LOS FRAILES FRANCISCANOS PROTAGONISTAS DE LA AVENTURA INTELECTUAL DE LOS SIGLOS XIII Y XIV

Javier Fernández Conde
Universidad de Oviedo

Suele pensarse, y a veces se formula por escrito, que la espiritualidad del *Poverello d'Assisi* y de sus seguidores más fieles de la primera época, radicales en la pobreza y en el amor a la Iglesia, se posicionaron en contra de la cultura de la época, si restringimos el alcance semántico de «cultura» a la impartida en las aulas de las jóvenes universidades de la primera parte del siglo XIII.

La realidad fue mucho más compleja y, por eso, a la hora de hacer un juicio de carácter comprensivo, conviene avanzar algunas precisiones al respecto.

LA HISTORIOGRAFÍA ECLESIÁSTICA TRADICIONAL

La espiritualidad franciscana fue una prolongación de la cisterciense, «con matices nuevos de gozo espiritual, de sencillez, de elevación a Dios por las criaturas y de popularidad». San Buenaventura, «en su largo generalato» (1257-1274), logró poner paz y concordia entre los hijos de San Francisco, suprimió los abusos y las relajaciones de algunos, urgió convenientemente la pobreza y la austeridad de vida, *al mismo tiempo que promovió decididamente los estudios, sin tener reparo en pedir a la Santa Sede los privilegios necesarios* (R. García Villoslada, HI, BAC, v. II, 1953, pp. 759 y 762).

«... fueron precisamente los franciscanos, alejados radicalmente del mundo, quienes en su renuncia al mundo descubrieron este mundo, y se convirtieron en la gran orden dedicada al cuidado de las almas... Precisamente, las órdenes mendicantes se convirtieron en pilares de la escolástica, que, como *ciencia,* ya representa un altísimo valor intramundano» (Lortz, HI, 1965, 19 ed. v. I, p. 762).

Existieron entonces tres embriones de grupo, en los que iba a centrarse toda la historia de los frailes menores durante un siglo: el grupo de los «primeros compañeros», resueltos a

seguir el Evangelio integral y literalmente; el partido de los «ministros», que querían sacrificar la sencillez en provecho de un gobierno fuerte y eficaz, y otro partido de hombres instruidos y celosos que querían una regla firme, pero también la posibilidad de intervenir en las actividades espirituales y pastorales de la época... *Se ha dicho que los frailes menores transformaron a los predicadores en mendicantes, en tanto que los predicadores transformaron a los menores en una orden dedicada al estudio* (Knowels, NHI, 1977, p.346 y 347).

A la muerte de San Francisco (1226) comienzan a dibujarse tres tendencias en la orden por él fundada:

«Los celosos de la pobreza, como representantes del cumplimiento literal de la Regla, apelaban al *Testamento* del Santo».

«Elías de Cortona, sobre todo en el tiempo que fue ministro general (1232-39), defendió la aproximación o asimilación a otras órdenes. De hecho, el modelo de la dominicana fue ganando en el curso de los años influjo permanente, por ejemplo, en la seguridad institucional y *en el giro de la orden hacia el cultivo de la ciencia*».

«El término medio fue representado por Antonio de Padua, Buenaventura, Juan Pecham y otros, que, aun guardando todo lo posible los ideales primigenios, pidieron e impusieron una adaptación a las circunstancias de un tiempo, que había cambiado» (H. Wolter, MHI, IV, Herder, 1968, ed. alemana, pp. 308-309.

EL NATURALISMO MUNDANO DE SAN FRANCISCO

El franciscanismo, con San Francisco y sus primeros seguidores fieles, se inscribe en esa fecunda corriente espiritual, que tiene como referencia fundamental la experiencia personal de la religiosidad. De forma genérica, podríamos denominarla «Agustinismo». En San Bernardo y en los cistercienses encontraríamos una espléndida y próxima fuente de inspiración y de influencia.

En los escritos del propio Francisco y en el conjunto hagiográfico que ha provocado, se encuentra una nueva relación con la naturaleza material y humana. En última instancia, la sustancia del universo material y humano se presentan para el Santo de manera muy similar, ya que todo el universo —cosas y hombres— aparece como articulado por la *fraternitas*. Nada tiene de extraño que el fundador del franciscanismo salude a todos los seres como hermanos, vinculados por el amor divino. Sin saberlo, con toda seguridad, San Francisco está preanunciando, de lejos, el primer Renacimiento (P. Tillich, *Storia del Pensiero cristiano,* p. 179). El conocidísimo *Cantico de las Creaturas* (c. 1225) adquiere pleno sentido desde esta amplia perspectiva:

«Altísimo, omnipotente, buen Señor,
tuyas son las alabanzas, la gloria y el honor y toda bendición.

A ti solo, Altísimo, corresponden
y ningún hombre es digno de hacer de ti mención.

