

Filosofía y teología en Gonzalo Hispano. Contribución hispana en el año de Juan Duns Escoto*

Philosophy and theology in Gonzalo Hispano. Hispanic contribution in the year of John Duns Scotus

MANUEL LÁZARO PULIDO

Instituto Teológico “San Pedro de Alcántara” de Cáceres (España)

Resumen: En el VIII centenario del nacimiento de Juan Duns Escoto subrayamos el papel dentro de la discusión entre razón y fe de su maestro: el español Gonzalo Hispano (*Gonzalvus Hispanus*). El teólogo franciscano realiza un equilibrio entre la tradición de los maestros del siglo XIII y la filosofía aristotélica, en un cambio de siglo marcado por el intelectualismo en el plano filosófico y el espiritualismo en el plano teológico-franciscano. La solución de Gonzalo abre el camino a la filosofía sutil de Juan Duns Escoto.

Palabras clave: Aristotelismo, Escuela franciscana, Gonzalo Hispano, Juan Duns Escoto, Filosofía, Teología.

Abstract: In the VIII Centenary of the Birth of John Duns Scotus we underline the role inside the discussion between reason and faith of his Master: the Spanish Gonzalo Hispano (*Gonzalvus Hispanus*). The Franciscan theologian realizes a balance between the tradition of the masters of the 13th century and the Aristotelic Philosophy, in a change of century marked by the intellectualism in the philosophical plane and the spiritualism in the theological-Franciscan plane. Gonzalo's solution opens the way for John Duns Scotus's subtil philosophy.

Key words: Aristotelism, Franciscan School, Gonzalo Hispano, John Duns Scotus, Philosophy, Theology.

El año 2008 se celebra el VIII centenario de la muerte de uno de los pensadores más profundos de la época medieval. En la caracterología que suponen los sobrenombres de los maestros medievales llamar Doctor Sutil a Duns Escoto es más que acertado por la profundidad de su pensamiento y el horizonte de análisis, argumentos y contra-argumentos que realiza con destreza demostrativa. La influencia del maestro franciscano sobrepasa unas fronteras temporales y espaciales y su vinculación

* Estudio resultado de la actividad dentro del Grupo de Investigación de la Universidad Complutense de Madrid, UCM, nº 941051 “El pensamiento en la Península Ibérica”.

se inscribe en la filosofía española. Su huella es profunda desde los primeros momentos, donde ya aparecen compañeros y discípulos españoles tales como Pedro Tomé o Álvaro Pelagio Gómez Charino¹, extendiéndose su doctrina por la universidad española y las diversas provincias², y desde el siglo XIV por obra del zaragozano Antonio Andrés, llegando sus ecos hasta el mismo continente americano³. Pero la relación de Escoto con la *Hispania* medieval nace ya siendo estudiante no sólo con sus compañeros de estudios, sino con quien sería maestro suyo, el franciscano Gonzalo de España. Nos encontramos dentro de la Historia de la filosofía española medieval con una temática fundamental en el desarrollo del pensamiento occidental como es el de la relación entre fe y razón y, por consiguiente, de las disciplinas de la Teología y la Filosofía. Se trata de uno de los temas estrella de la filosofía de la época —y aún de la actualidad—, que conlleva una tematización sobre la psicología y la antropología y el tema del amor como función de realización humana. Una presencia hispana en relación con un personaje capital en la filosofía occidental como Duns Escoto, que es uno de los autores más profundos de la filosofía occidental, al desempeñar un papel protagonista de primer orden dentro del desarrollo intelectual y vital de la Orden religiosa de más presencia en la vida del cristianismo: la Orden de Hermanos Menores o Franciscanos.

La baja Edad Media constituye una de las épocas más brillantes del pensamiento filosófico-teológico en la Península Ibérica. Amen del nacimiento de universidades y estudios generales pertenecientes a diversas órdenes religiosas, la Escuela de Traductores de Toledo y la llegada del pensamiento aristotélico a partir del filósofo árabe Averroes son hitos de esta historia del pensamiento hispánico. A estas circunstancias se suma que el siglo XIII constituye un momento decisivo dentro de un proceso de renovación espiritual que culmina con la incorporación dentro de la vida de la Iglesia de una nueva forma de vida religiosa: las órdenes mendicantes⁴. La Orden de Predicadores se inicia en España de la mano de Santo Domingo de Guzmán⁵ y tuvo desde el primer momento una marcada vocación por el estudio que derivaba de una manera directa y sin cortapisas de lo más íntimo de

¹ Cfr. VÁZQUEZ, I., “Rutas e hitos del escotismo primitivo en España”, BÉRUBÉ, C. (ed.), *Homo et Mundus. Acta Quinti Congressus Scolastici Internationalis, Salmanticae, 21-26 septembris 1981*, Roma, Societas Internationalis Scotistica, 1984, pp. 419-436; SAGÜÉS, P., “Apuntes para la historia del escotismo en España en el siglo XIII”, *De Doctrina I. Duns Scoti. Acta Congressus Scotistici Internationalis Oxonii et Edimburgi 11-16 sept. 1966 celebrati*, Roma, Cura Commissionis scotisticae, 1968, pp. 183-295.

² Cfr. VÁZQUEZ, I., “La enseñanza del escotismo en España”, en *De doctrina Ioannis Duns Scoti. VI Scotismus decursu saeculorum*, Roma, Societas Internationalis Scotistica, 1968, pp. 191-220. Respecto de los diversos lugares, cfr. BÉRUBÉ, C. (ed.), *Homo et Mundus, op. cit.*

³ LÉRTORA, C. A., “El escotismo en el Río de la Plata”, BÉRUBÉ, C. (ed.), *Homo et Mundus, op. cit.*, pp. 495-500. Cfr. GONZÁLEZ, R., “La huella de Escoto en Hispanoamérica”, en *Verdad y Vida*, 51 (1993), pp. 281-298.

⁴ PEÑA, J., “Expansión de las órdenes conventuales en León y Castilla: franciscanos y dominicos en el siglo XIII”, *III Semana de Estudios Medievales. Nájera, 3 - 7 August 1992*, Logroño, Instituto de Estudios Riojanos, 1993, pp. 179-198; LINAGE, A., “Las Órdenes religiosas en la baja Edad Media: los Mendicantes”, *Historia de la Iglesia en España II/2*, dir. R. García Villoslada, Madrid, B.A.C., 1982, pp. 117-174.

⁵ Cfr. GONZÁLEZ ALONSO-GETINO, L., *Santo Domingo de Guzmán, prototipo del apóstol medieval*, Madrid, Biblioteca Nueva, 1939; *Vida de Santo Domingo de Guzmán*, Madrid, Biblioteca Nueva, 1939; HERNÁNDEZ, R., “Santo Domingo de Guzmán, fundador de la primera orden universitaria, apostólica y misionera”, *La Ciencia Tomista*, 220, 1946, pp. 5-81; 221, 1946, pp. 282-329; MACÍAS, J. M., *Santo Domingo de Guzmán, fundador de la Orden de Predicadores*, Madrid, B.A.C., 1979.

su carisma⁶. La disposición de luchar por la ortodoxia en la fe les llevó a fundar escuelas conventuales por todos los lugares donde se extendían y, naturalmente, a lo largo de la geografía española también, donde fundaron las más antiguas y más importantes. El primer paso dentro de la Península fue el dado en 1216 por Suero Gómez, que impulsado por Santo Domingo de Guzmán, fundó la primera comunidad de España en Madrid. Y un impulso decisivo fue el viaje que realizó el fundador a España en 1219. Los frailes dominicos, sobre todo los catalanes y aragoneses, se señalaron en la expansión de las nuevas corrientes doctrinales traídas por iniciativa de San Alberto Magno y Santo Tomás de Aquino hasta poder hablar ya en la última década del siglo que nos ocupa de una escuela tomista en Aragón y Cataluña⁷.

Junto a la Orden de Predicadores, la Orden de Frailes Menores constituye una extraordinaria novedad en la Iglesia. Ambos aportan una nueva mentalidad y forma de vida religiosa, en fin, soluciones originales a demandas distintas de las anteriores. Es verdad que la primera nace para procurar la formación en la piedad y dar la predicación a los laicos, por lo que para ello se fomenta una sólida formación intelectual y moral tanto en lo que respecta a la formación del pueblo, como en la controversia teológica. Pero no es menos cierto que la Orden Franciscana también fomentó el trabajo intelectual, pues aunque no era una orden consagrada al estudio, sus frutos intelectuales fueron muy generosos; de hecho, dio a la Iglesia prestigiosos intelectuales que constituirán toda una escuela a través de los siglos XIII y XIV. Efectivamente, la primera comunidad franciscana, como tal, no necesitaba de la teología y le bastaba con los ardides dialécticos que le proporcionaba la lógica aristotélica. Sin embargo, la segunda y posteriores generaciones, sintonizando con los ideales precedentes de una manera esencial y existencial, siente el deseo y la necesidad, ante las nuevas circunstancias y desafíos que se le plantean, de articular el ideal profesado en una clave intelectual y cultural, en un sentido pragmático entendido como misión. Surge así la escolástica franciscana⁸.

⁶ Cfr. GONZÁLEZ ALONSO-GETINO, L., "Capítulos provinciales y priores provinciales de la Orden de Santo Domingo en España", *La Ciencia Tomista*, 13, 1916, pp. 67-96, 210-244; BELTRÁN DE HEREDIA, V., "El convento de S. Esteban en sus relaciones con la Iglesia y la Universidad de Salamanca durante los siglos XIII, XIV y XV", *La Ciencia Tomista*, 84, 1926, pp. 95-116; "Los comienzos de la reforma dominicana en Castilla, particularmente en el convento de San Esteban de Salamanca y su irradiación a la provincia de Portugal", *Archivum Fratrum Praedicatorum*, 28, 1958, pp. 221-262; DE LOS HOYOS, M. M., "Primeras fundaciones dominicas en España", *Boletín de la Institución Fernán González*, 31, 1952, pp. 198-219; HERNÁNDEZ, R., "Actas de los Capítulos provinciales de la Provincia de España", en *Archivo Dominicano*, 3, 1982, pp. 13-85; "Pergaminos de Actas de los Capítulos Provinciales del siglo XIII de la Provincia Dominicana de España", *Archivo Dominicano*, 4, 1983, pp. 5-73; "Las primeras Actas de los Capítulos Provinciales de la Provincia de España", *Archivo Dominicano*, 5, 1984, pp. 5-41; "Archivo antiguo del convento de San Esteban de Salamanca", *Archivo Dominicano*, 11, 1990, pp. 319-358 y 12, 1991, pp. 205-231; ESPINEL J. L., *San Esteban de Salamanca. Historia y Guía (siglos XII-XX)*, Salamanca, Editorial San Esteban, 1978; SASTRE, L., *Convento de San Esteban. Arte e historia de los Dominicos*, León, Edileasa, 2001.

