS, *Portugueses en la universidad de Salamanca (1580-1640)*, PhD., Facultad de Filosofía y Letras de Salamanca, Salamanca 1975.

⁷⁷ M. C. FREITAS, “Escotismo em Portugal”, *o. c.*, p. 8. Cf. F. F. LOPES, “O ensino das doutrinas de Escoto na Universidade de Coimbra”, *Itinerarium* 12 (1966) 193-264.

⁷⁸ M. RODRÍGUEZ, *Los estudios en la provincia*, *o. c.*, pp. 131-132.

⁷⁹ *Ibíd.*, p. 171.

Belmonte, Albacete, Alcázar de S. Juan, Huete, Lorca, Villanueva de los Infantes, Iniesta, Cartagena, Caravaca, Cehegín, Villarobledo, Alcaraz y Orihuela, y allende en los territorios de misión como Lima, Méjico o Manila⁸⁰. El escotismo se va abriendo paso como escuela de predilección en una Orden Franciscana que no contaba con un plan prefijado, al menos al inicio durante los siglos XIII al XV. Esta decantación por el pensamiento del Sutil toma cuerpo con las constituciones generales de Toledo en 1583, en cierta manera impulsado por el auge del nominalismo⁸¹, opción que más tarde se impondrá incluso a la propia lectura de San Buenaventura a partir de 1633 según lo estipulado en el capítulo general de Toledo⁸².

La salud del escotismo se mantenía e incluso se vio reforzada con la Modernidad, o al menos, podemos afirmar que hubo épocas de la Modernidad en las que el escotismo llegó a florecer en las universidades españolas, como es el caso del siglo XVIII, un desafío intelectual en la época ilustrada de exaltación de la razón⁸³. Las normas nacidas de la exclaustación y la desamortización afectaron no sólo a los religiosos de la época, sino también de forma concomitante a los escotistas que durante los siglos XVII y XVIII habían brillado de forma especial, constituyendo su época dorada; “el golpe fue tan duro que el escotismo español apenas si consiguió reponerse”⁸⁴. Pero el escotismo no se agotó ni desapareció, aunque tuvo grandes dificultades. A pesar de todo, y desde el impulso de profundización de las fuentes de la escolástica que supuso en el siglo XIX la *Aeternis Patris Filius* (1879) y que afectó al rejuvenecimiento de los estudios franciscanos y medievales en general⁸⁵, el pensamiento de Juan Duns Escoto ha seguido y sigue siendo revalorizado, como ha puesto de relieve recientemente la vasta y profunda producción literaria confeccionada a partir de la celebración del VIII

⁸⁰ D. CARBAJO, “Escotismo en la provincia de Cartagena”, in C. BÉRUBÉ (ed.), *Homo et Mundus, o. c.*, pp. 478-479.

⁸¹ L. DE REBOLLEDO, *Libro de la Regla y constituciones generales de la Orden de Nuestro Padre S. Francisco*, Sevilla 1609, fol. 142rv, citado en F. DE A. CHAVERO, “Blas de Benjumea, escotista andaluz”, in *Ibid.*, p. 524.

⁸² A. DE NÁPOLES, *Chronologia Historico Legalis*, I, 620 a, citado en *Ibid.*, p. 525.

⁸³ Cf. I. VÁZQUEZ, “La enseñanza del escotismo en España”, in *Doctrina Ioannis Duns Scoti. Acta Congressus Scotistici Internationalis. Oxonii et Edimburgi 11-17 sept. 1966 celebrati*, Roma 1968, vol. 4, pp. 207-211.

⁸⁴ M. DE CASTRO, “Bibliografía de franciscanos escotistas españoles”, in C. BÉRUBÉ (ed.), *Homo et Mundus, o. c.*, p. 439.