Loado seas, mi Señor, con todas tus criaturas,
especialmente el señor hermano Sol,
el cual es día y por el cual nos alumbras.

Y él es bello y radiante con gran esplendor:
de ti, Altísimo, lleva significación.

Loado seas, mi Señor, por la hermana luna y las estrellas;
en el cielo las has formado luminosas y preciosas y bellas.

Loado seas, mi Señor, por el hermano viento,
y por el aire, y el nublado, y el sereno y todo tiempo,
por el cual a todas criaturas das sustento.

Loado seas, mi Señor, por la hermana agua,
la cual es muy útil, y humilde, y preciosa, y casta.

Loado seas, mi Señor, por el hermano fuego,
por el cual alumbras a la noche:
y él es bello, y alegre, y robusto, y fuerte.

Loado seas, mi Señor, por nuestra hermana la madre tierra
la cual nos sustenta y gobierna
y produce diversos frutos con coloridas flores y hierbas.

Loado seas, mi Señor, por aquellos que perdonan por tu amor
y soportan enfermedad y tribulación.

.....

Loado seas, mi Señor, por la hermana muerte corporal
de la cual ningún hombre viviente puede escapar».

(BAC, *San Francisco*, pp. 49-50)

Además, con el Santo de Asís se abre para los laicos un amplio y prometedor horizonte en la Iglesia. Desde entonces, cualquiera, aunque esté casado, puede aspirar a la santidad (*III Orden)*; cualquier mujer puede y debe pretender, con todo derecho, la perfección cristiana, sin que importe en absoluto su pertenencia a una clase social determinada (*II Orden de Santa Clara*); y lo mismo los varones solteros, de cualquier clase o condición social que fueren (*I Orden).*

Se trataba de un programa religioso nuevo y radical, que podría desencadenar extremismos, propiciadores de conflictos religiosos y sociales en los últimos siglos medievales. La forma de contemplar lo divino en las criaturas no andaba muy lejos de posibles enunciados de corte panteísta. La recuperación plena del laicado en la comunidad eclesiástica, favorecería, en algunos casos, un comunitarismo radical, que enfrentaría a determinados laicos y religiosos con la jerarquía eclesial. Y sucedió así, de hecho, y como es sabido (Joaquinismo y *fratricellos).*

EL PRIMER FRANCISCANISMO Y LA «CULTURA»

En el riquísimo y complejo horizonte cultural de los siglos XIII y XIV aparecen, como primeras figuras, numerosos nombres de franciscanos. Los más singulares y relevantes: Alejandro de Hales, Buenaventura, Roger Bacon, Duns Scoto o Guillermo de Ockham están en la mente de todos.

Con ser esto una realidad innegable, se ha dicho también que los elevados logros intelectuales y científicos de las primeras figuras de la escolástica franciscana, *habían pervertido* los genuinos ideales del primer franciscanismo. Las conocidas expresiones del hermano Egidio se han convertido ya en una especie de slogan antiuniversitario y oscurantista a la hora de juzgar aquel período:

> «Frequenter etiam in spiritus fervore dicebat: Parisius, Parisius, quare destruis Ordinem Sancti Francisci» (*Chronica Generalium Ordinis Minorum*, III, 86).

En efecto, cuando se releen detenidamente los relatos hagiográficos relativos a Francisco y a los primeros hitos de la Orden franciscana, todo hace pensar que las fraternidades pri-

mitivas apreciaban poco la ciencia y que el relieve cultural de los autores de grandes construcciones teóricas se alejaba notablemente del ambiente característico de los primeros seguidores del espíritu franciscano.

Algunas expresiones de los escritos del *Poverello* parecen poner tanto el acento en la sencillez integral, poco compaginable, a primera vista, con una dedicación intensa a los estudios especializados, no estrictamente necesarios para ejercer los ministerios eclesiásticos:

> «Y los que venían a tomar esta vida, daban a los pobres *todo lo que podían tener* (Job 1, 3), y se contentaban con una túnica, remendada por dentro y por fuera: con cordón y los calzones. Y no queríamos tener más. El oficio lo decíamos los clérigos al modo de los otros clérigos, y los laicos decían *padrenuestros;* y bien gustosamente permanecíamos en iglesias. Y *éramos indoctos* y estábamos sometidos a todos... Y, aunque soy *simple* y enfermo, quiero, sin embargo, tener siempre un clérigo que me recite el oficio como se contiene en la Regla (*Testamento,* n. 16-19 y 29-30: BAC, 122-23).

¿Qué quiere inculcar realmente San Francisco en sus últimas recomendaciones con estas expresiones? Todo hace pensar que sólo pretende volver a insistir en el ideal de sencillez y pobreza de los primeros años. La ignorancia («indocto») y la simpleza, parece que han de interpretarse como sinónimos de esas dos virtudes basilares del franciscanismo, por las que se define el proyecto de reforma radical de inspiración evangélica[1].

