

EL AMOR A LA VERDAD EN LA ESCUELA FRANCISCANA (SIGLO XIII)

MANUEL LÁZARO PULIDO *

Universidade do Porto

RESUMEN: El amor a la verdad es una cuestión fundamental en la Escuela Franciscana y nace de la necesidad práctica que tiene la Orden de transmitir el mensaje evangélico a todos los hombres. La universalidad del mensaje provoca que el amor a la verdad se realice desde el concepto de sabiduría. La verdad se presenta como ocasión de referencia a Dios, la *significatio* nunca se subordina a la *res*. El artículo expone los hitos fundamentales de esta construcción desde los orígenes de la Escuela franciscana hasta finales del siglo XIII con Gonzalo Hispano, señalando los puntos comunes y las discusiones internas de una escuela en las que podemos ver a autores como Antonio de Lisboa/Padua, Alejandro de Hales, Odón Rigaldo, Guillermo de Melitona, Roberto Grosseteste, Roger Bacon, Buenaventura, Mateo de Aquasparta, Pedro de Juan Olivi y Gonzalo Hispano.

PALABRAS CLAVE: verdad, sabiduría, Escuela franciscana.

Love the Truth in the Franciscan School (XIIIth century)

ABSTRACT: Love to the truth is a fundamental question in the Franciscan School. It has your origin on the Franciscan practical needs to transmit the evangelical message to all the men. The universality of the message inspires the concept of wisdom as a base to love the truth. The truth appears as occasion of reference to God, the *significatio* never subordinates to the *res*. The article exposes the fundamental milestones of this construction from the origins of the Franciscan School to the ends of the 13th century with Gonzalo Hispano, indicating the common points and the internal discussions of a School according Anthony of Lisbon/Padua, Alexander of Hales, Odo Rigaldus, William of Melitona, Robert Grosseteste, Roger Bacon, Bonaventure, Matthew of Aquasparta, Peter John Olivi and Gonsalvus of Spain.

KEY WORDS: truth, wisdom, Franciscan School.

1. LOS PRIMEROS PASOS EN EL AMOR A LA VERDAD

Cuando los primeros hermanos de la Orden Franciscana buscaron resolver la pregunta por la verdad se enfrentaron de forma fehaciente a la cuestión filosófica, sin rehuirla. Pero en su conciencia franciscana (que se tornará inconsciente colectivo) amar la verdad no significa sólo comprenderla, o el intento de alcanzarla, sino el hecho de acercarse a ella, de seguirla. La cuestión fundamental, que no exclusiva, es la de comprender la verdad para vivirla. Este es el acontecimiento diferencial de la Escuela franciscana. Amar la verdad tiene como fin fundamental «vivir en verdad». Por eso a la cuestión filosófica se le suma el contexto teológico, la especulación se ilumina por la práctica como finalidad. Evidentemente que los campos metafísico, lingüístico y práctico —los tres— son contemplados en su propia especificidad y articulados entre sí. Esta interrelación se puede ver especialmente en Buenaventura, como jalónpreciado en la Escuela franciscana¹; pero

* Investigador do Gabinete de Filosofia Medieval / Instituto de Filosofia da Universidade do Porto (C2008, co-financiado pelo FSE e pelo POPH). Actividade do Projecto de Investigação, *Iberian Scholastic Philosophy at the Crossroads of Western Reason: The Reception of Aristotle and the Transition to Modernity* (ISPCWR. Ref.: PTDC/FIL-FIL/109889/2009).

¹ Cf. SPEER, A., *Triplex veritas. Wahrheitsverständnis und philosophische Denkform Bonaventuras*, Werl/Westfalen, Dietrich-Coelde-Verlag, 1987.

esa búsqueda de la verdad, en su discurrir especulativo está transido de una morfología antropológico-espiritual. Ello no tiene por qué anular el discurrir filosófico, ni conllevar una reducción teológica, muy al contrario, implicará una diferenciación de los planos filosófico-teológicos en aras a una óptica sapiencial (por otro lado meta-filosófica) que se hará cada vez más evidente en la medida en que la filosofía aristotélica se vaya haciendo presente e imponiendo en el ambiente intelectual de la época, estallando a partir del *Syllabus* de 1277. ¿Qué significa y qué implica «amar la verdad»? Es una pregunta que se impone como una de las cuestiones centrales y subyacentes al quehacer de cualquier hombre en la tierra, de cualquier cristiano que busque a Dios, pero, especialmente, del maestro teólogo en su finalidad académica y pastoral.

La heterogeneidad de los maestros franciscanos no supone una dispersión de tal magnitud que no podamos reconocer en ellos elementos comunes que nos permitan hablar de forma efectiva de una «Escuela franciscana». Sin duda, la posibilidad del reconocimiento de un estilo que es propio y que podemos calificar como «franciscano» viene provocado en su origen existencial por una justa proporción entre fidelidad al espíritu del Fundador, libertad de espíritu y contexto existencial (académico y compromiso con la Orden). Una «tensión» que no impide, al contrario, la formación, relativamente rápida, en cuestión de décadas, de dicha Escuela, que como tal tiene que lidiar con la cuestión de la investigación de la verdad como tarea ineludible de su quehacer teológico.

La búsqueda de la verdad como paso que afianza una «segura» (ortodoxa) vida en verdad es una tarea acometida por el propio Francisco de Asís. Junto al estudio y la vida como formas complementarias de acercarse a la verdad, la filosofía como método y la teología como hermenéutica de verdad, la vida de oración y la vida del trabajo intelectual como horizontes complementarios de contemplación de la verdad y los paradigmas agustinistas y aristotélicos como aproximaciones teóricas y contextos intelectuales, todo junto, conforma la forma de entender el «amor a la verdad» en la Escuela franciscana. El aserto de E. Gilson, retomado en diversas formulaciones por otros autores, afirmando que el pensamiento de Juan Duns Escoto implica en sus consecuencias filosóficas y teológicas el fin de «la luna de miel» entre teología y filosofía², más allá del alcance de su significado real, pone de manifiesto la complejidad que la búsqueda de la verdad se desarrolla en las generaciones intelectuales del siglo XIV. En este sentido vamos a ceñirnos a la consolidación de la Escuela franciscana, en sus bases especulativas y también franciscanas, es decir, a los maestros del siglo XIII. Allí podemos ver ya toda la complejidad del entramado de libertad especulativa y fidelidad al espíritu del fundador que se realiza en el seno de los franciscanos con toda su problemática y cuyo fruto maduro, imprevisible, genial, dará a luz en los maestros del siglo XIV, creadores a su vez de escuelas que sustentarán cátedras de gran relevancia. Pero ello ya viene marcado, en un colorido típicamente franciscano en el siglo XIII. Época a la que nos circunscribimos en esta breve reflexión.

El objetivo de vivir en verdad no oscurece, al contrario, desarrolla e impulsa la búsqueda de la verdad y, por tanto, la necesidad de contar con la razón como herramienta útil en esa investigación. Eso ya lo vemos desde el principio. Resulta paradigmática la actitud inicial del propio Francisco de Asís y de Antonio de Lisboa-Padua, como primer impulso de búsqueda filosófico-teológica de la verdad, una tarea realizada al albur de la causa predicadora que lleva a los franciscanos, como señala Gregorio de Nápoles, a rea-

² GILSON, E., *La filosofía en la Edad Media*, Madrid, Gredos, 1976, p. 562; Cf. RANDI, E., «L'aristotelismo dei teologi e la teologia post-escotista», en BIANCHI, L. - RANDI, E., *Le verità dissonanti. Aristotele Alla Fine Del Medioevo*, Roma-Bari, Laterza, 1990, pp. 57-118.

lizar sermones contruidos al estilo moderno, llevando en sí el arte de la predicación³. El impulso predicador, llevado magistralmente por el Doctor Evangélico (Antonio de Lisboa-Padua), provoca también, entre muchas otras cosas, una reflexión en torno a la búsqueda de la verdad y el carácter que ésta debe tener⁴. Antonio de Lisboa muestra en el ejercicio de su labor predicadora el paso, que ya hemos señalado, de universos y modelos, la combinación de un poso patrístico, un fundamento teológico de rica tradición —expresada en la predicación de la alta Edad Media—⁵, con nuevas formas anticipatorias de la sistematización escolástica, y, por tanto, de la nueva «ciencia» teológica⁶. La estructura de sus sermones⁷ —pensemos en los *Sermones Dominicales y Festivos* donde el tema bíblico es interpretado desde la exposición o explicación a partir de los cuatros sentidos de la exégesis medieval (literal, alegórico, moral y anagógico)—⁸ muestran tanto la riqueza hermenéutica de búsqueda de la verdad propia de la ciencia teológica y escrituraria, como el sentido eminentemente práctico de la teología franciscana, cuya mirada a la verdad siempre viene acompañada del encuentro con una «vida buena», una «*forma mentis*» franciscana. La predicación franciscana se entiende, dentro de la modernización del quehacer de la Orden franciscana, como una nueva forma de expresión de la divisa monástica *ora et labora*, en la que el trabajo del conocimiento de la verdad es una *devotio* que terminará por convertirse en la vivencia de la misma⁹. En este sentido podemos interpretar las famosas palabras de Francisco de Asís al hermano Antonio: «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.