⁸⁵ Cf. M. KÖCK, “Quaracchi: la contribución franciscana a la investigación de la Edad Media”, in E. CORETH – W. M. NEIDL – G. PFLIGERSDORFFER (eds.), *Filosofía cristiana en el pensamiento católico de los siglos XIX y XX*, Encuentro, Madrid 1994, t. 2, pp. 355-360.

centenario de su muerte en 2008. Prueba de la fecundidad del pensamiento escotista es un estudio de Manuel de Castro, donde se expone una lista bibliográfica de autores escotistas españoles hasta el siglo XX, con el fin de “llamar la atención para que los modernos escotistas tomen nota de una esplendorosa cantera de veteranos escotistas, de gloriosa memoria, unos del todo desconocidos y otros apenas consultados”⁸⁶, fecundidad que ha sabido sobrepasar las dificultades socio-políticas, de política educativa, y de dificultades eclesiásticas y decisiones tomadas al margen de los criterios estrictamente académicos. Sin duda alguna, el pensamiento de Escoto es un pilar de la tradición franciscana, en cuanto que justifica con peso doctrinal e histórico la adopción de dicha terminología e invita al estudioso del origen y el desarrollo del pensamiento occidental a tenerlas en cuenta, ofreciéndose como un elemento a tener en cuenta en la reconstrucción de la historia de la filosofía.

El *nominalismo* fue controvertido desde el inicio. Entre los propios franciscanos el pensamiento de Ockham suscitó de forma contemporánea reacciones contrarias, especialmente en su vertiente política, y desde ella en sus repercusiones metafísicas y teológicas; así el ya citado Álvaro Pelayo polemizó contra él (y Marsilio de Padua) en su *Summa de statu et planctu ecclesiae*⁸⁷.

La Universidad de París a finales del siglo XV y comienzos del siglo XVI seguía siendo uno de los más importantes epicentros de los estudios filosóficos y teológicos. Nutría a otros centros universitarios de importancia de profesores universitarios y a este hecho no fue ajeno lógicamente el profesorado de la Complutense (concebido para ser espejo de la universidad francesa: *ad imaginem scholae Parisiensis*⁸⁸), ni tampoco, a pesar de las dificultades, la universidad salmantina. Las lecciones nominales de los cursos de Artes llegarán a la Península Ibérica de la mano de sus estudian-

⁸⁶ M. DE CASTRO, “Bibliografía de franciscanos escotistas españoles”, *o. c.*, p. 437.

⁸⁷ Álvaro Pelayo (Álvaro Pais), *Estado e Pranto da Igreja (Status et planctus Ecclesiae) VI-VIII*, 2 vols., pref. de F. DA G. CAEIRO, intr. J. M. BARBOSA, trad. de M. P. DE MENEZES, Instituto Nacional de Investigação Científica, Lisboa 1988. Cf. J. M. BARBOSA, *A teoria política de Álvaro Pais no Speculum Regum. Esboço de uma fundamentação filosófico-jurídica*, separata do Boletim do Ministério da Justiça, nn. 211, 212 y 213, Lisboa 1972.

⁸⁸ J. URRIZA, *La preclara facultad de Artes y Filosofía de Alcalá de Henares*, CSIC, Madrid 1941, p. 348. La aceptación en París del nominalismo por parte de algunos autores es clara desde el principio, cf. R. PAQUÉ, *Le statut parisien des nominalistes. Recherches sur la formation du concept de réalité de la science moderne de la nature. Guillaume d'Ockham, Jean Buridan et Pierre d'Espagne, Nicole d'Autrecourt et Grégoire de Rimini*, Presses Universitaires de France, Paris 1987.