Al analizar los escritos de San Francisco, considerados por todos como autógrafos, la brevísima *Bendición al hermano León* y la carta, también muy corta, dirigida al mismo hermano, se descubre a un autor que lee latín pero lo escribe con algunos fallos y con giros provenientes de su lengua materna. Su formación no era ciertamente la correspondiente a un clérigo de mediana formación[2]. Pero el fundador del franciscanismo no se opone, de ningún modo, a que sus hermanos reciban una formación adecuada para ejercer el ministerio pastoral, sobre todo si se trataba de clérigos-sacerdotes, cada vez más abundantes en la nueva Orden. En la carta a Antonio de Padua, Francisco valora positivamente el estudio de la Teología, siempre que se haga dentro del espíritu de la Regla:

> «Al hermano Antonio, *mi obispo,* el hermano Francisco, salud. Me agrada que enseñes la sagrada teología a los hermanos, a condición de que, por razón de este estudio, no apagues el espíritu de la oración y devoción, como se contiene en la Regla» (BAC, p. 74)[3].

El inglés Alejandro de Hales (1170/80-1245), maestro de Teología en la Universidad de París, entra, ya de mayor, en la Orden franciscana, pero sigue ocupándose de su cátedra y explicando hasta la hora de la muerte. Su conocida obra *Comentario a las Sentencias de Pedro Lombardo*, escrita antes de ingresar en la Orden, constituye un pilar básico en la primera Escuela franciscana. Entre sus discípulos sobresale, sobre todos, la gran personalidad de Buenaventura. Este franciscano, que ocupa el cargo de *magister* en Paris, ejercerá también el ministerio de general desde muy joven (257-74) y justificará, con toda claridad y decisión, la posibilidad de compaginar el estudio de las ciencias eclesiásticas con el verdadero espíritu franciscano, utilizando una bellisima comparación eclesiológica:

1. Esta interpretación se encuentra también en J. Paul, «Pauvreté et science theologique», en *Francescanismo e cultura universitaria* (Atti del XVI Convegno internationale. Assisi, 13-14-15 ottobre 1988), Assisi, pp. 33 y ss.

2. Cfr. «a.c.», *l. c.*, pp. 36 y ss.

3. A. Rigon, «S. Antonio e la cultura universitaria nell'ordine francescano delle origini», en *Francescanismo e cultura...*, pp. 67-92.

> «No te preocupe que los hermanos fueran, al principio, *simples* e *iletrados*, es más, eso debe confirmar tu fe en la Orden. Confieso ante Dios, que lo que me hizo amar más la vida de San Francisco, es el hecho de ser semejante al comienzo y a la perfección de la Iglesia: la cual tuvo sus inicios con pescadores y simples y después se perfeccionó con doctores *clarísimos y peritísimos*...»[4].

A pesar de ello, en varios textos hagiográficos franciscanos se alude al posible conflicto entre la sencillez y radicalidad de la primera historia y la nueva actitud frente a la cultura y a la ciencia, y se admite, únicamente, el valor positivo de éstas por razones pastorales:

> «Entonces el Santo continuó: No temáis, porque, sin que pase mucho tiempo, vendrán a nosotros muchos sabios y nobles, y estarán con nosotros predicando a reyes y príncipes y a muchos pueblos. Y muchos se convertirán al Señor, que se dignará extender y aumentar su familia por todo el mundo»[5].

Todo hace pensar que *Il Poverello* no se oponía de una forma sistemática y absoluta a que en la congregación de hermanos entraran hombres cultos y sabios. Lo que verdaderamente le interesaba era la fidelidad de todos al espíritu de los primeros tiempos de la Orden. La sabiduría, como cualquier otra cosa que no fuera negativa en sí misma, debería de estar supeditada a ese ideal. La formación teológica debería servir, además, para que los hermanos cumplieran con mayor eficacia las exigencias pastorales y misioneras, ideales que todos ellos tuvieron muy claro enseguida. A mediados del siglo XIII, esta posición había conseguido alcanzar ya plena carta de naturaleza. La vida y obra de San Buenaventura constituyen, sin duda, una referencia esencial para la evolución de la cultura medieval de la segunda parte del XIII y para la misma historia de la Orden franciscana.

EL FRANCISCANISMO Y EL REDESCUBRIMIENTO DE LA INTERIORIDAD PERSONAL

A lo largo de los siglos XII y XIII el problema del conocimiento de las realidades mundanas y trascendentes ocupó un lugar muy importante en los ambientes cultos y universitarios de toda la Cristiandad. Era un debate que venía de antiguo y, en última instancia, era la confrontación entre los seguidores acérrimos de San Agustín y los que preferían los planteamientos más naturalistas y seculares del aristotelismo. Los pensadores franciscanos se alinearon, sin reservas, en el grupo de los primeros. La Orden de Santo Domingo prefirió el sistema general del Estagirita, aunque ninguna de las dos escuelas, que se van delineando paulatinamente, renunciara por completo a las aportaciones del sabio de Hipona.