Sin duda alguna este paso fue fundamental en la apertura de la Escuela franciscana hacia la búsqueda de la verdad y ello de una forma filosófico-teológica. La trascendencia en este momento del recurso del sermón como correa de transmisión del pensamiento y método de penetración especulativa se traslada al mismo quehacer universitario. Si reparamos en las nuevas universidades, de forma especial en la de París, podemos cons-

³ ZAFARANA, Z., «La predicazione francescana», en *Francescanesimo e vita religiosa dei laici nel'200. Atti dell'VIII Convegno della Società internazionale di Studi francescani (Assisi, 16-18 de ottobre 1980)*. Assisi, Università degli studi di Perugia, 1981, p. 213. Cf. Íb., «Predicazione francescana ai laici», en *I Frati Minori e il Terzo Ordine. Problemi e discussioni storiografiche. Atti del convegno del Centro Studi sulla spiritualità medievale, Università degli studi di Perugia, XXIII, 17-20 ottobre 1982*, Todi, Accademia Tudertina, 1985, pp. 171-186.

⁴ Cf. MANSELLI, R., «S. Antonio da Padova e la prima predicazione francescana», en *Il Santo*, 8 (1968), pp. 1-19.

⁵ Cf. POPPI, A. (ed.), *Le fonti e la teologia dei sermoni antoniani. Atti del Congresso Internazionale sui Sermones di s. Antonio di Padova (Padova, 5-10 ottobre 1981)*, Padova, Ed. Messaggero, 1982.

⁶ Cf. ZOTTO, C. DEL, «Antonio di Padova, dottore evangelico primo maestro della scuola francescana», en *Vita Minorum*, 68 (1998), pp. 252-269; POMPEI, A., «The 'Sermons' of St. Anthony and Franciscan Theology», en *Greyfriars Review*, 9 (1995), pp. 277-308.

⁷ Cf. BOUGEROL, J.-G., «La struttura del "sermo" antoniano», en POPPI, A. (ed.), *o.c.*, pp. 93-108.

⁸ Cf. la obra paradigmática: LUBAC, H. DE, *Exégèse médiévale. Les quatre sens de l'Écriture*, 4 vols., Paris, Aubier, 1959-1964.

⁹ Cf. LÁZARO, M., «Travail intellectuel et travail physique dans la pensée franciscaine», trabajo a publicar en Mensching, G. (ed.), *Col. Contradictio*, Würzburg, Königshausen & Neumann.

¹⁰ «Fratri Antonio episcopo meo frater Franciscus salutem. Placet mihi quod sacram theologiam legas fratribus, dummodo inter huius studium orationis et devotionis spiritum non exstinguas, sicut in regula continetur». SAN FRANCISCO, *Carta a san Antonio*, en *Los escritos de san Francisco de Asís*, ed. de I. Rodríguez, A. Ortega, 2.^a ed. revisada por J. Ortín, Murcia, Publicaciones del Instituto Teológico Franciscano-Ed. Espigas, 2003, p. 351; RIGÓN, A., «S. Antonio y la cultura universitaria nell'ordine francescano delle origini», en *Francescanesimo e cultura universitaria. Atti del XVI Convegno internazionale. Assisi, 13-14-15 ottobre 1988*, Assisi, Università degli studi di Perugia-Centro di studi francescani, 1990, pp. 69-92.

tatar que el estudio de la teología se desarrolla junto al de la predicación¹¹, así podemos ver a principios del siglo XIV como práctica consagrada en norma estatutaria la inclusión del deber de predicar sermones en las iglesias por parte de los miembros —docentes y estudiantes— de la Facultad de Teología, de modo especial en las fiestas litúrgicas¹². De este modo, los primeros teólogos franciscanos, la fase embrionaria, entendamos la época que gira alrededor del magisterio de Alejandro de Hales, desarrolla la especulación teológica en torno a la mejora sistemática de la técnica de los sermones. De este modo en una transición que se va realizando en sintonía y de forma retroalimentada¹³, los franciscanos introducen en su metodología docente la lectura de las *Sentencias* y de esta forma la vida en la Verdad y su correcta predicación va a ser alimentada en una búsqueda «teológica», toda vez que el comentario a la obra de Pedro Lombardo constituye, como sabemos, el elemento fundamental del currículo de la Facultad de Teología.

Desde un punto de vista ya más sistemático y centrado en la exposición filosófico-teológica, los maestros franciscanos tienen que enfrentar un doble horizonte intelectual marcado, en términos filosóficos, por la tradición del modelo platónico, de más raigambre en el mundo medieval cristiano, y por el «nuevo» modelo aristotélico. Ambos modelos son diferentes, mostrando la verdad como la correspondencia con la *res* de forma diversa, mientras el primero —el modelo platónico— subraya la *significatio*, el segundo —el aristotélico— nos lleva a la *quidditas* y ello afecta no sólo la comprensión exacta de qué sea la verdad y cómo alcanzarla, sino también cómo entender el objeto de nuestro estudio, cómo se entiende «el amor a la verdad».

Efectivamente, en mentalidad platónica, la verdad tiene una existencia real más allá de nuestro pensamiento y razonamiento. Estos son útiles de interpretación del modelo paradigmático-ideal de lo existente. De este modo la verdad no se conforma con la realidad ni es una propiedad del pensamiento, ella es la realidad absoluta, inmutable y eterna. La verdad identificada en Dios en la lectura platónica del cristianismo, se muestra al mundo creado, donde el acto creador posibilita la referencia de las cosas sensibles al arquetipo divino. La verdad humana llega en el reconocimiento de esta relación entre la realidad creada y el modelo creador, la verdad supone poder llegar a comprender el «significado» de la cosa, el «camino» que va desde la cosa al modelo en el cual tiene origen y sentido.

La segunda concepción presente, a partir de la doctrina aristotélica, nos lleva a afirmar que la verdad queda definida no por la identidad entre verdad y realidad (concepción metafísica), sino por la conformidad entre idea y cosa, y que tiene en la fórmula tomista «*adaequatio rei et intellectus*» su lema más conocido. Esta fórmula señala la distancia que separa la representación de la realidad, de ahí la «adecuación». En la búsqueda aristotélica de la verdad, de adecuación, la realidad no espera ser revelada, com-

¹¹ Cf. HAMESSE, J., «La prédication universitaire», en *La predicazione dei fratri dalla metà del '200 alla fine del '300. Atti del XXI Convegno internazionale, Assisi 13-15 ottobre 1994*, Spoleto, C.I.S.A.M., 1995, pp. 46-79.

¹² «Statuta universitatis parisiensis de ordine legend. Regule speciales pro qualibet facultate. Et primo pro theologis (a): ... (4) Item, nota, quod quando theologi habent aliquod festum, quo ipsi non legunt, licet in illo festo legatur in aliis facultatibus, nichilominus in illa die fit sermo de mane, et collatio in vespere in Cordigeris, vel in Jacobitis. (5) Item, nota, quod quando magistri in theologia legunt in primis, tunc bachalarii legentes Sententias illis diebus legunt in tertiis; alias semper legunt Sententias in primis Sancti Jacobi predicti bachalarii. [Au Cordelières (Cordigeris) pour les Mineurs; au St. Jacques (Jacobitis) pour les Dominicains]» (*Chartulatum universitatis Parisiensis*, ed. H. Denifle - E. Chatelain, Paris, 1889-1897, vol. II, n. 1188, p. 692).

¹³ Cf. SCHNEYER, J. B., «Eine Sermonesreihe des Magister Alexander von Hales in der Hs. Pavia, Univ. Aldini 479», en *Archivum Franciscanum Historicum*, 58 (1965), pp. 537-551.

prendida desde el significado de «algo otro» que debe ser descubierto, sino que nos invita a ser comprendida, es decir, nos lleva a preguntarnos por qué y cómo una cosa es como es. El camino propuesto es otro. No se trata de un itinerario de significación de la realidad fundante de toda verdad, sino una adecuación eficaz que desde una sólida epistemología verifique dicha adecuación o convergencia. No se trata, pues, de postular la identidad, sino la correspondencia. El realismo medieval de raíz aristotélica se separa así del modelo platónico medieval. La verdad no depende de la desvelación significativa de la realidad-verdad. Una proposición es verdadera en cuanto que es capaz de justificarse en los hechos que describe y es falsa si los hechos no avalan lo que la proposición describe. Esta ambivalencia de los modelos orientados a una metafísica de raíz platónica con la epistemología aristotélica no sólo influirá en el modo en el que los maestros franciscanos realizan una explicación de la verdad, sino en manifestar cuál debe ser el interés que el hombre, el teólogo, el franciscano ha de tener en su búsqueda de la verdad, su carácter —lo que nos ocupa ahora—. Lógicamente, en la medida en que la teoría aristotélica va haciéndose presente en las aulas, los equilibrios entre el mundo platónico y la investigación aristotélica van ejecutándose con pesos diferentes; no obstante podemos afirmar que, a pesar de toda la diversidad existente en la Escuela franciscana, logramos ver en la lectura libre que ésta hace de la doctrina aristotélica una de sus señas de identidad, así como —y es relevante en nuestro caso— una mentalidad tendente, en consonancia con lo anterior, a evitar la excesiva separación entre filosofía y teología¹⁴.