⁷ Sobre la escuela tomista en Cataluña y Aragón, cf. CARRERAS y ARTAU, T. y CARRERAS y ARTAU, J.: *Historia de la filosofía española. Filosofía cristiana de los siglos XIII al XV*, Palermo, G. Mori, 1952, pp. 184-187.

⁸ Para una mayor profundización en el estudio de la significación franciscana en el medioevo, cf. BONAFEDE, G., *Il pensiero francescano nel secolo XIII*, Palermo, G. Mori, 1952; VEUTHEY, L., "Les divers courants de la philosophie augustino-franciscaine au moyen-âge", *Scholastica ratione historico-critica instauranda. Acta Congressus scholastici Internationalis Romae anno sancto MCML celebrati*, Roma, Pontificium Athenaeum Antonianum, 1951, pp. 627-652.

Este dinamismo especial de la Orden franciscana, su experiencia personal como menores también se encuentra en la base de su especulación filosófica. Esta forma de ser y de pensar les hace distinguirse de otras escuelas. En su horizonte, “Dios, el hombre y el mundo son vistos e interpretados como un sistema de presencias y de coordenadas que se integran en una visión unitaria y en una razón comunicativa. Parten de la existencia y desembocan en la acción. Pero en este salto se sirven de la revelación cristiana como garantía de una verdad que no defrauda”⁹. Los franciscanos aceptaron la teología agustiniano-anselmiana y admitieron la lógica de Aristóteles aunque en versión limitada, pero cerraban rotundamente el paso a Aristóteles en teología. Se trata de una superación de la exégesis de Aristóteles que constituye una reinterpretación original fundamentada en el dato bíblico y la adopción de los esquemas ejemplaristas que caracterizan su propio espíritu en una dirección que acepta la metafísica como parte integrante de la teología. La posición filosófica franciscana supone la orientación agustiniana manifestada en San Anselmo, San Bernardo, los Victorinos y Alejandro de Hales frente a la convulsión experimentada con la nueva filosofía, postura que queda completada con la nueva teología del símbolo propia del Pseudo-Dionisio y cuyo máximo exponente será San Buenaventura.

España conoció la Orden de manera temprana con la visita de San Francisco de Asís (1213-1214). A ella se le sumó la de Fr. Bernardo de Quintaval, compañero de San Francisco en la primera comunidad. Su difusión fue fulminante, teniendo que dividirse el territorio español en tres provincias ya en 1232: Santiago (Galicia y Portugal), Castilla y Aragón¹⁰. Estas, a su vez, se organizaban en *Custodias* que abarcaban un número variable de conventos. Sin olvidar las exigencias de sus votos, ni las necesidades de su tiempo, dentro de la Orden se apoyó siempre el impulso cultural. El florecimiento intelectual durante el siglo XIII tuvo más incidencia en la provincia de Santiago, de donde saldrá el autor al que nos vamos a referir, Gonzalo de España (*Gonsalvus Hispanus*) —con frecuencia confundido con Gonzalo de Balboa (o Valboa) un franciscano que vivió más tarde¹¹—, quien llegó a ser general de la Orden, bachiller y maestro en París.

⁹ Cfr. MERINO, J. A., *Historia de la filosofía franciscana*, Madrid, B.A.C., 1993, p. 27.

¹⁰ GARCÍA, J., *Francisco de Asís en la España medieval*, Santiago de Compostela, Consejo Superior de Investigaciones Científicas-Liceo Franciscano, 1988, p. 59. Cfr. GARCÍA, J.; “El franciscanismo hispano de la Edad Media”, *Verdad y Vida*, 45, 1987, pp. 207-249; CASTRO, M. de, *La provincia franciscana de Santiago. Ocho siglos de historia*, Santiago de Compostela, Liceo Franciscano, 1984, pp. 389-518; CASTRO, M. de - CARBALLO, J. R., “Provincia franciscana de Santiago”, *Verdad y Vida* 46, 1988, pp. 315-346; ABAD, A., “Provincia franciscana de Castilla”, en *Verdad y Vida* 46, 1988, pp. 225-260, pp. 455-461; HEBRERA Y ESMIR, J. A., *Crónica de la provincia franciscana de Aragón. Primera parte. Segunda parte*, introd. e índices Luis Falcón, coord. A. Abad, Madrid, Ed. Cisneros, 1991.

¹¹ El nombre de Gonzalo de Balboa o Valboa (de *Vallebona*) no aparece en ningún documento anterior a 1523. La fuente del error de su uso nace en la inclusión de este nombre en lugar de Gonzalo Hispano, realizada por Marianus de Florentia en su *Compendium Chronicarum Ordinis FF. Minorum* (Ad Claras Aquas - Quaracchi, Collegium S. Bonaventurae, 1911), donde aparecen éste y otros errores relativos a la Orden de Frailes Menores. Gonzalo Hispano vivió un siglo más tarde, llegando a ser obispo. La cuestión de la autoría queda zanjada con el estudio de la edición crítica que realiza L. Amorós: “Introducción Histórico-crítica”, GONSALVI HISPANI, O.F.M., *Quaestiones Disputatae et de Quodlibet*, ed. L. Amorós, O.F.M., con introducción histórico-crítica, Firenze, Quaracchi, 1935, XVI-XVIII [la introducción ocupa las pp. XIV-

De la biografía del fraile gallego se han escrito semblanzas interesantes¹². Nosotros nos situamos en París, donde escribe las obras escolásticas, las de mayor significación filosófico-teológica, a las que nos vamos a referir¹³. Efectivamente, corre el curso 1302-1303 y el fraile franciscano, que había obtenido el Bachiller en Teología posiblemente en 1288, ocupa el cargo de *Magister* en la cátedra franciscana de Teología de la Universidad de París siendo maestro y preceptor de Duns Escoto, pues ocupaba el cargo de Regente y Maestro de los Estudios de la Orden en París. Con el Sutil había tenido ya un contacto anterior posiblemente de 1293 a 1296, cuando tocó suelo continental tras pasar por las aulas de Oxford. Por aquel tiempo el estudiante Escoto iniciaba sus pasos en la obtención del doctorado para concretar el oficio docente de maestro sentenciario que ocuparía con posterioridad¹⁴. Su labor docente fue truncada en favor de sus ocupaciones pastorales dentro de la Orden. Y es que el 17 de mayo de 1304, en el Capítulo General celebrado en Asís, fue promovido a Ministro General de la Orden franciscana¹⁵, debido sin duda a la experiencia organizativa que había demostrado tanto en París como, anteriormente, en 1290, cuando ejercía como Provincial en la provincia de Santiago. Y esto acaece en un momento especialmente difícil debido a la división y las discordias en la minoridad que exigió del franciscano gallego una lucha decidida contra los espirituales (entre los que destacaban Ubertino de Casale y Ángel Clareno) y que afrontó reestructurando la Orden y potenciando los estudios.

Precisamente en esta última tarea podemos ver al Superior, de nuevo con Duns Escoto, proponiéndole para el grado de licencia en la universidad de París, en una carta en la que le dedica palabras elogiosas, tomadas de su personal apreciación y del testimonio de muchos compañeros respecto de su vida humana, intelectual y las características de su ingenio ("*ingenioque subtilissimo*")¹⁶.

LXXVI]. Debido a que esta obra constituye la base documental y bibliográfica, serán citados a partir de ahora las obras de Gonzalo como *Quaestiones Disputatae* = *Quaestiones* y *Quodlibet* = *Quodlibet*]

¹² Para profundizar en este autor franciscano, amén de la introducción de I. Amorós, cf. CARRERAS y ARTAU, T. y CARRERAS y ARTAU, J., *Historia de la filosofía española, op. cit.*, pp. 188-196; PONS, J. M., "Fray Gonzalo de Balboa, primer general español de la Orden", *Revista de Estudios Franciscanos*, 1911; LONGPRÉ, E., "Gonsalve de Balboa et le B. Duns Scot", *Etudes Franciscaines*, 36, 1924, pp. 640-645; 37, 1925, pp. 170-181; "Quaestiones inédites de Maître Eckhart, O.P. et de Gonsalve de Balboa, O.F.M.", *Revue Néoscholastique de Philosophie*, 29, 1927, pp. 69-85.

¹³ GONSALVI HISPANI, O.F.M., *Quaestiones...*, *op. cit.*

¹⁴ Cf. CALLEBAUT, A., "Le séjour du B. Jean Duns Scot à Paris. Son milieu universitaire", *La France franciscaine*, 12, 1929, p. 355.

¹⁵ Cfr. POU Y MARTÍ, J. M^a, "Fr. Gonzalo de Balboa, primer General Español de la Orden", *Revista de Estudios Franciscanos*, 7, 1911, pp. 171-180; pp. 332-342.

¹⁶ "Cum secundum statuta Ordinis et secundum statuta vestri conventus (Parisiensis) baccalaureus huiusmodi praesentandus ad praesens debeat esse de aliqua provincia aiarum a provincia Franciae, dilectum in Christo patrem Ioannem Scotum, de cuius vita laudabili, scientia excellenti, ingenioque subtilissimo aliisque insequibus consitiobus suis, partim «experientia longa», partim fama quae ubique divulgata est, informatum sum ad plenum". AMORÓS, L., "Introducción", GONSALVI HISPANI, *Quaestiones...*, *op. cit.*, XXVI-XXVII. Cf. WADDING, L., *Anales Ordinis Minorum*, ad an. 1304, n. 32, vol. VI, Roma, Ad Claras Aquas, 1733, p. 51; *Chartularium Universitatis Parisiensis*, vol. II, ed. H. Denifle et E. Châtelain, Paris, Delalain, 1891, p. 117.