En el fondo, se trataba de dar respuesta a una cuestión fundamental, que podría formularse de la forma siguiente: el conocimiento humano ¿es una participación del conocimiento que Dios tiene de sí mismo y del mundo o, más bien, se conoce el mundo creado en sí, y a Dios a partir de ese conocimiento mundano?

4. Se trata de la *Epistola de tribus quaestionibus*, citada en versión original latina por J. Paul, «a.c.», *l. c.*, p. 43.

5. *Leyenda de los tres compañeros*, BAC, 552. En la *Leyenda de Perusa*, la posición de San Francisco frente a la sabiduría de este mundo parece tajante y muy negativa. Se trata de un capítulo General en la Porciúncula, al que asisten muchos hermanos, que piden al cardenal Hugolino, el futuro papa Gregorio IX, que estaba presente, que pidiera a Francisco «seguir los consejos de los sabios». La opinión del Santo es contundente: «El Señor me dijo que quería hacer de mí un nuevo loco (*pazzus*) en el mundo, y el Señor no quiso llevarnos por otra sabiduría que ésta. De vuestra ciencia y saber se servirá Dios para confundiros; y confío en que el Señor se sirviera de sus mandatarios para castigaros»: BAC, p. 610.

La Escuela franciscana, representada de forma eminente por Buenaventura, toma una posición muy neta: el Ser Supremo, la divinidad, se hace presente, de forma inmediata, en el alma humana y, por ello, puede ser conocido directamente. El yo íntimo del ser humano ha sido dotado de la *luz divina,* conformada por las categorías trascendentales o universales ya conocidas: *el ser, lo verdadero, lo único, lo bueno y lo bello.* La afirmación fundamental y afirmativa sobre el ser, el primero de los trascendentales, incluye ya la afirmación del ser divino, que es concebido como principio fontal de todos los seres o el ser por excelencia. Y es sólo mediante esa divina luz como se puede conocer lo concreto, lo mundano, las cosas, en una palabra, lo empírico:

> «Volviendo atrás, concluyamos: porque el ser purísimo y absoluto —el ser *simpliciter*—, es primero y último, es origen de todas las cosas y fin que a todas las consuma» (*Itinerarium mentis ad Deum).*

En la visión optimista y amorosa de lo mundano, Alejandro de Hales enfatiza sobre otro de los trascendentales del ser supremo, el *bonum*; como dice Hirsberger, «el pensamiento dominante en su concepción del mundo es el concepto del *Summum bonum.* Es el fundamento explicativo de todo ser; el ser existe sólo mediante una participación en el *bonum»* (H. de la Fil., Herder, v. I, 367).

Las consecuencias de este tipo de inmediatez cognoscitiva del hombre, subrayada en los primeros autores importantes del franciscanismo, resultan bastante importantes:

- Todo conocimiento, de lo espiritual y de las cosas mundanas, es religoso en su última referencia.
- Cualquier progreso en las ciencias físicas o naturales, en las matemáticas, en la medicina, y en todo tipo de saberes, se sustenta en esa luz interior que es, en el fondo, una participación del conocimiento de Dios.
- Desde estas premisas, resulta evidente para San Buenaventura y para sus discípulos más cercanos, que entre la ciencia y la piedad, entre la fe y la razón, no tiene por qué existir ningún tipo de oposición.
- Esta forma de conocimiento, que brota de la luz divina interior de las personas, podía propiciar y alimentar movimientos místicos y seudomísticos que tanto abundaron a finales del Medievo.
- En cierto modo, en este franciscanismo de la primera época se pueden atisbar los preludios del racionalismo y del iluminismo modernos[6].

El franciscano Juan Duns Scoto (c. 1265-1308) dará aún un paso más en ese proceso de introspección de la subjetividad del ser humano en lo relativo a sus capacidades cognoscitivas. Además de negar el valor de las mediaciones creadas para conocer la trascendencia, apartándose así de la escuela tomista, no admite tampoco la realidad de la luz divina, configurada, según Buenaventura, por las cualidades trascendentales del ser. El «ser en sí» es una mera abstración. Y a partir de él conociendo el ser inherente a cada cosa no se puede pretender llegar al umbral del conocimiento del ser divino. Entre el mundo de lo visible o creado y la trascendencia existe una diversidad o separación radical. En realidad, sólo podemos acercarnos a ese Ser supremo y trascendente por medio de la fe revelada por la Iglesia. De

6. Los planteamientos de la Escuela dominicana, encabezada por Alberto Magno y Tomás de Aquino, difieren sustancialmente de los franciscano. Dios no está presente, para ellos, en el acto de conocer o en esa luz interior, de la que hablabla claramente San Buenaventura. A Dios se le conoce a partir de lo creado y tangible.

este modo, el *doctor subtilis,* como llamaban a Escoto, fomenta un cierto pesimismo ontológico y teológico, al aseverar que sólo desde ese conocimiento fideístico de la divinidad seremos capaces de descubrir la verdadera realidad de lo visible o mundano.