tes en la capital del Sena. Y es que la vía nominalista (*via nominalium*) estaba de moda en aquel tiempo: no eran otra cosa que *los moderni*. Sin duda alguna, eran reclamados por el conocimiento de lógica que mostraban más allá de las implícitas discusiones filosóficas en torno al problema de los universales y sus corolarios metafísicos. Y buscados como eran, encontraron cobijo académico en las grandes universidades, también, evidentemente, en las españolas. Los nominales, al menos en lo que a la lógica se refiere, se autodefinen como maestros o estudiosos dedicados al estudio de las propiedades lógicas de los términos (*Parva logicalia* o *Parvulus antiquorum*), la verdad y falsedad de las proposiciones, la simplificación del lenguaje lógico y en fin al estudio de la Dialéctica desde la economía del pensamiento del maestro Ockham y el no multiplicar los entes sin razón. Sin duda alguna, aunque con un lenguaje ciertamente pesado y difícil, sabían las cátedras nominalistas realizar estudios consistentes que pudieran sobrepasar los meros comentarios de la lógica aristotélica, pues el pensamiento del estagirita se le suma la tradición estoica y sumulista-gramatical y todo ello, como concluye V. Muñoz, “dentro de una dirección de la lógica como *scientia sermocinalis*”⁸⁹. La extensión bien estudiada de la lógica nominalista es tan importante que constituye un punto de competitividad entre las dos universidades más importantes de España hacia la segunda mitad del siglo XV y el XVI⁹⁰. La importancia nominalista no se queda evidentemente en la lógica que tan bien trabajaron, sino que con frecuencia repercutía de modo significativo en la Filosofía natural, siendo muchos de los maestros nominalistas profesores de esta disciplina, sobre todo en su deriva Matemática; así en España podemos citar a autores como Juan de Oria, Margallo, el P. Córdoba o Silíceo.

Y esto no es nada de extrañar, pues el nominalismo ensaya un nuevo modo de hacer ciencia de gran importancia; así algunos autores han visto en los nominalistas, en los ockhamistas, como la fuente original paradigmática, en el propio sentido kuhiano, de la revolución científica. Esto lo que

⁸⁹ V. MUÑOZ, *La lógica nominalista en la Universidad de Salamanca (1510-1530)*, Publicaciones del Monasterio de Poyo – Revista “Estudios”, Madrid 1964, p. 365.

⁹⁰ Sobre todo este tema cf. *Ibíd.* Hoy en día la afirmación de Beltrán de Heredia de que el nominalismo fue una circunstancia que podemos calificar de “accidentada y efímera” no se mantiene (“Accidentada y efímera aparición del nominalismo en Salamanca”, in *Miscelánea Beltrán de Heredia*, I, OPE, Salamanca 1972, pp. 497-526; esto no significa que no sea un tema que haya de ponderarse y como señala Migual Anxo Pena tenga que “ser abordado con rigor y seriedad” (M. A. PENA, *La Escuela de Salamanca. De la Monarquía hispánica al Orbe católico*, BAC, Madrid 2009, p. 15).

viene a significar de forma general es que, como hemos dicho en lógica, la orientación original, enriquecida, del pensamiento nacido del trabajo de Guillermo de Ockham supone el origen del cambio del paradigma aristotélico. Es una muestra más de la inconformidad del pensamiento nacido en los maestros franciscanos y de su tradición, aquí ampliada, frente a las tesis aristotélicas. En este sentido, resulta interesante cómo F. Bottin ha señalado precisamente este punto de vista subrayando cómo existen antecedentes a la revolución científica, que tienen su etiología en la esfera nominalista y que despiertan la revolución científica. Así la teoría del *impetus*, la regla de T. Bradwardine, el teorema de Merton y, en fin, la propia “revolución nominalista”, pusieron en un serio compromiso el sistema aristotélico-tolemaico. En este sentido, más allá de las concreciones de un tal estudio, dentro de lo que queremos aquí poner en valor, que es la importancia del estudio de la tradición franciscana desde la contrastación respecto al estudio de la naturaleza como componente revitalizador de la modernidad, la vía nominalista nos abre una nueva perspectiva que hace que este estudio no pueda ser olvidado. Si Escoto y Buenaventura y sus secuelas intelectuales y académicas tienen una gran importancia para aspectos metafísicos y especulativos leídos siglos más tarde en ciertas escuelas filosóficas que se reclaman como tales, pero son negadas por otras, el nominalismo rescata la importancia desde la vertiente que precisamente los críticos a la metafísica, o de la mística y la estética ponen en valor. Es así que podemos leer lo que dice E. A. Moody cuando afirma que “si la escolástica tardía les parece a los historiadores de la filosofía una época de declive, a los historiadores de la ciencia y de la lógica ésta resulta ser una época de renacimiento y de progreso”⁹¹.