Volviendo a los orígenes del recorrido universitario, vemos a Alejandro de Hales, junto a otros maestros al inicio del siglo XIII, inaugurando una auténtica teología propia de la universidad, es decir, utilizando una profundización de los elementos epistemológicos de la filosofía, pero no confundiéndola, partiendo de los límites de la búsqueda contingente de la verdad desde las facultades humanas. Alejandro de Hales inaugura una búsqueda desde la ciencia teológica de la verdad vivida en el seno de la Orden franciscana, constituyendo así desde el inicio lo que supondrá sin duda una tradición (más aún que Escuela) franciscana. Alejandro de Hales afirma la eternidad de la verdad toda vez que la verdad se identifica con la esencia divina. No se trata de una afirmación sin más, sino de una aproximación en la que la interpretación de la Escritura, base fundamental de toda afirmación, se sustenta en una adecuada resolución de las técnicas racionales de su tiempo, como lo atestigua la diversidad de las fuentes utilizadas, donde a las autoridades tradicionales se les suman las que en su tiempo se van conociendo tanto maestros como filósofos¹⁵. Desde el origen, la resolución de la búsqueda de la verdad reedita la tensión que «exigía» —o «exhortaba»— Francisco de Asís a su hermano predicador Antonio, una interpelación al equilibrio que se cierne en torno a la justa y adecuada investigación sobre la verdad y, por tanto, de la sistematización del saber. Ciertamente el peso de los dos modelos —platónico o aristotélico— en esta búsqueda ocupará parte del desenlace de la propuesta. Y si bien hemos señalado que en la Escuela franciscana la libre adopción y lectura de Aristóteles es una de sus señas de identidad, lógicamente, esto lleva implícita la afirmación de su utilización o, al menos, de su atención. Y, en cierta manera, las divergencias en el seno de la Orden —algunas de matices, otras de carácter más severo— conocen en la adopción del modelo aristotélico el lugar de confrontación, no tanto como modelo filosófico, sino en cuanto incursión indebida del plano de la filoso-

¹⁴ MARTÍNEZ FRESNEDA, F., «Textos y contextos de la teología franciscana», en MERINO, J. A. - MARTÍNEZ FRESNEDA, F. (ed.), *Manual de Teología franciscana*, Madrid, BAC, 2003, p. 20.

¹⁵ Cf. HOROWSKI, A., *La Visio dei como forma della conoscenza umana in Alessandro di Hales*, Roma, Istituto Storico dei Cappuccini, 2005, pp. 14-19.

fía en la realización del ejercicio teológico. Todo ello motiva a algunos maestros a utilizar la metodología especulativa propia de la filosofía en la teología. Se reproduce de esta manera la tensión de los modelos de verdad —que ya se deja ver en la advertencia que en 1228 realiza Gregorio IX a los maestros parisinos¹⁶—, de forma que el problema estriba en solapar un modelo con otro, confundiéndonos.

El Doctor Irrefragable (Alejandro de Hales) teniendo en cuenta, sin duda, el itinerario del conocimiento divino del *De spiritu et anima*¹⁷ en el que la búsqueda especulativa de la verdad junto al ejercicio de la virtud llevan al hombre a la semejanza divina, afirmará la posibilidad antropológica y epistemológica del conocimiento de Dios —de la Verdad en suma—, aunque con los límites propios de la contingencia de la inteligencia humana¹⁸. El amor a la verdad es búsqueda de la verdad, vida de la sabiduría. Alejandro de Hales señala aquí la sabiduría como «sabor», de esta forma —recuerda Martínez Fresneda recuperando el pensamiento de Alejandro de Hales y en él de lo que será buena parte de la Escuela franciscana— «sabiduría proviene de sabor, de un sabor que es afectuoso»¹⁹. Esta divisa se asienta a la base del pensamiento franciscano.

En fin, la primera generación de maestros va preparando el terreno a la primera síntesis franciscana, la realizada por Buenaventura²⁰. Tanto en Odón Rigaldo como Guillermo de Melitona existe una apuesta de la racionalidad al servicio de la teología y la búsqueda de la verdad que el hombre cree por su fe. La razón potencia así la verdad revelada. En su *Comentario al libro de las Sentencias*, Odón Rigaldo no rehúsa a preguntarse de forma introductoria en el prólogo (*de inquisitione sapientiae*)²¹ sobre la búsqueda de la sabiduría. La razón, en el maestro franciscano, ayuda a buscar la sabiduría cuando esta no constituye una agresión a las verdades reveladas. La búsqueda de la verdad nace del amor a la verdad que se pretende alcanzar más que del rigor del método que nos sirve al entendimiento. No se pueden forzar los límites de la naturaleza humana en una búsqueda infructuosa de la verdad, en lo referente, sobre todo a la esencia divina, en un modelo de la verdad ontológica y paradigmática. La limitación no impide, al contrario, la búsqueda del fin pretendido, de la verdad divina, que es una pretensión deseable²². En este recorrido la inteligencia es requerida, pero sobre todo —vemos aquí otro de los puntos esenciales que definen la pesquisa franciscana y que se definirá como voluntarismo— se exige no olvidar la afeción (*affectus*). La limitación de la filosofía respecto de la práctica del bien, no impide la búsqueda de la verdad que le es propia, ni la espe-

¹⁶ «Gregorius IX magistros in theologia Parisiis regentes monet, ne ad mundanam scientiam declinent nec verbum Dei philosophorum figmentis adulterant» (n. 59, 7 de julio de 1228), en *Chartularium Universitatis Parisiensis*, I, pp. 114-116.

¹⁷ PL 40, col. 779-832.

¹⁸ Cf. BETTONI, E., *Il problema della conoscibilità di Dios nella scuola franciscana (Alessandro d'Hales, S. Bonaventura, Duns Scoto)*, Padova, CEDAM, 1950.

¹⁹ MARTÍNEZ FRESNEDA, F., «Textos y contextos», o.c., p. 29. Cf. ALEXANDER HALENSIS, *Glossa in quattuor libros Sententiarum Petri Lombardi, I Sent.*, d. 46, n. 19, Quaracchi, Florentia, 1951-1957, I, pp. 468-469; *Ibid.*, III Sent., d. 13, n. 22, III, p. 136; *Ibid.*, *Quaestiones disputatae 'antequam esset frater'*, q. 31, n. 31, Quaracchi, Florentia, 1960, II, p. 550.

²⁰ Cf. el trabajo pionero, ya lógicamente superado, en subrayar la potencialidad de los primeros maestros franciscanos: PERGAMO, B., «De quaestionibus ineditis fr. Odonis Rigaldi, fr. Gugliemisi de Melitona et Codicis Vat. Lat. 782 circa naturam theologiae deque earum relatione ad Summam Theologicam fr. Alexandri Halensis», en *Archivum Franciscanum Historicum*, 29 (1936), pp. 3-54 y 308-364. Dos trabajos más actualizados al respecto, SILEO, L., *Teoria della scienza teologica. Quaestio de Scientia Theologicae di Odo Rigaldi e altri testi inediti (1230-1250)*, 2 vols., Roma, Pontificii Athenaei Antoniani 1984, y TROTTMANN, C., *Théologie et noétique au XIII^e siècle. A la recherche d'un statut*, Paris, Vrin, 1999, pp. 31-49.

²¹ ODO RIGALDI, *In I Sententiarum*, Prol., n. 1-2, en SILEO, L., o.c., vol. II.

²² Cf. *Ibid.*, pp. 83-86.

culación teológica que fundamenta el conocimiento de Dios-Verdad. Ahora bien, la teología se centra así en la realización, sobre todo, del bien, en cuanto que el amor a la verdad se convierte en la verdad del amor: la sabiduría como práctica de la vida efectiva del bien²³.

Pero si Odón Rigaldo se sitúa en una cierta prevalencia del amor a la verdad como esfuerzo humano, desde la prevención de su vanidad creatural, en el esfuerzo de la penetración en la esencia divina, Guillermo de Melitona repara de forma más específica en la necesidad de amar la verdad desde la especulación del ser divino, y sobre todo desde la sabiduría práctica, entendiendo la teología como ciencia práctica²⁴.