Guillermo de Ockham, en pleno siglo XIV (+1349), llevará hasta las últimas consecuencias el mencionado fideísmo voluntarista que había anunciado ya Duns Scoto. Dios es el misterio radical que trasciende todas nuestra posibilidades cognoscitivas. No sería absurdo suponer que todo lo que sabemos de El podría resultar completamente falso. La única vía que le queda abierta al hombre para conocer la divinidad trascendente es el sometimiento y la aceptación de la autoridad de la Sagrada Escritura y de la Iglesia. Pero para ello hace falta, además, la transformación interna del hombre por la gracia.

El conocimiento de la cultura, el conocimiento de la ciencia, el conocimiento del hombre y de las cosas concretas es completamente libre y autónomo. La interioridad de inspiración franciscana, que había penetrado en la subjetividad del hombre para el conocimiento de lo divino, llega a convertirse con G. de Ockham en individualismo subjetivista, en el cual el «esse» se identifica con el «velle», y el conocimiento humano, desprovisto de capacidad para elaborar conceptos universales en sentido estricto, sólo puede utilizarlos como términos pactuales y, en algún sentido, democráticos. De ese modo, los conceptos universales adquieren un valor puramente convencional a la hora de realizar actividades racionales y científicas.

El «ockhamismo» o la *via modernorum*, aureolado con todo el atractivo de un sistema que se presenta como radicalmente innovador, no era simplemente una reforma, sino una verdadera revolución frente a otros sistemas que le habían precedido: la *via antiquorum.* Las posiciones de Guillermo de Ockham en la tan traída y llevada cuestión de los universales: la reducción de esta clase de conceptos a meros términos y la teoría de la suposición para los juicios, fueron el resultado de una fidelidad fundamental a las exigencias de la lógica, sin preocupaciones para los correlatos ónticos o metafísicos de semejantes planteamientos analíticos. Más todavía: a partir de tales postulados teóricos, no podía construirse ya una metafísica, vertebrada sobre principios inmutables como la causalidad, que para Ockham sólo tenía valor experimental. El grandioso edificio de la escolástica quedaba minado en sus bases más profundas. A la teología natural le faltaban los fundamentos especulativos. Verdades como la existencia de Dios o la inmortalidad del alma eran ya, únicamente, puro objeto de la fe desnuda, apoyada en la divina revelación.

El divorcio entre la filosofía y la teología se convertía, así, en un hecho consumado. Ockham no sacaría todas las consecuencias de sus principios axiomáticos, pero diseñó con nitidez los caminos para llegar a consumar plenamente esa ruptura y el consiguiente voluntarismo. Discípulos suyos tan conocidos como Pierre d'Ailly o Nicolás d'Autrecourt (+1350), por ejemplo, formularán ya las consecuencias más extremas de los postulados del maestro. Por otra parte, al concebir a Dios primaria y esencialmente como ser omnímodo y arbitrariamente libre, la moralidad de las acciones humanas, su maldad y su bondad, dependerán, en último término, de la libre aceptación divina y no de una ley eterna, modelada a partir de la naturaleza inmutable de Dios e impresa en las conciencias de los hombres: la ley natural, que siempre se había considerado inmutable. El libérrimo querer de Dios sólo puede conocerse de forma aproximada en la Sagrada Escritura: la revelación divina. Semejante voluntarismo podía llevar aparejado un pesimismo ascético-religioso que autores posteriores, formados en la corriente ockhamista, explicitarán en sus obras espirituales. Y, por otra parte, los condicionamientos socio-económicos, de índole negativa, tan perceptibles en la época bajomedieval —las crisis y transformaciones de feudalismo—, propiciaron esas lecturas más pragmáticas, en las que no había pensado G. de Ockham. A pesar de ello, los espirituales del

siglo XIV y XV fueron un vehículo de conexión entre el pensamiento del relevante franciscano y el padre de la gran ruptura que inaugurará la Edad Moderna: Martín Lutero.