Francisco Díaz de San Buenaventura en el momento en el que la observancia franciscana promueve la vuelta a las aulas, hace una defensa de la enseñanza de los Nominales en Salamanca donde describe bien su importancia y situación:

“Por la misma razón, debía imitar esta insigne Universidad, a las universidades de Coimbra y Alcalá, y a las mayores de

⁹¹ “Se la tarda scolastica è sembrata agli storici della filosofia un’epoca di declino, agli storici della scienza e della lógica essa resulta essere un’epoca di rinascita e di progresso”. E. A. MOODY, “Empiricism and Methaphysics in Medieval Philosophy”, in ÍD., *Studies in Medieval Philosophy, Science and Locig: Colleted Papers 1933-1969*, Los Angeles 1975, p. 300, citado en F. BOTTIN, *La scienza degli occamisti. La scienza tardo-medievale dalla origini del paradigma nominalista alla rivoluzione scientifica*, Maggolioli Editori, Rimini 1982, p. 349.

Francia, Italia, y de todo el Orbe, en solicitar, como ellas, que en sus Claustros, floreciera la doctrina de los Nominales, entre quienes tiene el título de Príncipe, nuestro Okam...⁹².

Y efectivamente esta influencia se dejó sentir incluso en la salmantina “cátedra de Escoto”, especialmente en el tiempo en el que los franciscanos abandonaron los estudios. Al mantenerse dicha cátedra sin control de los franciscanos los maestros no se vieron impelidos a seguir la doctrina del filósofo de Duns y con frecuencia se dejaba sentir una fuerte interpretación nominal de la doctrina teológica escotista allí enseñada⁹³. La “vía de los nominales” se imponía sobre la “vía escotista” radicalizándose la pugna con la “vía tomista”

Por su parte el influjo de *San Buenaventura* corría por otros derroteros. Es cierto que se enseñaba. La mención a la que hemos aludido al hablar del escotismo realizado por el capítulo de Toledo de 1633 de abandonar la lectura de San Buenaventura, muestra que el doctor Seráfico era efectivamente enseñado dentro de la Orden franciscana. Podríamos decir que las enseñanzas y el pensamiento de San Buenaventura, junto a Alejandro de Hales, capitalizan la formación en la primera etapa de la Orden, siendo sustituida poco a poco por la enseñanza de Escoto, pero sin ser abandonado. Como ejemplo de ello se puede tomar el hecho de que a finales del siglo XVI (1596) los franciscanos consiguieran que la festividad de San Buenaventura fuera elevada a fiesta de la Universidad⁹⁴. De hecho lo que se puede ver es que San Buenaventura siempre es un referente en los estudios franciscanos, y que se intercambia con Escoto. Curiosamente en 1694, será el Seráfico quien incline la balanza a su favor en la bula. *De concordia*. Ya anteriormente Francisco Díaz de San Buenaventura en el documento al que ya hicimos referencia hablando de los nominalistas escribe unas palabras que refieren la importancia de la enseñanza del maestro franciscano:

⁹² F. DÍAZ DE SAN BUENAVENTURA, *Luz clara en la que la religión seráfica manifiesta al mundo las razones que le asisten para desear servir a la militante Iglesia con maestros graduados en la insigne Universidad de Salamanca*, Gregorio Ortiz Gallardo, Salamanca 1682, 26, n. 45, publicado en M. A. PENA, *La Escuela de Salamanca. o. c.*, Apéndice de textos n. 39, p. 573. Sobre este autor cf. I. VÁZQUEZ, *Fray Francisco Díaz de S. Buenaventura, OFM, y las luchas contra el probabilismo en el siglo XVII*, Santiago de Compostella 1961. Pars dissertationis de la Tesi di Laurea en el Pontificio Ateneo Antoniano.