Estas inquietudes de los primeros maestros parisinos se dejan sentir, lógicamente, en la *Summa Halensis*, en cuya redacción estos autores participan de forma directa. La obra, que toma el nombre de Alejandro de Hales desde el inicio, pone en cuestión la búsqueda que el teólogo ha de procurar, estableciendo un análisis sobre el estatuto de la ciencia y la sabiduría en el que se expresa la posición sobre la búsqueda de la verdad²⁵. La teología —cierto— no es como otra ciencia, ni una parte de la filosofía. Efectivamente, el conocimiento de la verdad es deseado, pero siempre teniendo en cuenta que su adquisición plena —cuando Verdad supone tener en cuenta su origen, es decir, Dios— no puede nacer solo de la filosofía que parte del «testimonio de la creatura», de la experiencia (como señala Aristóteles en su *Metafísica*). En la filosofía, así entendida, la verdad de las afirmaciones ha de tener en cuenta su adecuación con el testimonio del que parte (se trata, sobre todo, de una cuestión epistemológica). Pero la búsqueda de la verdad, cuando ésta se dirige más allá de la creatura, cuando nace de Dios, no puede reducirse a ciencia, sino que nos reenvía a la sabiduría, que no nace de la curiosidad, sino del auténtico amor a la verdad. El desarrollo de la ciencia en el hombre es una lógica aspiración a la búsqueda de la verdad (verdad creada o contingente), pero la teología se destaca por ser una ciencia especial que atiende a la verdad como Verdad (increada o necesaria) y como Bien, a la Verdad como Misterio, algo que la filosofía primera no puede nunca atender²⁶. La *Summa Halensis* asimila ciertamente la búsqueda de la verdad en sus formas platónica y aristotélica, las defiende y las acepta, lo que no hace es confundirlas. Así todo hombre no es que solo ame la verdad, sino que tiene la capacidad de conocer a Dios («Quod non potest cogitari Deus non esse»)²⁷, puede indagar sobre su existencia desde la iluminación (nacida de la gracia) impresa en la naturaleza (conocimiento en hábito) y (conocimiento en acto) desde la razón superior que puede estar llamada a la similitud (búsqueda desde la significación) o desde la razón inferior (búsqueda desde la contemplación de la naturaleza) inseguro como nuestra naturaleza contingente (*in via*)²⁸.

²³ Cf. MARTÍNEZ FRESNEDA, F., *La gracia y la ciencia de Jesucristo. Historia de la cuestión en Alejandro de Hales, Odón Rigaldo, «Summa Halensis» y Buenaventura*, Murcia, Instituto Teológico Franciscano de Murcia-Ed. Espigas, 1997, p. 226.

²⁴ GUILLELMUS DE MILITONA, *Quaestiones theologicae*, q. 5, resp., en PERGAMO, B., «De quaestionibus ineditis», *o.c.*, p. 322.

²⁵ «De distinctione doctrinae sacrae ab aliis scientiis». *Summa Halensis*, I, n. 2, ed. PP. Colegii S. Bonaventurae, Forentiae, Quarrachi, 1924, pp. 4-5.

²⁶ «[An cognoscatur per naturalem rationem trinitas personarum] Respondeo quid per naturalem rationem de se non potest haberi cognitio Trinitatis secundum propria», *Ibid.*, n. 10, pp. 18-19. Cf. *Ibid.*, I, n. 89, resp., p. 142; *Ibid.*, I. 90, p. 146.

²⁷ *Ibid.*, n. 26, pp. 42-44.

²⁸ «Dicendum quod est cognitio de Deo duplex: cognitio actu, cognitio habitu. Cognitio de Deo in habitu naturaliter est in nobis impressa est, quia ipsa naturaliter est in nobis habitus impressus, scilicet similitudo primae veritatis in intellectu, quo potest concipere ipsum esse et non potest ignorari ab anima rationali. Cognitio vero in actu duplex est. Una est, cum movetur anima secundum partem superiorem

La tensión mantenida en estos primeros momentos por Alejandro de Hales, Odón Rigaldo y, en fin, manifestada por la *Summa Halensis* conoce una ruptura, un intento de solapamiento (nacido del amor a la verdad propia del alcance filosófico y su extensión como búsqueda de la sabiduría humana) en Rogelio Bacon. El Doctor Admirable (Rogelio Bacon) se adscribirá a una defensa de la verdad entendida como correlación y adecuación del discurso. No se trata de un abordaje del tipo tomista, pero sí de una perspectiva de la verdad desde la exigencia de la filosofía natural y el lenguaje. Eso le lleva a construir un sistema que tiene como horizonte «la defensa de la verdad en todos sus aspectos y facetas, filosóficos, especulativos, y teológicos, apologéticos»²⁹. Sabemos que la universidad oxoniense siempre ha mantenido un estilo de interpretación de la filosofía que ha sido particular y que es precisamente en estos tiempos cuando va forjando su particular impronta. Y a ello prestan su apoyo sin duda los maestros franciscanos.

En el equilibrio buscado por los franciscanos presentes en París contribuyeron no poco las posiciones de los franciscanos maestros en Oxford. Lo que supuso Alejandro de Hales para los maestros parisinos, lo fue el Canciller de la Universidad de Oxford, Roberto Grosseteste, para los franciscanos de Inglaterra. El canciller oxoniense introduce decididamente la idea de ciencia a partir de la acepción de demostración en la lectura aristotélica³⁰, y en este sentido señalando directamente el conocimiento de las cosas en sí y, por tanto, el entendimiento de la verdad en su adecuación a la finalidad del conocimiento científico, al «qué» (*quod*) de su realidad, siguiendo las cuestiones aristotélicas referentes a establecer la naturaleza de un objeto, la razón de su realidad como objeto, su existencia e identidad como tal³¹; en definitiva, Grosseteste centra la investigación en el modelo aristotélico que apunta a la *quidditas*, respondiendo a la cuestión sobre *quid est*. Posiblemente su formación decididamente más cercana al campo de la racionalidad en el terreno de las artes que el teológico tuvo su peso. Efectivamente algunos tratados señalan que Grosseteste estudió teología de «forma casual y gradual»³², una tarea que va profundizando desde la exégesis y la orientación práctica de la teología, algo que permitiría asociarlo mejor a su vinculación con el Estudio franciscano de Oxford.

El obispo de Lincoln (Roberto Grosseteste) marca el aspecto de la verdad desde la perspectiva de la ciencia que había sostenido su formación, afirmando junto a la intención del hombre de la búsqueda de la verdad divina, el aspecto «empírico» de la realidad de las cosas creadas como fuente de verdad y adecuación a la verdad de la Palabra de Dios, toda vez que «la verdad del discurso o de la opinión es adecuación del discurso y de la cosa»³³. Matiza, pues, desde la inspiración aristotélica el apriorismo ilumi-

rationis et habitum similitudinis primae veritatis superiori parti rationis impressum, eo modo quo recollit suum principium per hoc quod videt se non esse a se. Et hoc etiam modo non potest ignorare Deum esse in ratione sui principii. Alia est, cum movetur anima secundum partem inferiorem rationis, quae est ad contemplandas creaturas. Et hoc modo potest non cognoscere Deum esse, cum scilicet per peccatum et errorem aversa a Deo obstenebratur». *Ibid.*, n. 26, pp. 43-44.

²⁹ GHISSALBERTI, A., «Lógica», en MERINO, J. A. - MARTÍNEZ FRESNEDA, F. (ed.), *Manual de Filosofía franciscana*, Madrid, BAC, 2004, p. 6.

³⁰ Cf. CALLUS, D., «Introduction of Aristotelian Learning to Oxford», en *Proceedings of the British Academy*, 29 (1943), pp. 229-281.

³¹ ROBERTUS GROSETESTE, *Commentarius in Posteriorum Analyticorum libros*, I, 1, ed. Rossi, P. Olschki, Florence, 1981, p. 93. Cf. ARISTOTELES, *Analytica Posteriora*, II, 1.89b23-24. Cf. CROMBIE, A. C., «Grosseteste's Position in the History of Science», en ÍD. (ed.), *Science, Optics and Music in Medieval and Early Modern Thought*, London, Hambledon Press, 1990, pp. 115-139.

³² GOERING, J., «When and Where did Grosseteste Study Theology?», en McEvoy, J. (ed.), *Robert Grosseteste: New Perspectives on his Thought and Scholarship*, Turnhout, Brepols, 1995, p. 50.