EL AMOR DE LOS FRANCISCANOS A LA NATURALEZA Y LA NUEVA VALORACIÓN DE LA CIENCIA EXPERIMENTAL

El amor a la Naturaleza fue una constante del franciscanismo desde sus comienzos. En los relatos hagiográficos del *Poverello*, adquiere ya un relieve extraordinario, como se puso de manifiesto en la primera parte de este trabajo.También anima la obra entera de San Buenaventura con sus teorías sobre el ejemplarismo de lo creado: «Toda criatura es, por su misma naturaleza, un reflejo de la sabiduría divina». Un reflejo de lo divino, más o menos pefecto, según la categoría de los seres. Nada tiene de extraño que el gran teólogo franciscano, un hombre de la cultura característica de la época del gótico, vea en la luz la imagen más acabada de la divinidad: Dios es, en definitiva, la pura luz.

Pero fue el franciscanismo inglés de la primera época, vinculado a la Universidad de Oxford, el que dio un paso importante en este camino, al preocuparse de la filosofía en sí misma y de las ciencias experimentales, siendo capaces de combinar el cultivo de los saberes empíricos con una fuerte tendencia al misticismo de puro cuño franciscano.

El representante más genuino de esta tendencia, que pretendió compaginar tales extremos, aparentemente tan dispares como la ciencia experimental y el misticismo religioso, fue, sin lugar a duda, Roger Bacón (1212-1292). Un especialista en óptica, Pierre de Maricourt, le descubrió el valor de la ciencia experimental, capaz de investigar sobre la Naturaleza misma o sobre las cosas concretas, sin contentarse nunca con opiniones o respuestas apriorísticas.

Bacón toma el hábito franciscano de mayor (1250). Explica en Oxford siete años, pero será apartado de su cátedra por las doctrinas que enseñaba. En 1277 escribe el *Speculum Astronomiae*, defendiendo la astrología contra el obispo de París, Tempier, que la había condenado. Comparece en París ante el Capítulo General de su Orden, acusado de enseñar novedades peligrosas. Pasará en la cárcel los últimos años de su vida, desde 1278 a 1292.

El sistema de pensamiento del franciscano inglés puede encontrarse perfectamente en el *Opus Maius,* que es su obra más representativa. Allí, después de denunciar las causas de la ignorancia en la I parte, en la III recomienda la importancia de los idiomas. El latín y el hebreo, por ejemplo, eran instrumentos muy adecuados a la hora de comprender la sacra página. En la parte IV elogia, sin reservas, las matemáticas, ciencia fundamental para toda clase de saberes científicos, incluida la teología. En la V se ocupa de la óptica en recuerdo de su maestro, P. de Maricourt. El valor de la ciencia experimental es abordado por el autor en la parte VI, donde se explaya analizando el significado de la experiencia, comparándola con los raciocinios, porque es capaz de disipar cualquier tipo de duda. Y distingue, como buen franciscano, dos clases de experiencia: la sensorial, que pueden potenciar los instrumentos, y la espiritual, conseguida sólo a partir de la gracia divina. El progreso de este segundo tipo de experiencias conduce al sabio hacia niveles verdaderamente místicos. En la última parte, la VII, ensalza la filosofía moral, que sitúa por delante de las otras ciencias a excepción de la teología.

R. Bacón tuvo muchos seguidores en ambientes universitarios ingleses. Quizá merezca la pena destacar a Richard Middleton (+c. 1300), que trató de hacer compatibles las doctrinas más clásicas de la escuela franciscana con el mejor aristotelismo tomista. Por otra parte, destaca también Pier J. Olivi (1248-1298), figura destacadísima entre los mentores de la corriente franciscana más radical. Su espiritualismo extremo no le impide exponer la teoría de los «ímpetus», tan socorrida por la física del Renacimiento.

Por otra parte, la atención preferente de Guillermo de Ockham y de sus seguidores a lo concreto y el énfasis que ponen en la afirmación de lo singular, como punto de partida del verdadero conocimiento, propiciará, asimismo, el desarrollo de la ciencia empírica. La preocupación por el método inductivo y la tendencia, cada vez más firme, hacia la cuantificación y la descripción matemática de los fenómenos observados o repetidos en la experimentación, fueron premisas decisivas para la elaboración del método característico de las ciencias naturales y físicas, si bien los logros no podían resultar todavía muy brillantes, debido, en parte, a la pesada deuda contraída hasta entonces con la física aristotélica, abstracta y preferentemente especulativa. Renombrados nominalistas como Juan Buridán (+1358/66), Alberto de Sajonia (+1390), Nicolás de Oresme (+1382) y Marsilio de Inghen (+1396), entre otros, dedicaron muchos de sus trabajos a estas ciencias positivas. Algunos autores no tienen inconveniente en hablar de *la nueva física del siglo XIV*, aunque falten todavía muchos años para llegar a Galileo y Copérnico.