1. Filosofía y teología en el momento filosófico de Gonzalo

Nuestro autor vive una época de cambio y de disputas intelectuales muy vivas y presentes a partir de las condenas que Étienne Tempier realizó el 7 de marzo de 1277, donde prohibió la enseñanza de 219 tesis motivadas por los errores de los filósofos¹⁷, una identificación personificada en Siger de Brabante y Boecio de Dacia. Se reconoce en el prólogo del *syllabus* condenatorio, que va dirigido “en París” a “algunos hombres de estudio en artes” que “sobrepasando los límites de su propia facultad, osan exponer y disputar en las escuelas, como si fuera posible dudar de su falsedad, ciertos errores manifiestos y execrables, o, más bien mentiras y falsas locuras”, buscando dar la impresión de que “no afirman lo que así insinúan”¹⁸. La condena parisina es un signo traumático de una época de transición entre dos momentos muy brillantes de la filosofía: los siglos XIII y XIV. El inicio del siglo XIV acomete un reto de gran profundidad filosófica que no desmerece frente a los autores precedentes, y como muestra podemos señalar a la mística renana y a la obra inconmensurable, profunda y moderna de Juan Duns Escoto. El siglo XIV naciente no es vivido, así lo interpreta Gilson, como un período de decadencia posterior a la brillantez de las figuras intelectuales del siglo “clásico”¹⁹ precedente —ya iluminado, a su vez, por el renacimiento del siglo XII. Las palabras del filósofo francés señalan con acierto una realidad que afecta al pensamiento escotista y se aleja de lugares comunes: la filosofía escotista no es una dialéctica antitomista, como en muchas ocasiones se ha interpretado, sobre todo en ciertas lecturas del escolasticismo y neotomismo naciente del siglo XIX²⁰. La historiografía

¹⁷ *Chartularium* vol. 1, pp. 544-555. Las condenas las tenemos en una reciente edición bilingüe, con un excelente estudio preliminar en LEÓN FLORIDO, F., 1277. *La condena de la filosofía*, estudio preliminar, traducción del *Syllabus*, por F. León, Madrid, *A parte rei* Revista de Filosofía, 2007. Una bibliografía en las pp. 109-114. Algunas obras: PICHÉ D. (ed.), *La condamnation parisienne de 1277. Texte latin, traduction, introduction et commentaire*, Paris, Vrin, 1999; HISSETTE, R., *Enquête sur les 219 articles condamnés à Paris le 7 mars 1277*, Louvain, Publications Universitaires, 1977; “Étienne Tempier et ses condamnations”, *Recherches de théologie ancienne et médiévale*, 47, 1980, pp. 231-270; FLASCH, K., *Aufklärung im Mittelalter? Die Verurteilung von 1277*, Frankfurt am M., Dietrich, 1989.

¹⁸ *Chartularium Universitatis Parisiensis*, vol. 1, n. 473, p. 543: “Magnarum et gravium personarum, crebra zeloque fidei accensa insinuavit relatio, quod nonnulli Parisius studentes in artibus proprie filcultatis limites excedentes quosdam manifestos et execrabiles errores, immo potius vanitates et insanias falsas in rotulo seu cedula, presentibus hiis annexo sell annexis contentos quasi dubitabiles in scolis tractare et disputare presumunt, non attendentes illud Gregorii: Qui sapienter loqui nititur, magno opere metuat, ne ejus eloquio audientium unitas confundatur, presertim, cum errores predictos gentilium scripturis muniant, quas, proh pudor! ad suam imperitiam asserunt sic cogentes, ut eis nesciant respondere”. Seguimos la traducción de esta “Carta escrita por el obispo Esteban Tempier de París en 1277”, LEÓN FLORIDO, F., 1277, *op. cit.*, p. 67. Cf. GRABMANN, M., *I divieti ecclesiastici di Aristotele sotto Innocenzo III e Gregorio IX*, Roma, *Miscellanea Historiae Pontificiae*, 1941; GRANT, E., “Note sur le syllabus ‘antirationaliste’ du 7 mars 1277”, *Revue Philosophique de Louvain*, 88, 1990, pp. 404-416.

¹⁹ GILSON, É., *La filosofía en la Edad Media. Desde los orígenes patrísticos hasta le fin del siglo XIV*, Madrid, Gredos, ²1989, p. 702.

²⁰ En España —y por ser esta una publicación de pensamiento hispánico me extendiendo un poco más— el P. Zeferino González en su famosa *Historia de la filosofía* [Madrid 1878-1879 (y Madrid, Agustín Jubera, ²1886)] realiza una interpretación en estos términos que fue contestada por los escotistas de las diversas familias franciscanas. Como ejemplo podemos ver las réplicas apologeticas del P. M. Malo O.F.M. y el

actual²¹ afirma, de forma más equilibrada, que el pensamiento desarrollado por Escoto representa una respuesta a los retos intelectuales de su momento histórico y doctrinal, inventando y desarrollando una serie de conceptos nuevos respecto de la época precedente, como ejemplifica la afirmación de la univocidad del concepto. Ahora bien, no deja el maestro escocés de pertenecer a una línea de pensamiento, si bien heterogénea, en los que entendimiento y voluntad son puestos de relieve de forma eminente y ambos, a la vez. Es cierto que Escoto subraya la vía de la inteligencia de una forma más explícita que, por ejemplo, su maestro San Buenaventura, pero no es menos cierto que el objetivo de la inteligencia apunta a la primacía del amor. Bajo la estela del amor, y en la discusión epistemológica y antropológica de las facultades cognoscitivas, se está jugando también la partida de la posibilidad de ejercicio de la fe y la razón y de sus disciplinas: Teología y Filosofía.

Una vía más que posible entre la apuesta por el corazón que realiza el Doctor Seráfico y el tipo de voluntarismo del maestro Escoto es la obra y la enseñanza de Gonzalo Hispano, quien tuvo, a su vez, como maestro a Pedro de Juan Olivi, con quien mantuvo relaciones tensas respecto del espiritualismo y la lectura joaquinita del tiempo de la Iglesia, cuando asumió el gobierno de la Orden. Junto a la estela franciscana, Gonzalo está inmerso en los primeros años del siglo XIV —aquellos en los que ejerciera la docencia— en las polémicas académicas de su tiempo, entre autores tan conocidos como Godofredo de Fontaines, Enrique de Gante y el Maestro Eckhart. El maestro gallego está en el sitio preciso en un momento relevante dentro de la formación de las escuelas al albur de las mencionadas condenas parisinas.

La condena de Tempier, que era de jurisdicción local, tuvo un reflejo allende la Universidad de París, si bien con efectos limitados. Se extendió a la Universidad de Oxford de la mano del dominico Roberto Kildwardy y fue confirmada por el franciscano Juan Peckham y, en cierta manera, tuvo un éxito relativo frente a los maestros de Artes. Pero el aristotelismo ya se había introducido en el pensamiento filosófico, la doctrina tomista ya había sido confirmada por la Orden de Predicadores en tiempos de Gonzalo Hispano. En el trasfondo de todo este ambiente histórico pesaba, sin duda, la manera de entender la filosofía en su contenido y en su forma,

P. Querubín de Carcagente O.F.M.Cap. Cf. MALO, F. M., *Impugnación de la "Historia de la Filosofía" escrita por el Excmo. e Ilmo. Sr. Obispo de Córdoba Fr. Zeferino González, en defensa del buen nombre del Ven. Dr. Sutil y Mariano Fr. Juan Duns Escoto*, Madrid, Imprenta de D. Antonio Pérez Dubrull, 1880 [una segunda edición el mismo año ampliada de forma sustanciosa: *Defensa del venerable doctor sutil y mariano fr. Juan Duns Escoto contra sus modernos detractores* (Madrid, imprenta de D. Antonio Pérez Dubrull, 1880)]; *Defensa filosófico-teológica del v. Doctor Sutil y mariano fr. J. D. Escoto del Orden de Menores de S. Francisco contra la falsa crítica que de su santa doctrina fabricó en la primera y segunda edición de la «Historia de la filosofía» el ahora Emmo. Sr. Cardenal, arzobispo de Sevilla Fr. Zeferino González*, Orihuela, 1889; QUERUBÍN DE CARCAGENTE, *Apología y Elogio del V. Doctor sutil y mariano P. Juan Duns Escoto*, Orihuela, Tip. de la Lectura popular, ²1900 [Valencia, Imprenta de A. López y compañía, ³1904; se considera como primera edición a una serie de artículos que el autor fue publicando en el *Mensajero Seráfico* en los números de los años 1897 a 1899]. Cf. LÁZARO, M., "«El Kant de la filosofía escolástica»: Fr. Querubín de Carcagente O.F.M.Cap. y el Card. Fr. Zeferino González O.P., controversia a propósito de Escoto", en *Naturaleza y Gracia*, 55 (2008), en prensa.

²¹ Cfr. PARISOLI, "Giovanni Duns Scoto. Percorsi della recente storiografía filosófica", *Collectanea Franciscana*, 76, 2006, pp. 567-580.

es decir, el objeto de la teología y la relación que debía establecer con la filosofía. Este escenario se observa en el propio *Syllabus* que extiende su condena de manera indistinta a los averroístas, a los maestros de Artes que defienden al *bios théoretikos*, a los mismos árabes y, en fin, a Aristóteles, y de pasada a Santo Tomás de Aquino²². Y en este estado de cosas, los franciscanos recuerdan en el capítulo de Asís (1279) la prohibición de enseñar las tesis condenadas y, por lo tanto, se desaconseja en el capítulo de Estrasburgo (1282) la lectura de la *Summa Theologica* del maestro dominico²³. Prescripción alimentada por la polémica establecida entre Guillermo de la Mare que entre 1277 y 1279 había escrito el *Correctorium fratris Thomae* (1277-1279)²⁴, obra donde selecciona 117 tesis de la doctrina tomista, y las contrapone a la doctrina de la Escuela Franciscana, criticando 123 tesis de la *Summa* tomista. Se desencadenan una serie de réplicas y contra réplicas o tratados polémicos que se ha dado en llamar de forma genérica *Correctoria corruptori* y que se clausura con el *Apologeticum veritatis super corruptorium* (1286-1287)²⁵.

²² Sobre el tema existe una abundante bibliografía, señalemos algunos estudios. Cfr. BIANCHI, L., *Il vescovo e i filosofi: La condanna parigina del 1277 e l'evoluzione dell'aristotelismo scolastico*, Bergamo, Lubrina, 1990; HISSETTE, R., "Albert le Grand et Thomas d'Aquin dans la censure parisienne du 7 mars 1277", ZIMMERMANN, A. (ed.), *Studien zur mittelalterlichen Geistesgeschichte und ihre Quellen*, Berlin, Walter de Gruyter, 1982, pp. 226-246; "L'implication de Thomas d'Aquin dans les censures parisiennes de 1277", *Recherches de théologie et philosophie médiévales*, 44, 1997, pp. 3-31; "Philosophie et théologie en conflit: Saint Thomas a-t-il été condamné par les maîtres parisiens en 1277?", *Revue théologique de Louvain*, 28, 1997, pp. 216-226; WIPPEL, J. F., "Thomas Aquinas and the Condemnation of 1277", *The Modern Schoolman*, 72, 1995, pp. 233-272.