³³ «(...) veritas propositionis est adaequatio sermonis et rei Deus autem non est haec adaequatio, quia non erat haec adaequatio, antequam esset sermo et res; cum Deus et veritas summa et sermonem et res

nista agustinista de modo que no olvida la búsqueda de la *quidditas* de la creatura, sin embargo necesita de la luz de la razón eterna, puesto que la luz eterna se deja ver en las creaturas haciéndose así presente en nosotros. Su posición de penetración desde la profundización psicológica del iluminismo acerca de la verdad, tendrá, sin duda, una influencia en los maestros parisinos, aunque «equilibrando» las posiciones de una búsqueda de la verdad que sepa reconocer (como hace Grosseteste) la filosofía natural aristotélica y la importancia de las verdades nacidas de la adecuación con la realidad creada y la tradición de corte platónico y su significación, no sólo epistemológica sino también metafísica.

La impronta del Canciller se deja notar en la Escuela franciscana de Oxford³⁴, y en Rogelio Bacon de modo especial, su genialidad es conocida en el mundo intelectual de la época y se deja sentir en el seno de la Orden franciscana. Su actividad magisterial desempeñada en la Facultad de Artes, sin duda, influye decisivamente en el recorrido de acceso a la verdad. En este sentido para él, la Revelación, siendo esencial en cuanto lugar de conocimiento enciclopédico, «ilumina» todo conocimiento. Esta afirmación podría dar a entender que Bacon reduce todo conocimiento a la teología, como ciencia de la revelación, sin embargo esto no es así. Para Bacon, la Revelación (en su plenitud original) es el lugar de la iluminación original³⁵ experimentada al principio de los tiempos, por los patriarcas y profetas. En un recorrido de contenido histórico, en etapas, nos muestra que el acceso a la verdad adquirida en la Revelación tiene una dirección diferida. Es decir, naciendo de una misma fuente va difuminándose y expresándose en diferentes realidades interpretativas en las que se hacen presentes la ciencias de la filosofía que se encarga de la realidad del texto (la letra); la teología que apunta a los criterios del sentido de la Escritura como lugar de la Revelación, y, por último, la normatividad de la vida práctica de la verdad revelada que se hace presente en el derecho canónico. La inclusión de la filosofía y la teología como elementos fundamentales de interpretación de la Escritura y comprensión, por tanto, de la verdad, no nacen —como señala C. Trottmann— de su función instrumental, sino de su origen común en la misma iluminación divina³⁶. De esta forma R. Bacon emprende un proyecto de redescubrimiento del saber perdido que supone una apuesta por el reencuentro del hombre con la verdad. En cierta manera reedita —o incluso impulsa— el optimismo franciscano de la cercanía y la posibilidad cognoscitiva del individuo a Dios y amor a las Escrituras como lugar de revelación divina y encuentro con la Verdad. Ahora bien, es la utilización del método experimental, en sintonía con la paridad de la filosofía y el derecho canónico (nacidas de la experiencia del «ser» y el «deber ser») y la revisión de la utilización de las autoridades lo que marcará, sin duda, su «desequilibrio» desde el punto de vista de la óptica continental. El hombre que busca la verdad, que posee una iluminación imperfecta, ha de indagar desde el individuo y proceder desde él para así asentar una vida desde lo singular³⁷. Rogelio Bacon, sin duda, apuntala la posibilidad humana del conocimiento de la verdad y la

creatas sermone significatas praecesserit. Est ergo aliqua veritas, quae non est summa veritas». ROBERTUS GROSSESTE, *Die Philosophischen Werke des Robert Grosseteste, Bischofs von Lincoln*, ed. Baur, L., Münster i. W., Aschendorff, 1912, p. 130.

³⁴ Cf. LITTLE, A. G., «The Franciscan School at Oxford in the Thirteenth Century», en *Archivum Franciscanum Historicum*, 19 (1926), pp. 803-874; CALLUS, D. A., «The Oxford Career of Robert Grosseteste», en *Oxonienis*, 10 (1945), pp. 42-72.

³⁵ Sobre las tres iluminaciones propuestas por R. Bacon (original, universal e interior), CARTON, R., *L'expérience de l'illumination chez Roger Bacon*, Paris, J. Vrin, 1924.

³⁶ TROTTMANN, C., *Théologie et noétique, o.c.*, p. 70.

³⁷ ROGERIUS BACON, *Liber primus Communium naturalium*, en *Opera hactenus inedita* (vol. I-XVI), ed. Steele, R., Oxford, Clarendon Press, 1909-1940, II, p. 94.

importancia de la lectura del texto, pero su adscripción a lo empírico, y al lenguaje en adecuación a lo significado hace que propugne una teorización del lenguaje y una semiótica, manifestada especialmente en *De signis*, que supone un salto diferencial respecto de la interpretación de la *significatio* de corte agustinista. Aquí, Bacon se emplaza en un plano distinto, donde la penetración de la realidad de la cosa influye en la naturaleza del signo hurtándole del carácter simbólico-ontológico —siempre más dependiente de una interpretación de la significatividad— para apostar por la representación y adecuación del signo y la proposición, como señala la propia definición de signo como «aquella cosa que al hacerse presente al sentido o al entendimiento representa algo al entendimiento mismo»³⁸. Esta búsqueda de la sabiduría en la reformulación de la racionalidad respecto de la Revelación y la búsqueda de la verdad, del alcance de la sabiduría a partir de la ciencia, ha sido resumida, en cierto modo, en estas palabras: «La crítica de la tradición, alimentada por una visión pesimista de la historia, lleva a una denuncia de las tres causas generales del error humano (la autoridad, el hábito y el simple buen sentido) y a una revisión del estilo lógico-positivista de los elementos de la semántica necesarios para la construcción de una teología racional»³⁹.

Lo que realiza Rogelio Bacon, siendo novedoso en el polo crítico del enfoque sobre la realidad, es, sin embargo, apuntalar algunas ideas que podrán verse en Buenaventura y que nacen del espíritu de París. De este modo, a pesar de las evidentes diferencias entre ambos maestros, encontramos aspectos comunes, entre ellos, el amor a la verdad, la búsqueda de la filosofía, la no separación de las ciencias, el amor a la Revelación y el establecimiento y manifestación del límite de la teología. En desacuerdo, existen muchas cosas también, entre ellas, el disonante enfoque y la utilización de los materiales conceptuales. En sentido franciscano, la libertad del espíritu en la búsqueda de la verdad en el hombre, el aprecio a la creatura. En común, el signo, en diferencia desde donde se parte en la significación, la suma de *res* y *significatio*.

2. BUENAVENTURA DE BAGNOREGIO

Buenaventura resulta un foco importante de capitalización conceptual de lo que supone la búsqueda de la verdad como fruto del amor hacia ella. Ya es «lugar común», cierto y real, el afirmar que Buenaventura es un puntal decisivo y fundamental en la tematización de la filosofía como sabiduría cristiana. Y es tan cierto como que Buenaventura no sólo supone un peldaño más en la evolución de la *sapientia christiana* sino que acomete la sabiduría como el carácter antropológico fundamental. Amar la verdad está dentro de esta naturaleza de búsqueda de la verdad, en cuanto que la verdad no sólo es la naturalización de la misma, sino la realidad natural del hombre que recibe el participar de la Verdad que existe. De esta forma Buenaventura huye de una excentricidad de la búsqueda de la verdad y la sabiduría a partir del hombre, para realizar una mirada de reconocimiento de la Verdad, he ahí la fruición de la misma. Buenaventura, en orden a sus maestros anteriores, especialmente Alejandro de Hales y Odón Rigaldo, entiende la búsqueda natural de la verdad en el hombre, pues siendo indiscutible que la Verdad es

³⁸ ROGERIUS BACON, *De signis*, II, en FREDBORG, K. M. - NIELSEN, L. - PINBORG, J., «Un Unedited Part of Roger Bacon's Opus Maius: De Signis», en *Traditio*, 34 (1978), p. 82.

³⁹ «La critique de la tradition, alimentée par une vue pessimiste de l'histoire, aboutit à une dénonciation des trois causes générales de l'erreur humaine (l'autorité, l'habitude, le gros sens), et à une refonte de style logico-positiviste des éléments de sémantique nécessaires à la construction d'une théologie rationnelle». DE LIBERA, A., *La philosophie médiévale*, Paris, PUF, 1993, p. 418.

Dios, existe un goce profundamente antropológico que le lleva a fruir de Él, ya que es natural que el hombre aspire a obtener la verdadera bienaventuranza⁴⁰.

Amar la verdad nos lleva, por lo tanto, a considerar la importancia de la ciencia como lugar dotado de una metodología adecuada para llevar a buen término nuestra pesquisa. En este sentido, lo que realizará el Doctor Seráfico (Buenaventura) es una exposición sobre la ciencia en la que se huye de una reducción semántica optando por su diferenciación en virtud de la estructura antropológica. La ciencia está puesta al servicio del hombre que la gestiona teniendo en cuenta la posibilidad de sus facultades, el objeto que se le presenta y la intención última que motiva tal ejercicio. La ciencia es, así, ocasión de conocimiento y acercamiento a la verdad y orbita en torno al hombre, de forma que de este modo se presenta como herramienta útil al servicio de la Verdad. Huye Buenaventura de la tentación intelectualista que provoca que el hombre se centre en la ciencia olvidando el espíritu que la anima. Se hace presente la prevención que Francisco de Asís había señalado a los hermanos de la Orden y que se hace paradigma en la carta que había dirigido al Hermano Antonio.