⁹³ A. DE VILLALMONTE, “Influencia de Escoto en Luis de León”, in C. BÉRUBÉ (ed.), *Homo et Mundus, o. c.*, p. 113.

⁹⁴ E. ESPERABÉ, *Historia interna y pragmática de la Universidad de Salamanca*, Imprenta y Librería de Francisco Núñez, Salamanca 1914-1917, vol. 1, p. 610; p. 791.

“Tampoco tiene la Universidad de Salamanca, Cátedra de Doctor San Buenaventura, sexto Doctor de la Iglesia, como la tienen, todas quantas Universidades ay Ilustres en la Christianidad, con que, aunque la Religión Seráfica enseñara la doctrina, y publicara en sus claustros, las opiniones de tan Clásico Doctor, nadie puede sin ser temerario, decir, que de aquí se sigue inconveniente”⁹⁵.

La cita anterior nos sitúa en un escenario de gran difusión del pensamiento bonaventuriano y no fue para menos. La difusión de las obras del Seráfico, incluso la atribución de obras que se le realizan, así como la docencia que de su doctrina se realiza en las aulas universitarias, como acabamos de ver, suponen un legado que no puede ser desdeñado y como los anteriores merita ser estudiado. ¿Cuántos estudios no hacemos de autores y pensamientos o escuelas que no han tenido la amplitud y profundidad así como la fecundidad que tuvieron las que estamos aquí señalando como conformando la tradición franciscana?

Una muestra elocuente de la influencia del pensamiento bonaventuriano en las aulas universitarias y en el ambiente intelectual lo tenemos, por ejemplo, en los elogios que siglos antes al tiempo en el que fue escrita la cita anterior hiciera Juan Gerson del Seráfico doctor. En 1402, un siglo después de la muerte del franciscano, en medio de las trifulcas que envolvían el ambiente en tiempos del asentamiento de las cátedras en las consolidadas universidades, y reaccionando contra la reacción “formal” del escotismo, entre otros, escribe en su *Contra vanam curiositatem studentium*, que la curiosidad es causante de entorpecer las doctrinas consolidadas y de rendir el estudio nacido entonces de la curiosidad en inútil⁹⁶.

Esta enseñanza universitaria se ve reforzada, sin duda, por su influencia en la literatura y el pensamiento místico⁹⁷, comenzando por fray Luis de

⁹⁵ F. DÍAZ DE SAN BUENAVENTURA, *Luz clara*, o. c., n. 44, p. 572.

⁹⁶ J. GERSON, *Annotatio I*, n. 11, in *Oeuvres complètes*, ed. GLORIEUX, Desclée et Cie, Paris 1960, I.

⁹⁷ Cf. I. VÁZQUEZ, “Influsso bonaventuriano nella bibliografía spirituale spagnola”, in AA.VV. *Contributi di spiritualità bonaventuriana*. Atti del simposio internazionale, Padova, 15-18 settembre 1974, Studio teologico comune dei frati nel Veneto, Padova 1974-1975, vol. 2, pp. 219-242; ID. “San Buenaventura nella storia della spiritualità spagnola”, in A. POMPEI (ed.), *San Bonaventura Maestro*, o. c., vol. III, pp. 439-459.

Granada⁹⁸ o reflejándose en el propio San Pedro de Alcántara⁹⁹. Y si nos centramos en la Península Ibérica podríamos caer en la cuenta de que, efectivamente, su relación con San Buenaventura es amplia y se extiende al plano personal, de transmisión de su obra y de influencia en el campo teológico y espiritual. Efectivamente, en el siglo XVI, en la provincia de San Rafael, la obra bonaventuriana estaba presente en la mayoría de los conventos, e, incluso, en “algunos conventos se puede decir que estaba todo lo que corría bajo el nombre de S. Buenaventura”¹⁰⁰. Como señala Rafael Sanz: “San Buenaventura era un autor intensamente leído tanto en las casas de oración de la Observancia como entre los Descalzos. En él encontraron los elementos básicos de la doctrina mística desarrollada en el siglo XVI entre los franciscanos: el conocimiento de sí mismo o proceso de conversión personal, el seguimiento de Cristo y la transformación de la propia vida en Dios”¹⁰¹.