²³ Se exhorta a los provinciales que no permitan "la difusión de la *Summa* de Tomás, excepto entre los lectores razonablemente inteligentes, y aún entonces únicamente con el *Correctorium* de fray Guillermo de la Mare, escrito no al margen, sino en un texto separado". Cfr. FUSSENEGGER, G., "Definitiones capituli generalis Argentineæ (1282)", *Archivum franciscanum historicum*, 26, 1933, p. 139.

²⁴ GUILLERMO DE LA MARE, *Correctorium Corruptorii/Correctorium Fratris Thomae*, GLORIEUX, P. (ed.), *Les premières polémiques thomistes: I, Le Correctorium Corruptorii "Quare"*, Kain, Le Saulchoir, 1927; *Le Correctorium corruptorii "Quaestione". Texte anonyme du ms. Merton 267. Edition critique*, ed. J. P. Muller, Roma, Centro Studi S. Anselmo, 1954. Cf. PELSTER, F., "Das Ur-Correctorium Wilhelms de la Mare. Eine theologische Zensur zu Lehren des hl. Thomas", *Gregorianum*, 28, 1947, pp. 220-235; HISSETTE, R., "Trois articles de la seconde rédaction du «Correctorium» de Guillaume de la Mare", *Recherches de théologie ancienne et médiévale*, 51, 1984, pp. 230-241; HOENEN, M. J. F. M., "The literary reception of Thomas Aquinas' view on the provability of the eternity of the world in De la Mare's *Correctorium* (1278-1279) and the *Correctoria Corruptorii* (1279-ca.1286)", WISSINK, J. B. M. (ed.), *The eternity of the world in the thoughts of Thomas Aquinas and his contemporaries*, Leiden, Brill, 1990, pp. 39-68; "Being and thinking in the *Correctorium Fratris Thomae* and the *Correctorium Corruptorii Quare*: schools of thought and philosophical methodology", AERTSEN, J. A., EMERY JR., K. y SPEER, A. (eds.), *Nach der Verurteilung von 1277: Philosophie und Theologie an der Universität von Paris im letzten Viertel des 13. Jahrhunderts. Studien und Texte. After the Condemnation of 1277: Philosophy and Theology at the University of Paris in the Last Quarter of the Thirteenth Century. Studies and Texts*, Berlin, Walter de Gruyter, 2001, pp. 417-435; PODLECH, S., "Freiheit und Gewissen, eine scholastische Kontroverse am Beispiel des Franziskanertheologen Wilhelm de La Mare", *Collectanea Franciscana*, 71, 2001, pp. 421-445; OLIVA, A., "La deuxième rédaction du *Correctorium* de Guillaume de la Mare: Les Questions concernant la I pars", *Archivum Franciscanum Historicum*, 98, 2005, pp. 421-464.

²⁵ RAMBERTUS DE PRIMADIZZI DE BOLONIA, *Apologeticum veritatis contra corruptorium. Édition critique*, ed. por J. P. Müller, Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, 1943. Cfr. JORDAN, M. D., "THE CONTROVERSY OF THE *CORRECTORIA* AND THE LIMITS OF METAPHYSICS", *SPECULUM*, 57, 1982, pp. 292-314.

La sospecha filosófica que revelaban las condenas, de la mano de la asunción de la *Summa Theologica* de Santo Tomás, se había, pues, extendido a la Facultad de Teología, por lo que una buena parte de teólogos se resisten a aceptar acriticamente las tesis que defiende el decreto de Tempier.

Cuando Gonzalo de España desarrolla su actividad académica, los vecinos y colegas dominicos despliegan en el *Studium* de Saint-Jacques una actividad de gran calado intelectual. En el año académico de 1302-1303, las cátedras de los dominicos son ocupadas por Dietrich de Freiberg²⁶ y Juan Eckhart, (Maestro Eckhart)²⁷. En concreto, este último mantuvo con Gonzalo un famoso debate epistemológico sobre la primacía del intelecto o de la voluntad. Evidentemente, el punto de vista del dominico no coincidía con el de los maestros franciscanos.

Reflejo de esta actividad aparece en la obra en la que está inmersa el texto que nos sirve de base y al que nos referiremos más tarde, las *Questiones disputatae*. En él se trasluce un gran conocimiento del contexto filosófico-teológico más significativo y, también, el más cercano, amén de las fuentes fundamentales utilizadas en la época, como es el caso de Aristóteles, por citar el autor de moda de ese tiempo. León Amorós presenta un elenco de los mismos: Alejandro de Hales, San Buenaventura, Sto. Tomás de Aquino, Godofredo de Fontaines, Enrique de Gante, Pedro Olivi, Guillermo de la Mare, Ricardo de Mediavilla, Juan Mincio (o de Murrovalle), Juan el Sabio, Maestro Eckhart, Juan de París o Pedro de Alverna²⁸... Por otra parte, en el modo de ponernos al día de las doctrinas contrapuestas y de presentarnos el diálogo vivo que existía en este cambio de siglo, es donde descansa, probablemente, uno de los grandes valores históricos de esta obra del teólogo español.

Las *Disputationes* de Gonzalo fueron debatidas en París, en el 1302-1303. A algunas de sus tesis dio respuesta Godofredo de Fontaines en el *Quodlibet XV* durante

²⁶ Cfr. FLASCH, K., *Dietrich von Freiberg. Philosophie, Theologie, Naturforschung um 1300*, Frankfurt am M., Klostermann, 2007.

²⁷ Cfr. ZUM BRUNN, E. (dir.), *Voici Maître Eckhart, Textes et études*, Grenoble, Jérôme Millon, 1994 [reeditado en 1998]. Respecto de su obra traducida al francés, véase una selección bibliográfica de BEYER DE RYKE, B., *Maître Eckhart*, Paris, Entrelacs, 2004. En español, *Eckhart: Tratados y sermones*, trad. de I. M. de Brugger, Barcelona. Edhasa 1983; *Obras escogidas*, trad. de Violeta García y H. S. Stein, Santa Perpètua de la Mogoda. Edicomunicación, 1988; *Comentario al prólogo de S. Juan*, trad. de Oscar García, Torrelodones, Etnos Libros, 1994; *El fruto de la nada y otros escritos*, ed. A. Vega, Madrid, Siruela, 1998. *El libro del consuelo divino*, Palma de Mallorca, Olañeta, 2002. Como se ve por las traducciones, es un autor que ha sufrido una gran profusión en los últimos años constituyéndose un archivo sobre su obra, cf. GORIS W., y SPEER, A., "Das Meister Eckhart-Archiv am Thomas-Institut der Universität zu Köln. Die Kontinuität der Forschungsaufgaben", *Bulletin de philosophie médiévale*, 37, 1995, pp. 149-174. Una presentación y análisis de los trabajos sobre el místico renano en las dos últimas décadas del siglo XX puede encontrarse en los siguientes artículos: LARGIER, N., "Meister Eckhart, Perspektiven der Forschung, 1980-1993", *Zeitschrift für deutsche Philologie*, 114, 1995, pp. 29-98; "Recent work on Meister Eckhart, positions, problems, new perspectives, 1990-1997", *Recherches de théologie et philosophie médiévale*, 65, 1998, pp. 147-167; "Recent Publications on Eckhart", *Eckhart Review*, 7, 1998, pp. 55-58; y una bibliografía completa desde 1800 hasta la fecha de la publicación de la obra en *Ibidem, Bibliographie zu Meister Eckhart*, Fribourg (Suisse), Universitätsverlag Freiburg, 1989.

²⁸ AMORÓS, L., *Introducción, op. cit.*, p. LXV.

el curso académico posterior (1303-1304)²⁹ —o dos años más tarde, durante los años de 1304-1305³⁰—. Y como hemos dicho, el Maestro Eckhart mantuvo, también, una discusión con Gonzalo de España.

El aristotelismo retenido por Godofredo y Eckhart exageraba, según estimaban los franciscanos, el valor del intelecto. En el caso del primero, extremado sus logros, al señalar el entendimiento como forma principal de conocimiento filosófico. En Eckhart, bajo la forma de la especulación mística. Esta discusión de base sobre la primacía y el protagonismo del entendimiento y/o la voluntad, en fin, relativo al interrogante sobre la naturaleza de la libertad humana, escondía bajo la pátina del tedio, una reflexión sobre la relación entre la fe y la razón, así como el empeño metodológico y formal de la teología y la filosofía³¹. Esto puede explicar por qué un hecho, en principio, tan indudable como la libertad en el hombre se convierte en fuente de disputas respecto al papel activo o pasivo de la voluntad. Y es que aventurarse por la voluntad como principio activo o no, implicaba una apuesta por la relación que entre fe y razón debía acontecer.

En principio, puede parecer que afirmar la voluntad como principio de actividad en el acto libre implicaría, a su vez, hacerlo para que la fe se hiciera con una parte activa de la actividad filosófica. Mientras que la posición contraria comportaría una autonomía de la razón. Quizás se trata más de una apuesta por la forma de explicar el ser humano y la adopción de hacer filosofía. O, posiblemente, la cuestión estriba, más bien, en que los franciscanos habían reconocido que el aristotelismo, como horizonte de explicación filosófica, implicaba una restricción a la misma razón, y que ello coartaba la propia libertad al hacer coincidir la razón de la naturaleza —envuelta en una lógica dialéctica— con la libertad humana que reflejaba la libertad divina y, por lo tanto, la ausencia de toda determinación. ¿Cómo explicar desde este paradigma filosófico y racional la naturaleza de la libertad sin que la naturalizemos? Parece, más bien, que o explicamos la filosofía desde el modelo agustinista anterior —es por lo que se decidió san Buenaventura, eso sí modificando también el agustinismo desde esquemas neoplatónicos alejados más del ser y apostando por el simbolismo y la (pre) hermenéutica—, o tendremos que delimitar la función de la filosofía y la teología. Esto es, necesitaremos poner los límites del entendimiento y mirar mejor la definición de las facultades envueltas en la acción humana, de forma que no caigamos en el reduccionismo del modo de hacer filosofía nacido del aristotelismo. En verdad, lo que

²⁹ Cfr. WIPPEL, J. F., “Godfrey of Fontaines: the Date of *Quodlibet XV*”, *Franciscan Studies*, 31, 1971, pp. 300-369; *The Metaphysical of Godfrey of Fontaines. A Study in Late Thirteenth-Century Philosophy*, Washington D. C., The Catholic University of America Press, 1981, p. XXVII, donde cita que Glorieux coincide en el mismo período académico, a pesar de no converger exactamente en la fecha, pues uno lo sitúa al principio del curso y otro en un estadio más avanzado del mismo. Cf. GLORIEUX, P., “Notations brèves sur Godefroid de Fontaines”, *Recherches de théologie ancienne et médiévale*, 11, 1939, pp. 171-173.