ESCATOCOLO HISPANO

Hace algún tiempo, al tratar de formular una valoración global de la filosofía peninsular en el siglo XIII, insistíamos que se trataba, en general, de obras con saberes «de importación o de acarreo»[7]. Al formarse las distintas escuelas, los partidarios de cada una de ellas trataban, sobre todo, de ser fieles y de defender las líneas maestras trazadas por los fundadores de las mismas o por sus grandes maestros. Lo que podría llamarse «espíritu de escuela» se imponía, casi siempre, a las posibles construcciones personales. Por ello, las *Abbreviationes*, las *Concordantiae* o las *Defensiones*, fueron géneros muy socorridos en la literatura científica de la época.

Alfredo Gunter y Gonzalo de Balboa suelen ser considerados como los primeros escotistas españoles. El primero había sido un discípulo aventajado del maestro. G. de Balboa ejerce como protector de éste al desempeñar el cargo de General de la Orden (1304-1313). El aragonés Antonio Andrés (+1320) siguió tan a la letra las tesis escotistas, que a veces resulta difícil distinguirle en sus escritos del *doctor subtilis*. Su *Tractatus formalitatum ad mentem Scoti*, constituye, seguramente, la muestra más evidente de la filiación filosófico-teológica del temprano escotismo peninsular. En el catalán Pedro Tomás (+1350), el realismo escotista adquiere formas extremas. Francesc Eiximenis (+1404) fue, sin duda, la personalidad más destacada del escotismo hispano. En los primeros libros de su *Chistià*, proyecto monumental destinado a recopilar toda la ciencia cristiana de su tiempo, compone un verdadero tratado sobre los orígenes del Cristianismo. Pero los trabajos de índole espiritual son, probablemente, los más valiosos de este fraile gerundense, que había apoyado las tendencias radicales de los espirituales franciscanos. El navarro Pedro de Atabarría (+1346/47) es también un representante característico del mejor escotismo de la época. En su principal obra, *Comentario al Libro de las Sentencias*, profesa un marcado voluntarismo, defendiendo la prevalencia del amor sobre el conocimiento. Su pensamiento teológico general, al igual que el de Duns Escoto, rezuma ya un cierto pesimismo sobre las posibilidades de la razón, que se hará más patente en Guillermo Rubio, contemporáneo suyo. Este franciscano pone de relieve con su *Comentario a las Sentencias* un criticismo exagerado y una pasión por el empirismo, postulado también para el conocimiento de lo sobrenatural, que garantice la cer-

7. F. J. Fernández Conde, «Teología, espiritualidad y filosofía», en *Historia de España*, dir. por R. Menéndez Pidal, v. XVI:*La época del gótico en la cultura española, c-1220-c.1480*, pp. 439 y ss. Las referencias sobre la escolástica peninsular en el s. XIII y sobre la Escuela franciscana: pp. 470 y ss.

teza de todo conocimiento, posición que le distancia completamente de Escoto, para situarse en la órbita de las influencias del nominalismo. De hecho, había sido discípulo en París de Francisco de Marcha, colaborador cercano de Guillermo de Ockham y de Miguel de Cesena.

Ramón Llull (1232-1316) no fue un fraile franciscano, pero entró en la tercera Orden y estuvo siempre imbuido del iluminismo místico, tradicional de la Escuela franciscana. Poco después de su «maravillosa conversión» (1263), concibe un gigantesco proyecto: emplear todas sus capacidades en la construcción de una cristiandad universal, integrada por las tres religiones monoteístas occidentales y los cristianos separados de Roma. Para el sabio mallorquín no era suficiente demostrar la falsedad de las religiones no cristianas. Lo había intentado, sin éxito, la apologética tradicional. Se imponía dar un paso más: convencer a los no creyentes de las verdades cristianas a partir de la formulación de «razones tan claras y evidentes que no pudieran ser negadas por ningún entendimiento fundado y bien dispuesto». Para ello compone la conocida *Ars Magna* o *Ars compendiosa inveniendi veritatem*: un tratado de lógica —no aristotélica— organizado a base de un complejísimo sistema de combinaciones, por medio de las cuales su autor pretendía presentar las *rationes necessariae,* no sólo para demostrar la existencia de Dios, sino, y de manera especial, para «llenar de necesidad» los dogmas cristianos, de tal forma que su aceptación fuera el resultado o consecuencia natural de la lectura comprensiva del mismo.

En el *Ars Iuliana* subyace una metafísica de raigambre agustiniano-franciscana, según la cual Dios es la Idea ejemplar y paradigmática de todas las realidades mundanas. Las «dignitates», perfecciones o atributos divinos, son las razones eternas y necesarias de las que participan de forma diversa y jerarquizada los seres creados; a la razón humana le compete el compromiso o desafío de encontrar esos rasgos divinos en el mundo material. En el fondo, la teoría de las «dignitates» constituye el punto de partida esencial de esa mística contemplativa que ayuda al hombre a elevarse hasta los umbrales de la divinidad. No resulta difícil descubrir en estos planteamientos gnoseológico-místicos los ecos sonoros de la teología de San Buenaventura.