Esta historia de la tradición franciscana como parte activa de la evolución del pensamiento implica una consideración respecto a la respuesta de Aristóteles que no tiende tanto a dar un marco de explicación catastrofista, en el sentido de que Aristóteles fuera un catalizador de la desintegración del escolasticismo¹⁰², sino que es precisamente el diálogo con la filosofía aristotélica el que configura la escolástica, explica su dinamismo (dinamismo que está siempre en el seno de cualquier institución humana), y nos puede ayudar a comprender el papel temporal y su significación configuradora del pensamiento occidental. Este proceso puede ayudarnos a comprender, a su vez, la base de pensamiento moderno y de diferenciación metodológica, de apuestas racionales, de relevo de lo sagrado; pero ello no implica, como afirma Tullio Gregory, más aún hablando de pensamiento y

⁹⁸ A. HUERGA, “La huella de San Buenaventura en fray Luis de Granada”, in AA.VV., *San Buenaventura*, Fundación Universitaria Española, Madrid 1976, pp. 69-101.

⁹⁹ La influencia se puede ver en la obra alcantarina de forma clara, cf. M. LÁZARO, “El acceso antropológico a la meditación con Dios en el *Tratado de Oración y Meditación* de san Pedro de Alcántara”, *Cauriensia* 1 (2006) 237-249; ÍD., “La *reductio* en el *Tratado de la oración y meditación*. Una presencia bonaventuriana más en san Pedro de Alcántara”, *Ars et sapientia* 19 (2006) 161-178.

¹⁰⁰ I. VÁZQUEZ, “Libros y lectores de S. Buenaventura en España y Portugal durante la Edad Media y el Renacimiento”, in F. DE A. CHAVERO (ed.), *Bonaventuriana. Miscellanea in onore di Jacques Guy Bougerol ofm*, Antonianum, Roma 1988, vol. 1, p. 141.

¹⁰¹ R. SANZ (ed.), *Vida y escritos de San Pedro de Alcántara*, BAC, Madrid 1996, p. 197.

¹⁰² Cf. N. KRETZMANN – A. KENNY – J. PINBORG (eds.), “The Cambridge history of later medieval philosophy”, *o. c.*

no de filosofía sólo, un proceso de caducidad de lo sagrado, sino de resituación racional.¹⁰³

3. *La Escuela franciscana una tradición viva*

El hecho de que existe un pensamiento vivo dentro de lo que venimos a llamar tradición franciscana, deudora de la Escuela franciscana fraguada en la baja Edad Media y cimentadora de las bases del pensamiento moderno, reside entre otras cosas en la presencia académica e investigadora que se traduce en múltiples iniciativas de Enseñanza Superior y publicaciones todas ellas de gran calidad y trascendencia. Cabe citar la Pontificia Universidad Antonianum de Roma que pasó de Pontificio Ateneo a Universidad de forma reciente, como señal de su permanente actualidad y apuesta, al menos eclesial, por la aportación franciscana al pensamiento filosófico y teológico en el mundo actual. Y dependiente de él diversas instituciones que desarrollan el proyecto romano. Podemos recordar también en tierras americanas y de ámbito anglosajón la Franciscan School of Theology en Berkeley, California, o como la Saint Bonaventure University de New York, institución de un gran trabajo y que irradia conocimiento filosófico desde su servicio editorial, especialmente con la edición crítica de las obras filosóficas de Escoto y el proyecto de traducción al inglés de las obras franciscanas, que tiene un refrendo muy fértil en una página web y es referente para cualquiera que quiera acercarse al pensamiento franciscano, a lo que se le suma el *Franciscan Intellectual Tradition Project*¹⁰⁴. En