³⁰ Cfr. VOS, A., “Duns Scotus at Paris”, en BOULNOIS, O., KARGER, E., SOLÈRE J. —L., SONDA G. (eds.), *Duns Scot à Paris, 1302-2002. Actes du colloque de Paris, 2-4 septembre 2002*, Turnhout, Brepols, 2004, p. 17.

³¹ PUTALLAZ, F.-X., “Thomas de Sutton, ou la liberté controversée”, *Revue thomiste*, 97, 1997, pp. 31-46.

hacen los franciscanos es no mezclar y asumir las consecuencias del peripatetismo y de la razón aristotélica centrada en la naturaleza. La opción tomada nace de la coherencia. Si Aristóteles es el maestro de la filosofía, entonces la filosofía nacida de la teología o de la realización de una mezcla no tiene cabida, porque eso implica desvirtuar la teología y traicionar a Aristóteles. Por lo tanto, lo mejor es no confundir. O se sigue con el modelo filosófico anterior y se profundiza la teología; o se acepta que Aristóteles es un modelo de filosofía y, entonces, se ha de tomar cargo de sus limitaciones. Y, si esto es así, y como teólogos se ha de pensar el hombre —que es hijo de Dios, hecho a su imagen y semejanza—, entonces, quizás hemos de considerar que limitar el alcance de la filosofía no implica perder al hombre, pues el límite del pensar humano y de su racionalidad puede ser más amplio. Adoptar la presencia del aristotelismo no significa que arruinemos la complejidad del entendimiento sobre el ser humano, ni reduzcamos por una opción filosófica la comprensión antropológica y la naturaleza humana.

Y es que hay realidades que se imponen. El maestro de Gonzalo, Pedro Juan Olivi, tenía muy clara la indudable preeminencia y actividad de la voluntad en el hecho de la decisión libre, ya que ésta es la sede de la libertad³². Pero no todos disponían igual de las facultades humanas, ni entendían del mismo modo la teología respecto de la ciencia.

Godofredo de Fontaines se sitúa en las “antípodas” del pensamiento franciscano de su época, o al menos así lo interpreta Escoto³³. Y ¿qué afirmaba?, pues que la causa eficiente que determina la voluntad es el fantasma, o dicho de otro modo, el objeto es la causa eficiente de la voluntad. Es decir, se situaba en un objetivismo exagerado o intelectualismo psicológico que encorsetaba la voluntad determinándola. De esta forma, la fe anda por el terreno de la fe, mientras que la ciencia exige la evidencia nacida del conocimiento científico. La diferencia de pensamiento de Gonzalo con el *Doctor Venerandus* se hizo aún más patente con sus discípulos Juan el Sabio y Juan de Polliaco, enfrascados como estaban con las posiciones contrarias como las de Enrique de Gante³⁴.

Por su parte, el Maestro Eckhart entiende la libertad profundizando el pensamiento tomista, no por radicalizar sus supuestos, sino en cuanto que a partir de Tomás de Aquino realiza una proposición diferente. Su propósito estriba en justificar la fe de forma especulativa. Para el Maestro renano la primacía de la voluntad y su protagonismo en la fe llevaba implícito el abandono de la razón como su soporte al resultar irrelevante en los asuntos de la realidad sobrenatural, de forma inversamente proporcional como lo es de la realidad natural. Esto provoca que, como señala Alfonso

³² OLIVI, P. J., *Quaestiones in secundum librum Sententiarum*, Vol. II, B. ed. Jansen, Quaracchi, Claras. Aquas: Collegii S. Bonaventurae, 1924, q. 54, 249.

³³ DUNS ESCOTO, J., *Ord. I*, III, 256ss. La edición crítica de la Comisión escotista de Roma (edición Vaticana lleva publicados XXI tomos de su obra: *Opera Omnia*, Città del Vaticano, Comisión escotista, 1950-2004. Se citará por esta edición cuando se pueda. Y si no por la edición de L. Waddingo reimpresa por Vives en 26 volúmenes (si utilizamos esta edición se especificará como ed. Vives).

³⁴ Cfr. HÖDL, L., “Die Opposition des Johannes de Polliaco gegen die Schule der *Gandavistae*”, *Bochumer Philosophisches Jahrbuch für Antike und Mittelalter*, 9, 2004, pp. 115-147.

Maestre, “se impone la absoluta necesidad de restablecer cierta relación directa entre el ser creado –el hombre– y el Creador, con el ánimo de justificar la fe. Y ésta es la finalidad que se impuso el misticismo especulativo alemán, sobre todo con el Maestro Eckhart. De modo que el problema de la fe domina enteramente la investigación especulativa de Juan Eckhart”³⁵. En Escoto se ve la diferencia de perspectiva de forma más clara; si para Eckhart Dios es entendimiento y entender, para Duns Escoto, Dios es libertad. Lo que no significa que el Místico renano no tuviera una “metafísica de la libertad”, en cuanto que racionalizar la fe implica una liberación del hombre; pero el horizonte de Escoto y Eckhart chocarán, ya que “la primacía de la voluntad real de Dios, una voluntad libre (ajena a toda necesidad, natural o intelectual) y del amor creador de Dios (fundante del ser del mundo caracterizado por la accidentalidad o contingencia), defendida por Escoto, es justamente lo contrario de la tesis central de Eckhart y del Idealismo en general, para quien lo accidental como tal no >es< (en sentido propio)”³⁶.

Frente al aristotelismo de Egidio Romano y Godofredo de Fontaines, pero sin obviar al Filósofo, Enrique de Gante representa una manera de hacer agustinista con implicaciones epistemológicas y antropológicas que será criticada de forma especial por Gonzalo, sobre todo, en lo que trata del modo de entender la teología como labor esencialmente intelectualista. El *Doctor Solennis* afirma desde su neoagustinismo pasado por el tamiz del aristotelismo y la filosofía de Avicena que la teología es ciencia al fundarse en un tipo de conocimiento cierto, una certeza que supera la opinión y que le lleva al conocimiento evidente, separándose así de la opinión de Godofredo de Fontaines.

El Gandavense no pretende otra cosa que dar solución al problema sobre el carácter científico de la teología, teniendo en cuenta la limitación conclusiva que la misma tiene. Ya los tomistas habían caído en la cuenta de dicha limitación. Para ellos la solución pasaba por virar el peso de la gravedad de la evidencia científica de la teología de las conclusiones a los principios rectores. La teología de los principios pasa a las consecuencias de los mismos, derivando así el problema de la falta de evidencia que su quehacer y método tiene respecto de fijar los objetivos de su especulación, a las consecuencias³⁷. Enrique de Gante intenta hacer frente al problema desde una original doctrina agustinista, así resalta la elaboración conceptual de la teología desde

³⁵ MAESTRE, A., “Maestro Eckhart (1260-1327) o la «secularización» de la experiencia mística cristiana”, *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 24, 2007, p. 123.

³⁶ QUERO, A., “El hombre, «propiedad de la libertad»: la Metafísica de la libertad del Maestro Eckhart”, *Revista española de filosofía medieval*, 11, 2004, p. 23. El autor cita a pié de página (nota 73, p. 23) el texto de las *Cuestiones parisinas* en las que se manifiestan las diputas con Gonzalo de España. MAESTRO ECKHART, “*Questiones Parisiensis I — V*”, en *Lateinische Werke*, Vol. V, ed. B. Geyer, Stuttgart, Kohlhamme, 1936, *Quaestio Parisiensis I*, n. 11, pp. 46¹⁰-47⁵: “Unde, sicut alias dixi, cum accidentia dicantur in habitudine ad substantiam, quae est ens formaliter —et sibi competit ese formaliter—, accidentia non sunt entia nec dant ese substantiae, sed accidents bene est quantitas aut qualitas et dat ese quantum aut quale: extensum, longum aut breve, album aut nigrum, sed non dat ese nec est ens”.

³⁷ Cfr. DUMONT, C., “La réflexion sur la méthode théologique”, *Nouvelle Revue Théologique*, 83, 1961, p. 1041.

la epistemología iluminista de San Agustín, de forma que rinde evidentes e inteligibles las verdades de fe adquiridas mediante la ayuda de la iluminación divina³⁸.

En la *Summa* (a. 4 q. 1)³⁹ se cuestiona si la teología es una ciencia y expone que si bien se dedica a los asuntos de la fe y a los mismos accedemos por la misma fe, ello no implica que siendo adquiridos por la creencia en primer lugar, no sean posteriormente entendidos y comprendidos mediante la inteligencia, bajo la ayuda de la luz divina y el estudio personal. La teología es una ciencia puesto que guarda los elementos de la fe tal y como son. Y porque mantiene los elementos de la fe de modo que puedan ser comprendidos, es decir, hace posible que lo que dice la fe lo capte el entendimiento. De esta forma, la teología se vuelve auténtico conocimiento y auténtica ciencia, es decir, “conocimiento científico”. La teología puede denominarse una ciencia, al menos en dos sentidos. Por un lado, porque obtiene cognición de la verdad (sentido extenso), digamos que ilumina el conocimiento acercándolo a la Verdad. Y, por otro lado, porque ateniéndose al objeto de estudio obtiene la verdad del mismo, rindiendo evidente su verdad intrínseca, sin tener que acudir a la fe (sentido reducido). La ciencia teológica posee elementos de fe que no son vistos de modo evidente, pero que pueden ser comprendidos. Es decir, la teología es una ciencia que utiliza la razón, pero no se cierra a que puedan entenderse los contenidos de la fe. Para ello se ha de tener en cuenta que la razón no puede ocuparse únicamente de la naturaleza ni que el objeto natural es su única fuente de conocimiento. Es decir, que la razón natural —que se ocupa de la naturaleza— puede abrirse a una comprensión intelectual iluminada por la luz divina. De este modo, la razón natural no está encerrada en sí misma ni se autolimita, sino que obra de forma sobrenatural ayudada por la misma iluminación especial de la luz sobrenatural. Así alcanzamos un conocimiento propio de la ciencia física (sobre el modo natural), pero también obtenemos ciencia teológica al utilizar la razón natural iluminada sobre el modo sobrenatural. Al punto que, “según él, Dios concedería una iluminación sobrenatural al teólogo para que pudiera percibir, en la medida de su santidad, la evidencia de los principios revelados. Gracias a esta iluminación que disiparía el velo del misterio, y a la «evidencia» que sustituiría a la pura fe, la teología se constituiría en *habitus* estrictamente científico”⁴⁰.