Buenaventura se sitúa, incluso en su obra más «radical» respecto de sus afirmaciones sobre los límites de la razón —las *Collationes in Hexaemeron*—, en una posición de equilibrio sobre la posibilidad de la ciencia y la búsqueda de la verdad. Como profesor universitario, y posteriormente General de la Orden, es concededor de la filosofía, de sus virtudes y de los peligros teológicos, es decir, del exceso de su uso y perspectivas en la vida en verdad. Y también es concededor de lo que implica olvidar la utilización del amor a la sabiduría en el uso de la racionalidad. Por ello, Buenaventura tenderá a equilibrar las posiciones de los hermanos que desconfían de los estudios que tienen en París el ejemplo de los excesos de confianza de otros autores como Bacon y la visión mesiánica de la ciencia que éste tenía⁴¹.

La tematización, implicación y significación de la sabiduría cristiana y el valor de la teología en Buenaventura ha sido muy estudiada⁴² con diversos resultados, analizados en diversos lugares y con diferentes matices. Todos coincidentes en señalar —aunque los pesos estén en la balanza distribuidos de una u otra forma— en lo que venimos señalando, es decir, en la apuesta bonaventuriana por la sabiduría. En un valioso estudio,

⁴⁰ BONAVENTURA, *IV Sent.* d. 49, p. 1, a. un., q. 2, c.

⁴¹ BÉRUBÉ, C., «Le “dialogue” de saint Bonaventure et de Roger Bacon», en *Collectanea Franciscana*, 39 (1969), p. 63. Sobre el equilibrio entre los dos extremos (Bacon y otros hermanos), cf. MARANESI, P., «Littera et spiritus: I Due principi esegetici di Bonaventura da Bagnoregio», en *Collectanea Franciscana*, 66 (1996), p. 104.

⁴² Cf. CHENU, M. D., *La théologie comme science au XIII^e siècle*, Paris, Vrin, 1942 (3.^a ed., 2002); BOUGEROL, J. G., *St. Bonaventure et la sagesse chrétienne*, Paris, Seuil, 1963; TAVARD, G. H., *Transiency and Permanence. The nature of theology according to St. Bonaventure*, New York, The Franciscan Institute St. Bonaventure, 1954; BEUMER, J., «Die Aufgabe der Vernunft in der Theologie des hl. Bonaventura», en *Franciscan Studies*, 38 (1956), pp. 129-149; DETTLOFF, W., «Die Geistigkeit des hl. Franziskus in der Theologie der Franziskaner», en *Wissenschaft und Weisheit*, 19 (1956), pp. 197-211; ÍD., «“Christus tenens medium in omnibus”. Sinn und Funktion der Theologie bei Bonaventura», en *Wissenschaft und Weisheit*, 20 (1957), pp. 28-42 y 120-140; RATZINGER, J., *Die Geschichtstheologie des heiligen Bonaventura*, München, Schnell & Steiner, 1959, pp. 121-161; GONZÁLEZ, O., *Misterio trinitario y existencia humana. Estudio histórico-teológico en torno a san Buenaventura*, Madrid, Rialp, 1966, pp. 604-625; BÉRUBÉ, C., *De la philosophie à la sagesse chez saint Bonaventure et Roger Bacon*, Roma, Istituto Storico dei Cappuccini, 1976; MAURO, L., *Bonaventura da Bagnoregio: dalla «Philosophia» alla «Contemplatio»*, Genova, Accademia ligure di scienze e lettere, 1976; MUSCO, A. (ed.), *Il concetto di «Sapientia» in san Bonaventura e san Tomaso. Testi della prima settimana residenziale di studi medievali (Carini 1981)*, Palermo, Officina di studi medievali, 1983; TROTTMANN, C., *Théologie et noétique, o.c.*, 52-94; SILEO, L., «Il concetto di sapientia e la Filosofia prima. Le ragioni del dibattito e l'opzione di Bonaventura», en *Quaestio*, 5 (2005), pp. 429-476.

Leonardo Sileo señala dos tesis fundamentales que Buenaventura indica respecto a la relación ciencia-sabiduría: «a) no existe un conocimiento humano que se pueda llamar *sapientia* y, por consiguiente, ninguna de las ciencias humanas tendrá como propio objeto final la *sapientia*; b) hay, sin embargo, una ciencia que, tras las humanas, supera todas las otras porque, por su objeto final, dispone al sujeto que la ejercita a referirse a la *sapientia*, bien como a uno de los nombres con lo que se representa la trascendencia de Dios, bien como a la modalidad con la que llega a experimentar la trascendentalidad del propio ser»⁴³. La cita señala desde una perspectiva metafísica, los postulados del acceso a la verdad y los límites de los mismos. La verdad trasciende el orden epistemológico. De modo que verdad es aquello que es y existe. La verdad se convierte en un trascendental del ser, lo que hace que sólo en el ser infinito existe propiamente la verdad. Esto supone, en el orden epistemológico, que sólo penetrando en el Misterio de lo infinito se pueda alcanzar la verdad, y ello supone una ampliación del concepto de acceso a la verdad. O la razón es más que un conocimiento desde la dialéctica (lógica aristotélica) o la verdad necesita de algo más que el propio razonamiento, o las dos cosas: se accede a la verdad desde un razonamiento que es más que la sólo razón lógica que investiga las causas naturales y es impulsada por algo más que el mero conocer.

Muestra Buenaventura el amor a la verdad desde el doble modelo de acceso a la realidad y la significación en el cual el primero está referido al segundo. La realidad de las cosas son adquiridas por las ciencias humanas en cuanto su realidad contingente, pero la verdad de las mismas solo puede ser entendida en su significación en cuanto muestran la Verdad que las sustenta y el soporte de su *quidditas*. Pero a la conjunción equilibrada de planos de conocimiento y límites de los mismos, hay algo aún que es necesario señalar y que va a ir desarrollándose con posterioridad, se trata de la fuente revelada de la Verdad. Efectivamente si el amor a la Verdad, la plena, supone la diferenciación del conocimiento su adquisición intelectual y su fruición, el hecho de ser amada, entonces es necesario retener que el amor a la Verdad necesita también de la gracia de la iluminación que tiene además de un episodio epistemológico, una fuente que ha de ser tomada como dato, como acontecimiento: la Revelación. El amor a la Verdad, así no se inscribe solo en un plano geográfico de profundidad entitativa o significativa, sino que se inscribe en toda la realidad humana como tiempo. El dato Revelado como historia de la Salvación hace que el hombre ame la Verdad en el reconocimiento de la doctrina que marca la fuente del auténtico conocimiento. Aquí podemos entender la recomendación bonaaventuriana de no olvidar la fuente auténtica de la teología como ciencia de la comprensión del significado profundo de la Escritura. De este modo la teología, que corre el riesgo de ser arrastrada por los meandros de la metodología propia de la ciencia, puede perder la perspectiva fundamental, la de ser vehículo de comprensión de la Escritura, del mensaje salvífico, que es felicidad. De este modo Buenaventura sublimará la búsqueda de la ciencia teológica y de la Verdad divina, a la vivencia de la felicidad del mensaje evangélico y por lo tanto de la función práctica de la Teología como disciplina que muestra el Bien, huyendo así de todo intelectualismo. En este sentido dimensiona perfectamente el voluntarismo, no como huida del entendimiento, sino como equilibrio de

⁴³ «a) non esiste una conoscenza umana che si possa chiamare *sapientia* e, di conseguenza, nessuna delle scienze umane avrà come proprio oggetto-fine la *sapientia*; b) vi è però una scienza che, tra le umane, supera tutte le altre perché, in forza del suo oggetto-fine, dispone il soggetto che l'esercita a riferirsi alla *sapientia*, sia come a uno dei nomi coi quali esso si rappresenta la trascendenza di Dio, sia come alla modalità con la quale giunge a sperimentare la trascendentalità del proprio essere». SILEO, L., «Il concetto di *sapientia* e la Filosofia prima», o.c., p. 433.

un excesivo intelectualismo que abandona la universalización de la verdad, pues amar la verdad no es sólo función y privilegio exclusivo del intelectual, muy al contrario, es un empeño que descansa en las entrañas de todo ser humano, es un distintivo constituido de la estructura antropológica⁴⁴.