¹⁰³ T. GREGORY, "Pensiero medievale e modernità", in *Speculum naturale. Percorsi del pensiero medievale*, Ed. di storia e letteratura, Roma 2007, p. 184. Si existe caducidad ésta podría darse ya en el pensamiento contemporáneo, aún así si acaso se trataría de un intento de defunción, a través de vías de interpretación y hermenéutica que finalmente son una parte importante pero no la única. Y en todo caso significan una revitalización de la exigencia de la filosofía primera, camino que termina llevándonos por la senda del cuestionamiento de lo sagrado. Incluso el movimiento antimetafísico acude a expresiones acerca de lo sagrado desde los postulados de la ética, de lo indecible, o la filosofía práctica, termina acudiendo a una especie de teodicea en ocasiones para justificar la voz de los excluidos del discurso (al menos los no beneficiados realmente)... en fin, si hablamos además de pensamiento, existen muchos sistemas que no van por ese camino, sólo el hecho fáctico de la realidad social que en su mayoría reconoce lo sagrado desacredita tales tematizaciones restrictivas que dan la sensación de caer en un cierto simplismo.

¹⁰⁴ El *The Franciscan Intellectual Tradition Project* es una iniciativa para revivir contemporáneamente la tradición intelectual franciscana, compuesta por entidades de ámbito



América del Sur, mencionar a modo de ejemplo el Instituto de Filosofía São Boaventura en Curitiba, Brasil, cuya revista *Scintilla* acoge los resultados de la investigación realizada por la Sociedade brasileira de filosofia medieval. En España tenemos ejemplos sobrados de esta actualidad franciscana¹⁰⁵, irradiados de forma especial desde la revista *Naturaleza y Gracia* de los Hermanos Menores Capuchinos de la provincia de Castilla, revista que, junto a otras entre las que no quisiera olvidar *Verdad y Vida*, es una referencia en el terreno filosófico y teológico con más de cincuenta años de existencia y con la escuela Superior de Estudios Franciscanos que los mismos OFM Capuchinos dirigen en el Pardo en Madrid. Por otra parte, la erección del Instituto Teológico de Murcia O.F.M. en centro agregado de la Universidad Antonianum con la misión de impartir los estudios conducentes a la licenciatura de Teología Fundamental de su Facultad de Teología ha supuesto una revitalización de una institución de mucho peso que añade a su extensa colección editorial y a la prestigiosa revista *Carthaginensia* una exigencia y apuesta por el pensamiento contemporáneo, un reto que ya tiene como resultado visible y palpable la publicación de los *Cuadernos de Teología Fundamental* como muestra de la actualidad vida de la tradición franciscana. Por eso desde la teología, la filosofía, la historia, el franciscanismo, la ciencia y la cultura, de forma armónica y en el espíritu del diálogo, se van haciendo y realizando análisis, reflexiones y

anglosajón (Inglaterra, Irlanda, Canadá y Estados Unidos) donde se pretende identificar los temas más relevantes de la tradición intelectual franciscana; promover la investigación y formación desde dicha tradición; promover y apoyar la mirada franciscana en aras a la evangelización; apoyo a estudiantes, especialmente entre los laicos, creación de nuevas estrategias de formación presencial y a distancia aprovechando las nuevas tecnologías; y proveer recursos para la creación de líderes franciscanos en lengua inglesa, todo ello con la colaboración de los centros de enseñanza superior en lengua inglesa: The Franciscan Institut and School of Franciscan Studies, St. Bonaventura, New York; the Franciscan School of Theology, Berkeley, California; the Franciscan Study Center, Canterbury, England; y las escuelas teológicas con presencia franciscana, la Catholic Theological Union in Chicago y el Washington Theological Union in Washington, DC. Cf. E. SAGGAU (ed.), *The Franciscan Intellectual Tradition: Washington Theological Union Symposium Papers 2001*, The Franciscan Institute, St. Bonaventure, NY 2002; *Franciscan Identity and Postmodern Culture*, The Franciscan Institute, St. Bonaventure, NY 2003); K. B. OSBORN, *The Franciscan Intellectual Tradition: Tracing Its Origins and Identifying Its Central Components*, The Franciscan Institute, St. Bonaventure, NY 2003. La página web de este proyecto con los libros publicados y recursos disponible en <http://franciscantradition.org/>