A pesar de su original intelectualismo, el horizonte sigue siendo la comprensión de la teología como sabiduría⁴¹. Se hace así patente el maestro San Agustín, quien establecía una diferencia entre ciencia práctica y sabiduría, apoyada en la diversidad de objetos y la mirada implicada, así como en la apelación a la colaboración del amor. La ciencia extiende su campo a las realidades temporales y, por lo tanto, está dentro de la acción práctica, mientras que la sabiduría, en la búsqueda del conocimiento

³⁸ “...cum enim adiutorio luminis superioris, credibilia facta sunt et intelligibilia” (E. DE GANTE, *Summa*, a. 22, q. 5F, f.135); “Sed solum credimus illud Deo per lumen fidei revelatae, ut merito fidei aliquo superiori infuso lumine quod prius credimus intelligamus” (*Ibidem*, a. 22., q. 5Y, f. 134).

³⁹ *Ibidem*, a. 6., q. 1, f. 42r-43r.

⁴⁰ VILANOVA, E., *Historia de la Teología Cristiana. I De los orígenes al siglo XV*, Barcelona, Herder, 1987, p. 819. Cfr. ROVIRA, J. M., *La visión de Dios según Enrique de Gante*, Barcelona, Casulleras, 1960.

⁴¹ Cfr. ROVIRA, J. M., “Sobre el mètode teològic en Enric de Gand”, *Revista catalana de Teologia*, 8, 1983, pp. 191-202.

de las razones eternas, mira a la contemplación de la divinidad⁴². Enrique de Gante subraya, a partir de esta diferenciación agustiniana, cómo la teología no pierde certeza intelectual a pesar de la apelación al amor.

En los maestros franciscanos resulta complicado establecer un trazo uniforme en pensadores como Alejandro de Hales, Juan de la Rochela o Roberto Grosseteste por citar los primeros maestros, pues los contextos de Oxford, Bolonia o París, son diversos. Pero no es menos cierto que a finales del siglo XIII la estela de san Buenaventura era grande en teología en el franciscanismo y la maestría de Roberto Grosseteste no era menor en temas de filosofía de la ciencia, seguido por el pensamiento experimental y matemático de Rogerio Bacon⁴³. El pensamiento bonaventuriano resuena de fondo en Eustaquio de Arras, Gualtero de Brujas, Juan Peckham, Guillermo de la Mare, Mateo de Aquasparta, Rogelio Marston, y Pedro de Juan Olivi entre otros. Aunque iremos viendo en el último punto de este estudio diversas posiciones más concretas de los teólogos franciscanos en la medida que presentamos el pensamiento de Gonzalo Hispano, citamos las palabras de Francisco Martínez Fresneda, quien ha indicado los cuatro objetivos que a su juicio unifican el horizonte del pensamiento filosófico-teológico de lo que podemos catalogar en su diversidad como Escuela Franciscana y que son de gran utilidad para la comprensión de lo que aquí venimos hablando:

1° En principio se excluye una separación entre el conocimiento de la fe por su inteligibilidad natural o sobrenatural, o una excesiva distinción entre filosofía y teología, o entre ésta y la revelación [...]

2° La adhesión a Dios mediante la voluntad y el entendimiento, que recibe la revelación como la auténtica y más veraz iluminación de toda verdad teológica [...]

3° En términos generales existe una acentuación del bien, del sujeto y de la libertad frente a la verdad, el objeto y la necesidad [...]

4° Contar con la incorporación de Aristóteles por los maestros [...], pero con la libertad de modificarlo o adaptarlo a la Escritura ante las interpretaciones no acordes con las verdades tradicionales de fe, de forma que combinan al Estagirita con el pensamiento neoplatónico agustiniano⁴⁴.

Heinrich Fries, a su vez, nos ofrece una síntesis de la situación de este tiempo, si bien fijándose dentro de la Escuela Franciscana en la esfera escotista, que, sin embargo, puede servirnos para resumir la situación en tiempos de Gonzalo:

“La autocrítica de la filosofía se manifestó en un retorno consciente a los textos filosóficos de Aristóteles y en la explicación crítica de los mismos. El aristotelismo crítico de Tomás de Aquino contó con famosos representantes también entre los teólogos del clero secular; por ejemplo, Godofredo de Fontaines († después de 1306) y su discípulo Juan de Polliaco

⁴² Cfr. S. AGUSTÍN, *De Trinitate*, XIII, 1,2. Cf. XII, 14, 22.

⁴³ BACON, R., *Opus Maius*, 3 Vols., ed. J. H. Bridges, Oxford, Clarendon Press, 1897-1900, reeditado en Frankfurt am M., Unveränderter Nachdruck, 1964, p. 2, I, 46. Cf. CROMBIE, A. C., *Robert Grosseteste and the Origins of Experimental Science: 1100 - 1700*, Oxford, Clarendon Press, 1953; EASTON, S. C., *Roger Bacon and his Search for a Universal Science*, New York, Russell and Russell, 1971.

⁴⁴ MARTÍNEZ, F., “Textos y contextos de la teología franciscana”, en MERINO, J. A. y MARTÍNEZ, F. (eds.), *Manual de Teología franciscana*, Madrid, B.A.C., 2003, p. 20.

(† después de 1320). Además de los discípulos de Tomás de Aquino, llamados *thomistae*, y de los pertenecientes a la joven escuela de teología de los franciscanos, los *scotistae*, entran también en lid Enrique de Gante y los *gandavistae*, quienes, apoyados en las corrientes agustiniano-neoplatónicas, orientaban la filosofía en el sentido de la *essentia*. Todas estas controversias doctrinales llenan la vida cultural de las primeras décadas del siglo XIV⁴⁵.

2. Filosofía y teología en el pensamiento de Gonzalo

La pregunta que nos planteamos es la siguiente: ¿qué posición tomó Gonzalo Hispano respecto de la función de la filosofía y la teología en estos tiempos de cuestionamiento y reformulación de la capacidad cognoscitiva de la filosofía en relación a la teología? Para ello nos serviremos de la cuestión V de las *Quaestiones disputatae*, donde el maestro franciscano se interroga sobre si la alabanza mental a Dios es un acto del intelecto práctico. En el desarrollo de la argumentación y sobre la base de la apuesta epistemológica, es decir, en la disputa intelectual sobre la posibilidad cognoscitiva del entendimiento y la voluntad, realiza una diferenciación en la que perfila una caracterización de la filosofía y la teología. El maestro gallego comprende que lejos de intentar realizar una comprensión especulativa de la fe a partir del entendimiento, la unión con Dios se realiza desde las facultades humanas en un camino o itinerario que culmina en la fe en Dios, y en la búsqueda de su Amor. En el horizonte de su pensamiento está el itinerario iniciado por San Buenaventura en la que especulación, teología simbólica y camino místico —la vía afectiva— se daban de la mano. Pero Gonzalo utiliza otra conceptualización.

La cuestión se inscribe en una temática muy característica de Gonzalo conocida como “*Laus Dei*”, una teología de la oración presente en el pensamiento franciscano del siglo XIII⁴⁶. Bartolomé Perera señala cómo dentro de esta temática “se preocupa Valboa, ante todo, de establecer una clara separación entre filosofía y teología”⁴⁷. Efectivamente, el acto de la alabanza a Dios es una operación psicológica en la que está empeñada la facultad volitiva de la que depende; es pues un acto “por el que el entendimiento práctico se entrega a la afectuosa consideración del Ser divino”⁴⁸. De

⁴⁵ HÖDL, H., “Aristotelismo”, en FRIES, H. (dir.), *Conceptos fundamentales de la teología. I Adán-Mediador*, Madrid, Ed. Cristiandad, 1979, 127.

⁴⁶ Un examen de la teología franciscana de la oración, especialmente la que se presenta en el vol. 4 de la *Summa de Alexandri* en JOHNSON, T. J., “The «Summa Alexandri» vol. IV and the development of the Franciscan theology of prayer”, *Miscellanea Franciscana*, 93, 1993, pp. 524-537.

⁴⁷ PARERA, B., “La teología española desde mediados del siglo XIII hasta las primeras manifestaciones del humanismo”, ANDRÉS, M., *Historia de la Teología Española I. Desde sus orígenes hasta fines del siglo XVI*, Madrid, Fundación Universitaria Española, 1983, 475. El Valboa que cita al autor es, en verdad, nuestro Gonzalo Hispano —como hemos indicado al inicio del trabajo—, durante mucho tiempo confundido con Gonzalo de Balboa (Gonzalo de Vallebona), un franciscano del siglo XV del que sabemos, como nos recuerda Fidel Elizondo que “es en 1424 procurador general de la orden para la familia ultramontana, y obispo de Granada en 1437; en calidad de tal, asiste al concilio de Florencia (1438-1445), muriendo antes del 19 de diciembre de 1442”. ELIZONDO, F., “El «Tractatus de Praeceptis» del ministro general Gonzalo escrito en 1312-1313”, *Laurentianum*, 25, 1984, pp. 181-201.

⁴⁸ CARRERAS y ARTAU, T. y CARRERAS y ARTAU, J., *Historia de la filosofía española*, op. cit., p. 194.

ahí que la primera diferenciación de las tres que ve Gonzalo entre la contemplación teológica y la contemplación filosófica se relacione, en primer lugar, con la afección.

2.1. *La teología como afección*

La teología comporta una contemplación afectiva:

“a. Porque la contemplación de la teología se ordena a la inflamación del afecto y no a la consideración sutil o investigación de las verdades consideradas. Al contrario sucede que con la contemplación de la filosofía, que se ordena a la inquisición sutil y la consideración de las verdades apreciadas, y no a la inflamación del afecto. De aquí se siguen dos diferencias. La primera, que en la contemplación de la teología se busca la devoción y no la investigación sutil. La segunda, porque la contemplación de la teología es común a todos los hombres, sean incultos o sutiles, instruidos o no instruidos; pero la contemplación de la filosofía solo es común a los instruidos y sutiles”⁴⁹.

Que la teología apunta al afecto era una cosa afirmada tanto por parte de los dominicos en San Alberto Magno, como desde el franciscanismo en San Buenaventura, o siendo más cercano en el tiempo por Egidio Romano, que era un autor situado en otra orilla del entendimiento de la teología. Pero la cuestión estribaba en la calibración de los contrapesos filosóficos y teológicos.