3. LOS DISCÍPULOS DE BUENAVENTURA

Los discípulos de Buenaventura tendrán que afrontar la búsqueda de la verdad en la significación del Seráfico de forma decidida y clara. Es el ejemplo de Mateo de Aquasparta y lo podemos ver en el tema que ya hemos señalado de la visión de Dios, como expresión de este amor a la verdad del que venimos hablando. El tema es teológico pero los planos filosóficos se hacen presentes. Desde la lectura del agustinismo bonaventuriano, afirma que el hombre tiene posibilidad de ordenarse hacia Dios, en una síntesis de esfuerzo por conocer la verdad a través del conocimiento de la realidad, la interpretación exegética y la gracia de la iluminación del conocimiento del Verbo. En este sentido señala la relevancia de reconocer la distinción entre el esfuerzo humano y la gracia de Dios en ese recorrido intelectual. Por eso, concediendo la doble posición frente al origen del conocimiento (platónica y aristotélica), intenta huir del exceso de iluminismo que con el deseo de preservar la sabiduría imposibilita la ciencia⁴⁵, al mismo modo que del exceso del naturalismo de la filosofía natural aristotélica⁴⁶. El hombre, efectivamente, conoce de forma imperfecta a través de los sentidos naturales y el entendimiento hasta un punto que necesita ser iluminado para poder alcanzar algo más que un conocimiento verdadero que quede encerrado en la naturaleza («nostra cognitio non esset naturalis, sed supranaturalis»)⁴⁷. Y solo algo puede ser conocido y entendido si es verdadero⁴⁸. En sintonía con ese equilibrio buscado por la Escuela franciscana en su línea atemperada —fundamentada en la especulación de Alejandro de Hales (quien tendrá que posicionarse en las condenas parisinas del 1241-1244)⁴⁹ y expresada en su profundidad por Buenaventura (quien tendrá que afrontar los momentos difíciles del «averroísmo») —, la verdad no sólo implica adecuación de la mente a la realidad, es decir, una verdad que resista la comparación a la naturaleza creada (sentido representativo objetivo), sino que ha de ser capaz de superar la representación del hombre (sentido subjetivo-razón de conocer)

⁴⁴ BONAVENTURA, *In I. librum Sententiarum*, pr. q. 3, f. 3, ed. PP. Collegii S. Bonaventurae, Florentia, Quaracchi, 1882-1901, I, p. 12.

⁴⁵ «Plato enim cum suis sequacibus posuit totam rationem cognoscendi venire a mundo archetypo sive intelligibili et a rationibus idealibus; et posuit illam lucem aeternam concurrere ad certitudinalem cognitionem in sua evidētia et sicut totam et solam rationem cognoscendi, sicut Augustinus in pluribus locis recitat (...) Sed ista positio omnino erronea est. Quamvis enim videatur stabilire viam sapientiae, destruit tamen viam scientiae». MATTHAEUS DE AQUASPARTA, *Questiones disputatae de cognitione*, q. II, resp., en ÍD., *Quaestiones disputatae de fide et de cognitione*, ed. PP. Collegii S. Bonaventurae, Fidenza, Quaracchi, 1957, 2.^a ed., p. 231.

⁴⁶ «(...) Alia positio fuit Aristotelis, ut videtur, qui totam rationem cognoscendi dixit causari et venire ab inferiori, via sensus, memoriae et experientiae, cum lumine naturali, nostri intellectus agentis abstrahentis species a phantasmatibus et facientis esa intellectas in actu. Et ideo non posuit lucem aeternam esse necessariam ad cognitionem certitudinalem, nec unquam de ea locutus est». *Ibid.*, p. 231.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 231.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 232.

⁴⁹ «Decem errores contra theologicam veritatem reperli in quibusdam scriptis (frat. Stephani) et proscripti Parisiis a Guillelmo Parisiensi episcopo et Odone cancellario de consilio omnium magtstrorum theologiae facultatis» (n. 128, 13 de enero de 1241), en *Chartularium Universitatis Parisiensis*, cit., vol. I, pp. 170-171.

y, sobre todo, ha de poder expresar la realidad última, no natural, sino supranatural, en razón de imagen, es decir, superar la «comparación con el ejemplar del que emana»⁵⁰ (razón de manifestar). Mateo de Aquasparta señala de nuevo que la verdad, admitiendo que manifiesta la naturaleza de la cosa (*quidditas*), tiene como fin último manifestar su *significatio*⁵¹. En este sentido la búsqueda de la verdad, el amor a la verdad es aceptable cuando se guarda el sentido gratuito, sobrenatural, del mismo. Entiéndase conocer la verdad de forma plena en el sentido sobrenatural, la visión de Dios, como lugar de la sabiduría, más allá de la ciencia, la verdad plena. En este camino es necesario el auxilio de la gracia. Efectivamente, por un lado, el amor a la verdad no constituye una necesidad natural, cuanto un deseo nacido de una gracia extrínseca al ser humano. Por otro lado, el ser humano efectivamente desea la verdad en cuanto desea a Dios, el amor a la verdad es la búsqueda de Dios, una fruición que es tendencia en el hombre y completud gratuita, puesto que su carácter viador, le impide por sus propios medios alcanzar un conocimiento cara a cara de Dios. Su conocimiento siempre es deiforme, significativo, desde la imagen, no posee la potestad para tal fin de forma ordinaria⁵². Ahora bien, de la misma forma que no podemos ver a Dios en su total claridad⁵³, eso no significa que aun en su limitación el hombre no busque la verdad y por la ayuda de la gracia la pueda encontrar.

Mateo de Aquasparta es un ejemplo de la posición franciscana de equilibrio de sabor bonaventuriano en un momento complicado de tensiones, no ya en el mundo intelectual de su tiempo sino en la propia concepción del quehacer teológico de la orden franciscana. El maestro seguidor del pensamiento bonaventuriano apuntala la línea práctica del seguimiento de la verdad en la que a la especulación por el entendimiento se va marcando cada vez con más ahínco el afecto que ya apuntara Odón Rigaldo en lenguaje de Alejandro de Hales y de Buenaventura que afirma que la teología «no debe ser llamada puramente especulativa, sino que se llama sabiduría, de sabor»⁵⁴.

Uno de los que tuvieron ocasión de escuchar las enseñanzas de Buenaventura, y en este sentido en un contexto de precisión universitaria, aunque el Seráfico ya fuera General, fue Pedro de Juan Olivi. El joven Olivi, estudiante en París, tuvo ocasión de escuchar las *Conferencias sobre los siete dones del Espíritu* que el gran maestro franciscano diera en 1268. Los caminos de Olivi no serán los del gran maestro bonaventuriano, aunque su influencia será rotunda y provocará no pocos interrogantes en el seno de la Orden. Pedro de Juan Olivi no siguió los pasos de un intelectual, pero su pensamiento sí que supo leer,

⁵⁰ «Tertio possumus considerare veritatem per comparisonem ad exemplar a quo emanat». *Ibid.*, p. 232.

⁵¹ «Veritas autem secundum rationem suam est ratio cognoscendi et manifestandi, prout dicit Hilarius quod veritas est declarativa esse. Ista ratio ut est impresa creaturae, hoc est ipsa sua forma vel quidditas, non est sufficiens ad se manifestandum vel declarandum nec [ad] movendum intellectum». *Ibid.*, p. 233. Cf. HILARIUS, *De Trinitate*, PL 10, col. 131). Citado en la *Summa Halensis*, I, n. 88, ad 5, p. 141a.

⁵² De forma extraordinaria el hombre puede ser elevado por la potencia supranatural, como acontece en la naturaleza humana de Cristo. Si ocurrió en ella tiene que poderse dar en cualquier naturaleza humana de forma extraordinaria por la potencia divina, si no Dios caería en contradicción, y Dios puede hacer todo aquello que no implica contradicción. MATTHAEUS DE AQUASPARTA, *Quaestiones disputatae de cognitione*, q. VIII, resp., p. 362.

⁵³ «Quia igitur ex parte obiecti visibilis est improportionis excessus, ex parte videntis est infirmitatis defectus, ex parte medii gratiae est insufficientia, ideo dico quod, quantum est de communi lege, per quantumcumque gratiam in vita ista intellectus Deum videre sicut est in sua claritate non potest». *Ibid.*, q. VII, resp., p. 347.