La enorme grandeza del proyecto apologético-misionero de Llull resulta tan admirable e ingenua como su fe en las virtualidades prácticas de su metodología, diseñada por medio de complejos conjuntos de figuras geométricas, letras y números, que hacen de su lectura una tarea verdaderamente ardua. Con razón afirmaba Xirau:

> «...espanta pensar que cupiere en mente humana imaginar que tan complicada maquinaria pudiese jamás convertirse en instrumento "sencillo y de fácil manejo", al alcance de todos y de uso popular... Aun hoy, para una persona culta y acostumbrada a los mecanismos de la combinatoria moderna, no resulta su manejo fácil ni su inteligencia desprovista de escollos. Sólo una fe arrebatada y una decisión irrevocable, puesta al servicio de los más altos designios, era capaz de semejante prodigio»[8].

En la baja Edad Media, la Orden franciscana, avezada ya a la existencia de agudas tensiones entre los partidarios de un monacato radical y los patrocinadores de formas ascéticas acomodaticias, en las que podía entrar también el estudio de la Teología y de la Filosofía, las experimenta con mucha intensidad, mayor si cabe que en otras ocasiones, durante la última parte de los siglos XIV y XV, cuando en muchas partes de la Iglesia comienzan a diseñarse

8. J. Xirau, *Vida y obra de Ramón Llull,* 1943, I, pp. 349-50. Una breve síntesis sobre el pensamiento y la significación histórica de Ramón Llull: F. J. Fernández Conde, «Teología...», *l. c.,* pp. 451 y ss.

ya proyectos de reforma para superar las lacras de la decadencia, producidas, en buena medida, por la crisis generalizada del trescientos. El primitivo ideal monástico del *Poverello,* vuelta a la regla original, fundamentalmente evangélica: pobreza y austeridad llamativas; prácticas eremíticas y sencillez inspirada en el seguimiento de Jesús sin las mediaciones especulativas de los escolásticos o de los juristas, que cohibían el genuino espíritu de piedad. Lógicamente, la actitud negativa frente a los estudios universitarios y a las titulaciones académicas entraba también en los programas de muchos reformadores.

En España, la reforma franciscana comienza en Castilla después de la muerte de Juan I (1391). El promotor fue Pedro de Villacreces, autorizado por Benedicto XIII (1395) para retirarse a un lugar solitario, vivir allí según la Regla en toda su pureza y practicar la vida eremítica. Lope de Salazar y Salinas, fiel intérprete de los ideales reformísticos villacrecencianos, ofrece un amplio panorama de aquellos ideales reformísticos en el *Memoriale religionis,* y en las *Satifacciones* y *Segundas satisfacciones.* En esta última obra, su autor se enfrenta con una de las carencias que les achacaban los franciscanos «conventuales» a los reformados: el desinterés por la cultura y la deficiente formación intelectual para desempeñar con decoro el ministerio: ignorancia de la Regla, ser «idiotas e sin letras», no querer «deprender esciencia» y detestar los estudios. No tiene inconveniente en declarar el estudio de las Artes como inútil; y la Teología, en cuanto ciencia especulativa, tampoco constituye para él y para los observantes castellanos un objetivo importante.

A comienzos del XV se perciben todavía en Asturias los últimos colectazos de esa posición antitética entre reforma y cultura universitaria, que había emergido, con cierta claridad, en Castilla a finales del siglo XIV. En una bula de Benedicto XIII al convento de San Francisco de Oviedo (1414) figura el texto de un estatuto para esta comunidad, que había sido firmado por el obispo de San Salvador de Oviedo cuatro años antes. Los 26 frailes de aquel convento, según el mencionado estatuto, de común acuerdo e «imitando la santa y sincera determinación de los padres antiguos, para *tratar de evitar la presunción y la ambición, enemigas de todas las virtudes»*, deciden que ningún hermano del citado cenobio, de cualquier nivel cultural o social que fuere, pudiera acceder a los grados académicos de licenciado o maestro. La tajante disposición incluye, además, la expulsión de la comunidad para siempre de quien se atreviere a violar lo establecido por unanimidad[9].

El famoso estatuto de «humildad académica» del convento minorita ovetense provocaría un conflicto algunos años más tarde. Con el paso del tiempo, este extremo del estatuto habría quedado sin validez efectiva. En numerosos documentos del siglo XV, relacionados con San Francisco de Oviedo, figuran frailes con títulos académicos.

9. F. J. Fernández Conde, «La orden franciscana en Asturias. Origen y primera época», *Archivum Franciscanum Historicun*, 82, 1989, pp. 316 y ss. El texto del documento papal, *Bullarium Franciscanum*, Romae 1940, n. 1, 128, pp. 388-90.