En la esfera franciscana el Doctor Seráfico afirma que la ciencia teológica es un hábito afectivo y medio entre lo especulativo y lo práctico⁵⁰. La teología es un saber práctico que está ordenado a un acto no cognitivo, es decir, su fin principal es “el amor de Dios”⁵¹. La teología en el Seráfico no es una ciencia que trate de forma preferencial el entendimiento divino y la contemplación intelectual, sino que se trata de una vivencia amorosa. Esa opinión de San Buenaventura difiere de la tesis intelectualista que defendió años más tarde y bajo la estela de Tomás de Aquino, Enrique de Gante, para quien, recordemos, la teología es pura y simplemente una ciencia teórica, ya que se dirige al conocimiento y a la contemplación de Dios. Pero aparece otra lectura de la primacía voluntarista sobre la intelectualista. De nuevo, el maestro San Buenaventura resuena en las palabras del español. Para San Buenaventura “no es suficiente la intelección, el hombre tendrá que conformarse con Dios, llegar a la similitud y descubrir la presencia interior de Dios en nuestro interior... Es la invitación del Seráfico para superar el conocimiento y penetrar en el fondo de la inmanencia. Es el origen del voluntarismo como superación del intelectualismo”⁵².

Una mirada bonaventuriana que alcanza dentro del franciscanismo a la primera generación de teólogos. Un equilibrio entre contemplación y ciencia que nace, por el lado contemplativo, en la búsqueda de la experimentación de la gracia en aras a

⁴⁹ *Quaestiones*, q. 5, III.

⁵⁰ S. BUENAVENTURA, *I Sent.*, proem. q. 3, concl.

⁵¹ *Quaestiones*, q. 5, III, solutio.

⁵² LÁZARO, M., “«(Alma) Ámate a ti misma», más allá del impulso socrático. Apuntes sobre el voluntarismo bonaventuriano”, *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 24, 2007, pp. 16-17.

participar efectivamente de la gracia divina y que deviene de una lectura de la doctrina tradicional a partir de los Santos Padres y San Agustín, presente en Alejandro de Hales. Y por el lado de reafirmar la ciencia, de Juan de la Rochela para quien la ciencia, junto a la doctrina patristica la conducta moral y el seguimiento de Cristo, está al servicio de la comprensión de la Revelación⁵³. Por su parte, Odón Rigaldo, que es un autor que no desdeña en absoluto el valor de la razón en el quehacer teológico, diferencia adecuadamente el hacer de la teología y la filosofía, no solo por la búsqueda diversificada de ambas disciplinas, sino porque sus acciones se desarrollan en esferas distintas. La filosofía tiene en cuenta la búsqueda de los datos y los hechos y es una reflexión sobre el plano natural. La teología, desde el mundo de la fe, parte de la gracia⁵⁴ y potencia la capacidad cognoscitiva del sujeto para prepararlo a la activación de la dimensión afectiva, de modo que pueda llegar a la perfección querida por Dios.

Más cercanos al tiempo de Gonzalo Hispano, Juan Peckam, dentro de la estela franciscana, insiste también en la prioridad de la afección frente al entendimiento en el acto del conocer y, por lo tanto, afirma la primacía de la voluntad frente al entendimiento. La teología busca de forma sapiencial iluminar la inteligencia e inflamar la afección⁵⁵. La preponderancia de la contemplación de la afección como elemento separador entre filosofía y teología no sólo se experimentaba en París sino que se dejaba ver en Oxford, donde Rogelio Marston se expresaba en términos muy similares a los de Gonzalo Hispano:

“Pues la contemplación filosófica tiene como fin el conocimiento de la verdad, pero la sabiduría cristiana se esfuerza en amar a lo contemplado”⁵⁶.

2.2. Conocimiento singular y universal

“b. La segunda y principal diferencia es que la contemplación de la teología es en torno a las verdades singulares. Como decía el Apóstol: *No me juzge de saber algo entre vosotros sino es a Jesucristo, y este crucificado*; pero la contemplación de la filosofía versa en torno a las verdades universales”

Se trata aquí de valorar el objeto de estudio de la teología y de la filosofía. Mientras que ésta se ocupa de las realidades universales, aquella lo hace de los singulares. El motivo no es otro que sostener que la teología es un saber que compete a toda persona en su existencia y en su camino vital. En virtud de lo dicho en la primera diferencia, la

⁵³ J. DE LA ROCHELLE, “Sermo in honorem s. Antonii”, 2, en D’AMSTERDAM, B. (ed.), “Tres sermones inediti Joannis de Rupella in honorem S. Antonii Patavini”, *Collectanea Franciscana*, 28, 1958, pp. 50-51.

⁵⁴ Cfr. BOUVY, J., “Les questions sur la grâce dans le commentaire des Sentences d’Odon Rigaud”, *Recherches de Théologie Ancienne et Médiévale*, 27, 1960, pp. 290-343; “La nécessité de la grâce dans le Commentaire des Sentences d’Odon Rigaud”, *Recherches de Théologie Ancienne et Médiévale*, 28, 1961, pp. 59-96.

⁵⁵ J. PECKAM, *I Sent.*, prol. q. 5, ed. L. Amorós, “La teología como ciencia práctica en la escuela franciscana en los tiempos que preceden a Escoto”, *Archives d’histoire doctrinale et littéraire du moyen age*, 9, 1934, p. 282.

⁵⁶ R. MARSTON, *Quaestiones disputatae de emanatione aeterna, de statu naturae lapsae et de anima*, Grottaferrata (Roma), Quaracchi, 1932, 347. Citado por MARTÍNEZ, F., *Textos y contextos*, op. cit., p. 40.

teología no se apoya en el conocimiento contemplativo de Dios, ni en el análisis de sus categorías esenciales y lógico-ontológicas, sino de forma especial, en el conocimiento del misterio de Jesucristo, apuntando al signo de la afección desde el crucificado. Resuena el eco de la afirmación de la *Summa Halensis* (obra atribuida a Alejandro de Hales pero que es el resultado del trabajo de los maestros parisinos franciscanos⁵⁷) quien en cierta manera ya prevenía la búsqueda universal (absoluta) del pensamiento especulativo, en cuanto que al especular filosóficamente se empuja al entendimiento a la búsqueda única de la verdad; mientras que el ejercicio de la teología lleva al hombre a la bondad y, por lo tanto, a una vivencia singular. Esta distinción revela, también, una toma en consideración del alcance de la inteligencia natural cercana a Aristóteles, y deja ver cómo el maestro español toma en serio al Estagirita en el acto de conocer. Como señala Benoît Martel no parece que Gonzalo atendiera en la actividad del entendimiento al recurso de la iluminación especial, por lo que “no encontramos ningún acento propiamente agustiniano”, retomando más bien las afirmaciones aristotélicas⁵⁸.

2.3. Acción y pensamiento práctico

“c. La tercera diferencia es que la contemplación de la teología cuanto más perfecta es, más inclina y ordena al hombre a la acción; no así, sin embargo, la contemplación de la filosofía. De donde en esto se reúnen lo activo y lo contemplativo de la teología, que inclinan a uno y a otro a la devoción y a la acción; pero difieren en que lo contemplativo es en torno al interior, pero lo activo en torno al exterior. De igual modo, lo contemplativo de la teología contiene lo práctico de la filosofía, porque la teología es tan práctica”.

Gonzalo Hispano resalta el carácter práctico de la teología que se diferencia del quehacer filosófico que destaca por poseer una mirada especulativa. Efectivamente, éste es el tema que se discute de forma preferencial en esta cuestión, es decir, sobre el carácter práctico de la teología y su significado. Y en esta diferenciación tiene en cuenta la filosofía aristotélica, por lo que el autor cita el texto *II de la Metafísica*, donde se afirma que el fin de la ciencia especulativa es la verdad, y el de la ciencia práctica, el obrar verdadero⁵⁹. Circunstancia repetida al citar el libro III del *De anima*, donde se ratifica la disparidad de fin⁶⁰.

En esta divergencia apuntada por el Filósofo, para Duns Escoto, para quien la toda ciencia que busca la felicidad es práctica⁶¹ —y antes para San Alberto Magno, quien

⁵⁷ “Se pueden individualar al menos tres redactores: El de los libros I y III (*inquirens*), que seguramente es Juan de la Rochela; el del libro II (*considerans*) y el libro IV sobre los Sacramentos que el papa Alejandro IV encargó a Guillermo de Melitona en 1255”. *Ibidem*, nota 69, p. 28.

⁵⁸ MARTEL, B., *La psychologie de Gonsalve d'Espagne*, Montréal-Paris, Institut d'Études Médiévales-J. Vrin, 1968, p. 144.

⁵⁹ *Quaestiones*, q. 5, I. Cf. “En efecto, el fin de una ciencia teórica es la verdad, mientras que el de una ciencia práctica es la obra” (ARISTÓTELES, *Metaph* 993b.20-993b.21).

⁶⁰ Cfr. “...el intelecto práctico difiere del teórico por el fin que persigue” (ARISTÓTELES, *sDe Anima* 433a.14-433a.15)

⁶¹ J. DUNS ESCOTO, *I Sent*, proem., q. III, 3, I. Cf. MAGRINI, A., *Ioannis Duns Scoti doctrina de scientifica theologiae natura*, Roma. Ed. Antonianum, 1952.

considera que la teología tiene un carácter eminentemente práctico— y la *Summa Halensis*⁶², la teología era simplemente una ciencia práctica que fomenta la piedad y estimula a la voluntad para que tienda hacia el bien último⁶³. San Buenaventura —lo hemos citado— apuesta por que la teología sea mitad especulativa, mitad práctica, si bien inclina la balanza por la segunda. Gonzalo, en la esfera sapiencial bonaventuriana afirma las dos vertientes de la teología, apuntando, sobre todo, a su vertiente práctica.

Sin duda, amén de la influencia de los hermanos de Orden, cuenta también la interpretación de Enrique de Gante. Y su interpretación intelectualista y especulativa de la teología tiene mucho que ver, sumándole la afirmación de Godofredo de Fontaines, quien profundizó en la asunción del método de la ciencia natural y la metafísica en la fundamentación de la ciencia teológica como tal. De esta forma, Gonzalo reacciona y prepara el camino a la vertiente práctica de Escoto, apoyando una práctica franciscana distinta de la orientación tomista. Para Tomás de Aquino, voz que resuena en la elaboración intelectualista posterior, la teología es un saber que nos lleva a la santidad y nos hace mejores, pero, sobre todo, es un saber teórico. No es que niegue la importancia debida a la teología práctica, pero le atribuye, sobre todo, un carácter especulativo, pues “la ciencia práctica trata especulativamente de cosas prácticas. La inteligencia, que de suyo es especulativa, se hace «práctica» por extensión”⁶⁴.