⁵⁴ MATTHAEUS DE AQUASPARTA, *I Sent.*, prolog. q. 7, in ed. L. AMORÓS, en «La teología como ciencia práctica en la escuela franciscana en los tiempos que preceden a Escoto», en *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge*, 9 (1934), p. 285.

a su manera de una forma radical, aquellos consejos dados por el maestro en sus obras, recordemos el *De reductione artium ad theologiam*, donde la formación y la búsqueda de la verdad se acompaña con la iluminación. En un tiempo donde el aristotelicismo se sitúa en un interrogante respecto de la fe teológica, el franciscano «espiritual» (acaso los espirituales utilizando a Olivi) apostará, por una vía alejada al intelectualismo que representa Aristóteles y la teología que intenta asimilarlo. El amor a la verdad de Olivi pasa por un abandono inequívoco a la iluminación divina. La afirmación oliviana tiene un interés intrínseco, pero en cierto modo sociológico. Efectivamente, Olivi encarna a un franciscano, culto, con estudios y criterios pero alejado de los círculos universitarios: se trata de la reacción no esporádica (podríamos ver algo semejante según algunos autores en Ramón Lulio)⁵⁵ de un miembro del pueblo de Dios, de la comunidad simple de los franciscanos (al menos respecto de su propio *status*). Sin duda eso subrayará más aún la necesidad de una ciencia teológica práctica que se dirija a las altas cúpulas intelectuales, pero, sobre todo, que sepa rendir cuenta del acceso a la verdad para toda clase de gente. En el fondo el pensamiento de Olivi, ahonda aún más la profunda y penetrante autodefinition de Francisco en cuanto «iletrado», va configurando su sentido y provoca que otros maestros no bajen la guardia, aunque se manifiesten de una forma más atemperada, como podrá ser el caso de Gonzalo Hispano del cual hablaremos líneas después. La posición de Olivi revela un amor a la verdad que deja entrever que no es la utilización de un arma conceptual cercana a la adquisición de conocimiento, como pueda ser el entendimiento, la que nos acerca más a la verdad y nos hace «amarla», sino sobre todo el alejamiento de las lógicas de poder y de dominación del saber que ejercen las instituciones donde dicha búsqueda ha sido resuelta, especialmente, las instituciones universitarias. Es la lógica de la *devotio* que Francisco de Asís aconsejaba la que realmente muestra ese amor, esa sapiencia. Y esa búsqueda es también filosófica como señala Dominique de Courcelles: «Los destinos, tan diferentes como los de estos dos hombres [se refiere a Ramón Lulio y P. de Juan Olivi], nos llevan a mostrar que en el fin del siglo XIII y al principio del XIV la investigación filosófica no sólo se hace en la Universidad, sino en otros lugares»⁵⁶.

Si la verdad podía ser adquirida en un plano de modelo platónico o aristotélico sustentándose en la adquisición más profunda de la *quidditas* o la *significatio*, en una tensión que estallará en 1277 entre filosofía natural y teología, y a la que Buenaventura había respondido desde la apuesta por la sabiduría y en ella desde la contemplación de Dios en un impulso metafísico-místico, no es menos cierto que el pensamiento de Aristóteles (ya inevitablemente referido a las potencias del entendimiento y la voluntad) traspasará en el último tercio del siglo XIII la cuestión por la filosofía natural y la teología, para adentrarse en la propia función teológica, que ya en cierto modo, y como hemos visto, estaba siendo reestructurada en su estatuto científico. En este sentido afecta a la función especulativa o práctica de la teología de una forma más firme, y dentro de la función contemplativa de la Verdad de Dios, a la finalidad de la misma: se trata de que la ciencia de la verdad desde la revelación teológica nos lleva a la contemplación como fin o que sea capaz de mover al hombre a la fruición de Dios. Se trata de un último episodio de este amor a la verdad en la Escuela franciscana del siglo XIII, un amor a la verdad que

⁵⁵ Cf. DE COURCELLES, D., «Raymond Lulle (1235-1316) et Pierre de Jean Olivi (1247-1298): la "science divine", les conflits des savoirs et des institutions», en BOUREAU A. - PIRON, S. (eds.), *Pierre de Jean Olivi (1248-1298). Pensée scolastique, dissidence spirituelle et société*, Paris, Vrin, 1999, pp. 373-387.

⁵⁶ «Les destins, si différents soient-ils de ces deux hommes, concourent à montrer qu'à la fin du XIII^e siècle et au début du XIV^e siècle la recherche philosophique n'est plus seulement à l'Université mais en d'autres lieux». *Ibid.*, p. 387.

tiene siempre en su fidelidad una suspicacia frente al intelectualismo. Como señala Melquiades Andrés, en estos últimos años del siglo XIII se sigue dirimiendo en el seno intelectual de la Orden franciscana la cuestión de fondo: «Frente a los avances cada vez más profundos de la razón aristotélica en el campo de la teología, crecía el primitivo temor de que el muro de la ciencia se elevara “ultra coelum et coelestia”, como había expresado ya, hacia mediados del siglo XIII, Juan de Parma, antecesor de San Buenaventura»⁵⁷.

Paradigmática de esta situación podemos mencionar la figura de un autor singular, no siempre muy conocido pero que se sitúa en el centro de esta apasionante época de transición filosófica, teológica, histórica y eclesial. De entre los últimos maestros del siglo XIII, ya ejerciendo su docencia también en la transición al siglo XIV, y en cuyo tránsito intelectual también representa una metáfora temporal de la transición del pensamiento que representa hemos de mencionar al franciscano español, Gonzalo Hispano, quien fuera elegido General de la Orden ya en 1304. El amor a la verdad en el maestro hispano está marcado por un fuerte voluntarismo, una situación que expone tanto la tradición franciscana como la problemática del momento y que tendrá como interlocutores a Godofredo de Fontaines y el Maestro Eckhart⁵⁸. Gonzalo Hispano afirma la búsqueda de la verdad por parte del entendimiento, pero el conocimiento de la verdad no agota la adquisición de la misma ni su vivencia, como hemos visto que acaece dentro de la búsqueda de la sabiduría en los maestros franciscanos. Ya Juan Peckam había insistido en la prioridad de la afección frente al entendimiento en el acto del conocer y, por lo tanto, afirmaba la primacía de la voluntad frente al entendimiento, de modo que la teología tenía como objetivo la búsqueda sapiencial de iluminar la inteligencia e inflamar la afección⁵⁹. Amar la Verdad supone amar el ejercicio de la misma, una practicidad de la vida en verdad, que es la vida del bien, la vida buena. Y para ello el entendimiento es un acto que apunta y señala la acción, pero que no la determina. Es la voluntad la que nos lleva a realizar una vida buena, una vida sabia. El amor a la verdad se muestra así de forma muy explícita como sabiduría, como verdad en el amor (realizando un juego de palabras). Y es que efectivamente el conocimiento de la verdad de Dios es tal, se hace auténtica sabiduría, cuando lleva al hombre a la fruición de Dios. El fin del hombre dotado de inteligencia y voluntad no se reduce a ser contemplación de la verdad (de Dios verdad), sino a su vivencia. De nuevo la sabiduría se expresa en términos que ya hemos mencionado donde el conocimiento es secundario respecto a su deleitación. No se trata de saber, sino de saborear la verdad, el misterio de Dios.

4. EN CONCLUSIÓN

Llegados al fin del siglo XIII la Escuela franciscana ha mostrado desde su inicio un apasionado amor a la Verdad, un amor que nace de la propia naturaleza y estructura antropológica, marcando los límites de la mera curiosidad. Se trata de señalar lo que san Juan refleja en el Evangelio: «la verdad os hará libres» (Jn 8, 32), donde la verdad aparece en su horizonte trascendental y fundamental de Dios y en la referencia cristológica-

⁵⁷ ANDRÉS, M., *Historia de la Teología Española I. Desde sus orígenes hasta fines del siglo XVI*, Madrid, Fundación Universitaria Española, 1983, p. 475.

⁵⁸ Cf. LÁZARO, M., «Filosofía y teología en Gonzalo Hispano. Contribución hispana en el año de Juan Duns Escoto», en *Revista de Hispanismo Filosófico*, 13 (2008), pp. 31-52.

⁵⁹ PECKAM, J., *I Sentiarum*, prol. q. 5, ed. AMORÓS, L., en «La teología como ciencia práctica en la escuela franciscana en los tiempos que preceden a Escoto», en *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge*, 9 (1934), p. 282.

ca, toda vez que ha de entenderse dentro del contexto en el que Jesús se nos muestra como «camino, verdad y vida» (Jn 14, 6-9). Amar la Verdad nace del hecho de nuestro ser caminantes (contingentes) y de nuestra meta de plenitud de vida (la gracia dada por Dios, la vida del Bien). Se trata de un amor humano de todo hombre hacia Dios, y supera cualquier disputa académica y de rivalidades de modelos filosófico-teológicos (Platón *versus* Aristóteles) o modelos de institucionalización del saber (Maestros de Artes *versus* Maestros de Teología). El amor a la verdad en la familia franciscana supone un certero y contextualizado seguimiento a Cristo como camino de salvación desde la gracia vivida en san Francisco, un hecho vivencial de significación teológica que marcará, sin duda, la propia historia de la filosofía.

Universidade do Porto
mlazarop@institutocr.com

MANUEL LÁZARO PULIDO

[Artículo aprobado para publicación en diciembre de 2012]