¹⁰⁵ Un estudio en M. LÁZARO, "El pensamiento y la actividad filosófica franciscana española actual", *Verdad y Vida* 62 (2004) 545-582.



propuestas a las exigencias filosóficas, intelectuales, experienciales, vitales y evangélicas a las que se ve abocado el hombre del siglo XXI, “habida cuenta de la experiencia cristiana de Francisco de Asís y la tradición del pensamiento franciscano, avalado por siglos de reflexión y de diálogo con las culturas más diferentes”¹⁰⁶.

Pero la vigencia de dicha tradición no sólo se manifiesta *ad intra* sino *ad extra*. Son numerosos los estudiosos actuales de historia de la filosofía, pero también diversos filósofos que en sus especulaciones revitalizan conceptos, miradas, teorías... de los grandes maestros franciscanos.

Por otra parte, encontramos también en dicha revitalización histórica y doctrinal una constante revisión de dichos fundamentos desde un punto de vista polémico en el mejor sentido de la palabra, que da muestras y señales de la vigencia de la filosofía franciscana. La tradición franciscana no se limita sólo a restituir los vestigios del pasado, sino que supone un impulso de reactualización del propio pensamiento que nace del espíritu de San Francisco y se hace perenne en el “espíritu de Asís”, como lugar de encuentro de los espíritus de los hombres en torno a la intuición fundamental del Poverello y el mensaje cristiano. Y esto supone que, desde las grandes intuiciones sistematizadas por los maestros franciscanos de la Edad Media, podemos hablar de una tradición presente y actualizada. En este sentido tiene razón Francesco Paolo Ciglia en señalar cómo, frente a un pensamiento en búsqueda de una identidad desde una antropología egocéntrica y basada en una lógica calculadora, San Francisco supone una apuesta por una doctrina existencial que se expresa en “il pensiero dialogico e il pensiero della gratuità e della donazione”¹⁰⁷.

Señalar la paz se muestra como uno de los aspectos fundamentales de la tradición franciscana siempre releída.

Estos aspectos universales del espíritu franciscano hecho tradición de pensamiento en su vertiente de reflexión práctica, que, como hemos señalado, es esencial a la propia tradición franciscana, se constituyen en valores perennes y en principios axiológicos fundamentales dentro de la acción pedagógica que fundamentan los principios educativos¹⁰⁸.

¹⁰⁶ F. MARTÍNEZ, *Instituto Teológico de Murcia OFM Centro Agregado de Teología Fundamental*, Facultad de Teología Fundamental – Ed. Espigas, Murcia 2008, p. 8.

¹⁰⁷ F. P. CIGLIA, “Prefazione”, in E. MARAZZI, *Francesco uomo eucaristico. Suggestioni francescane dall’ottica della gratuità*, SMEL, Lanciano 2006, p. 8.

¹⁰⁸ F. MARTÍNEZ, “Valores franciscanos en la enseñanza”, *Selecciones de Franciscanismo* 37 (2008), 281-305.

Una historia fecunda de un concepto que traspasa los parámetros de la palabra “tradición” o “escuela”, porque aún sigue viva y lo hace desde la raigambre en su fundador San Francisco, el *Poverello* seguidor de Jesucristo crucificado y resucitado, todo paz y amor, camino, verdad y vida, que señala el camino para que sea vivido en libertad. Ese es el éxito de un movimiento en sus justas palabras carismático.