En lógica franciscana, sin embargo, para Gonzalo la teología es un saber contemplativo y activo que se define, sobre todo, como saber práctico, ya que el fin es la salvación y el amor a Dios; de ahí que sea sabiduría. De lo que se trata es de hacer comprender a cualquiera que Dios ama al hombre y lo salva, que Dios es el bien. Y ello lo debe (y puede) comprender cualquiera, pues todo cristiano ha de saber conducirse hacia Dios. Demostrar la verdad de la fe resulta útil e interesante, pero es mucho mejor y más perfecto el entendimiento por la fe, pues ella llega a todo el mundo y, además, permite conocer las cuestiones profundas que mueven el corazón. Al cristiano le compete vivir cristianamente y mover todo su ser por ello, pero los creyentes no dan su vida movidos por demostraciones científicas sino por la fuerza de la fe⁶⁵. Sin embargo esto no significa, a su vez, que la fe no supere la opinión, o que comprender la fe como ciencia implique negar el mérito de la fe, sino que supone la afirmación del ejercicio de la voluntad en su propio acto de querer, por lo que el mérito de la fe es recompensado en la ciencia adquirida⁶⁶. Se aparta aquí Gonzalo, de nuevo, del Maestro Eckhart, quien afirmaba en razón del entender que la razón es superior a la voluntad, pudiendo así propiciarse que el alma se uniera más perfectamente con Dios⁶⁷.

⁶² A. DE HALES, *Summa Halensis*, ed. Doucet *et al.*, Grottaferrata (Roma), Quaracchi, 1924-1948, II, nn.1-5. V.

⁶³ Cfr. PREDÁ, P., “L’epistemologia teologica in Alessandro d’Hales”, *Rivista di Filosofia Neoscolastica*, 74, 1982, pp. 47-67.

⁶⁴ ESCALLADA, A., Nota “m” en STO. TOMÁS DE AQUINO, *Summa theologiae*, I, q. 1, a. 4, ed. española PP. Dominicos, Madrid, B.A.C., 42001, p. 89.

⁶⁵ *Quaestiones*, q. IX, III B.

⁶⁶ *Ibidem*, q. IX sol.

⁶⁷ MAESTRO ECKHART, *Sermón XII*.

Comprobamos, en este tercer apartado, cómo el horizonte de la tradición franciscana entiende la teología desde el concepto de la sabiduría. San Buenaventura en un texto ya citado afirma que la teología, que es especulación y ciencia práctica, es una oportunidad de saborear la gracia divina. Siendo especulación y práctica podemos afirmar que la ciencia es entendimiento y afecto, mostrándose como doctrina sabia⁶⁸, algo que afirmará Mateo de Aquasparta al aseverar que la teología “no debe ser llamada puramente especulativa, sino que se llama sabiduría, de sabor”⁶⁹. Una sabiduría y sabor que emana de la doctrina de la *Summa Halensis* al afirmar que las potencias, en la medida en que tienden a sus objetos y en que los sentidos espirituales del hombre se expresan, son capaces de gustar, saborear, a Dios en el tiempo histórico⁷⁰. Es un sabor de Dios que reproduce nuestro autor al afirmar que la teología práctica se concibe como sabiduría al entenderse como sabor de la afección⁷¹. La labor práctica de la teología nace, según Odón Rigaldo, porque la filosofía no presupone la búsqueda del bien, que, sin embargo, es esencial a la teología⁷². Y esta búsqueda diferenciada provoca la labor práctica teológica que mira, como dijimos en el punto anterior, a la afección y, de ahí, a la transformación del sujeto⁷³. Años más tarde, en medio de la refriega escolástica, Juan Peckam, señalando la mirada a la afección y la prioridad de la voluntad, insiste en la teología como práctica en cuanto que su tarea se inclina, sobre todo, al bien. Y más aún Guillermo de la Mare, como cabría esperar, quien insiste en la orientación moral, por lo tanto, práctica, de la teología que ha de favorecer la búsqueda de la felicidad eterna⁷⁴. Desde Oxford ya mencionamos a Rogelio Marston, pero también Ricardo de Medievilla reclama la finalidad práctica de la teología sobre la vertiente especulativa, haciendo recaer el protagonismo de dicha acción, como Gonzalo —y según vemos, en sintonía con el pensar de los franciscanos— en la voluntad. No es de extrañar que mantuviera también severas disputas con Enrique de Gante, Godofredo de Fontaines y Egidio Romano⁷⁵.

⁶⁸ S. BUENAVENTURA, *I Sent.*, proem. q. 3, concl.

⁶⁹ M. DE AQUASPARTA, *I Sent.*, prol q. 7, en ed. L. Amorós, *La teología*, op. cit. 285.

⁷⁰ A. DE HALES, *Quaestiones disputatae “antequam esset frater”*, 3 Vols., ed. V. Doucet, Grottaferrata (Roma), Quaracchi, 1960, 15, nn. 46-49; *Summa Halensis*, III, n. 23 sol.

⁷¹ *Quaestiones*, q. 5, III. Cf. A. DE HALES: *Summa Halensis*, I, n. 1; S. BUENAVENTURA, *I Sent.*, proem. q. 3, concl.

⁷² “Como Alejandro de Hales —afirma F. Martínez Fresneda—, esta postura [la aprehensión inteligible de Odón Rigaldo] supone la acentuación de la encarnación y ratificación del crecimiento histórico que la Escritura afirma sobre Jesucristo”. MARTÍNEZ, F., *La gracia y la ciencia de Jesucristo. Historia de la cuestión en Alejandro de Hales, Odón Rigaldo, «Summa Halensis» e Buenaventura*, Murcia, Instituto Teológico Franciscano de Murcia-Ed. Espigas, 1997, 226.

⁷³ O. RIGALDO, *I Sent.*, prol., q. 2. edición en SILEO, L., *Teoria della scienza teologica. “Quaestio de Scientia Theologicae” di Odo Rigaldi e altri testi inediti (1230-1250)*, vol. 2, Roma, Ed. Antonianum, 1984, pp. 89-90.

⁷⁴ G. DE LA MARE, *I Sent.*, prol. q. 1-3, ed. Kaml, Munchen, Verlag der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, 1989.

⁷⁵ Cfr. LAMPEN, W., “De fama fr. Richardi de Mediavilla apud Fratres Praedicatorum”, *Archivum Franciscanum Historicum*, 21, 1928, pp. 415-418; SCHMAUS, M., “Die theologische Methode des Richard von Mediavilla”, *Franziskanische Studien*, 48, 1966, pp. 254-265.

Gonzalo Hispano se siente en el ambiente hostil y crítico que le toca vivir, en buena lógica, más cercano al mundo conceptual y al pensamiento franciscano que atiende a la fruición de Dios. Y dentro del ser franciscano, al carácter sapiencial de San Buenaventura y sus discípulos, más que al desarrollo posterior de Juan Duns Escoto, pero ello no implica que su huella no quede patente en el Sutil, sobre todo en lo que se refiere al aprecio de la afección, como telón de fondo del pensamiento. En la época de Gonzalo Hispano, de discusión sobre el estatuto científico de la ciencia, el español apela a la tradición sapiencial franciscana, orillando la contemplación teológica al campo de la teología práctica, pero sin negar el hecho contemplativo de la teología, sino la diferencia de su ejercicio con el de la filosofía. El maestro español recapitula la tradición e inclina hacia ella la balanza frente a los vientos entrados de tierras inglesas, ideas venidas de tierras oxonienses de la mano de Guillermo de la Ware, quien recalara en París en tiempos de Gonzalo. El profesor de Oxford, sensible al conocimiento experiencial de la filosofía natural, inclina su balanza hacia la teología como ciencia contemplativa. Sin caer en el intelectualismo, pues considera que el fin es el bien y este se adquiere por la voluntad, observa la contemplación como un ejercicio equilibrado de especulación y práctica, o mejor superador de ambos⁷⁶. Sin embargo, Gonzalo atendiendo a la contemplación teológica, cree que ésta es más perfecta cuando, sin dudar, inclina al hombre concreto hacia el proyecto salutar y de gracia. Cuando Duns Escoto hable de la teología práctica, sin duda podemos leer de trasfondo, amén de su bagaje oxoniense, el pensamiento de Gonzalo Hispano.

* * *

Vemos en Gonzalo Hispano una nítida distinción entre filosofía y teología que aún se orienta en el horizonte del concepto de sabiduría de San Buenaventura; sin embargo, apunta a la separación material y formal. La voluntad tiene un protagonismo en la fe y, por lo tanto, en la teología, pero conoce sus limitaciones. El entendimiento como fuente de conocimiento de la razón, y que se utiliza en la filosofía como disciplina, eleva a categoría universal lo que la fe enseña a todo cristiano. El protagonismo activo de la voluntad no excluye el entendimiento, como la fe no excluye la filosofía que completa desde la razón la búsqueda de la sabiduría humana. En Gonzalo Hispano vemos una tendencia a seguir los pasos del Doctor Seráfico, pero desde una metafísica de la participación en quiebra y un proyecto epistemológico que tiene que hacer frente a la razón que habla con propiedad de la naturaleza. Gonzalo, al contrario que San Buenaventura, no duda en hacer frente a Aristóteles; no podía ser de otra manera tras los acontecimientos de 1277 y la consolidación del pensamiento radical del espiritualismo de su Orden. Me refiero, en concreto, a Pedro de Juan Olivi, a quien había respondido Vital de Four⁷⁷, atacando algunos puntos de sus puntos de vista en

⁷⁶ “No siendo, pues, esta ciencia ni especulativa ni práctica propiamente, ni práctica y especulativa a un tiempo, como queda probado, será contemplativa”. G. DE LA WARE, *I Sent.*, q. 4, en ed. L. Amorós, *La teología*, op. cit., 301-302.

⁷⁷ Cfr. PISVIN, A., “Die Intuitio und ihr metaphysischer Wert nach Vitalis de furno (†1327) und Gonsalvus Hispanus (†1313)”, *Wissenschaft und Weisheit*, 12, 1949, pp. 147-162.

1298. Olivi hará lo propio, años más tarde, con Ubertino de Casale (1311)⁷⁸. Pero aún no se atreve (o no puede, o no sabe) a pensar desde la originalidad y consecuencia que su discípulo Juan Duns Escoto va a realizar. No obstante, podemos observar en su voluntarismo un eslabón de suma importancia entre la tradición clásica de los maestros franciscanos y la sutilidad del maestro escocés. Gonzalo es un personaje clave en un tiempo bisagra entre la época clásica y la modernidad, un pensador que asumió su situación moderadora, comprendió la gravedad de su tiempo y apuntaló la teología, comprendiendo la potencia de la demostración filosófica.

⁷⁸ Cfr. MAURO, V., “La disputata *de anima* tra Vitale du Four e Pietro di Giovanni Olivi”, *Studi Medievali*, 38, 1997, pp. 89-139; TRAVER, A. G., “Vital du Four”, en GRACIA J. y NOONE, Timothy B. (ed.), *A Companion to Philosophy in the Middle Ages*, Oxford, Blackwell, 2003, pp. 670-671.