

# CARTHAGINENSIA

Revista de Estudios e Investigación  
Instituto Teológico de Murcia O.F.M.  
Universidad de Murcia

Volumen XVI  
Julio-Diciembre 2000  
Número 30

## SUMARIO

### ESTUDIOS

Antonio Gómez Cobo  
*El ordo verborum en la Homelia in laude Ecclesiae de Leandro de Sevilla. Incidencia en su teología*..... 249-274

Francisco Chavero Blanco  
*“Discite a me”. El sermo V de sancto Francisco y la teología de san Buenaventura*..... 275-322

Guzmán I. Manzano  
*El primado absoluto de Cristo. Fundamentos y valoración de la posición de Escoto*..... 323-364

Ignacio Jericó Bermejo  
*«Credere et dicredere». Sobre la problemática del artículo de fe en los comentarios impresos de Pedro de Aragón (1584)*..... 365-408

J. Silvio Botero Giraldo  
*Protagonismo de pareja. Un ministerio a ejercitar*..... 409-431

### NOTAS Y COMENTARIOS

Miguel Álvarez Barredo  
*La Iniciativa de Dios*..... 433-437

Guzmán I. Manzano  
*Estudios sobre el conocimiento en Escoto*..... 439-442

BIBLIOGRAFÍA ..... 443-466

NOTAS BIBLIOGRÁFICAS..... 467-479

LIBROS RECIBIDOS..... 481-485

ÍNDICE GENERAL ..... 487-492

## “DISCITE A ME”. EL SERMO V DE SANCTO FRANCISCO Y LA TEOLOGÍA DE SAN BUENAVENTURA

F. CHAVERO BLANCO

Los “sermones in honorem sancti Francisci” constituyen un legado importante de la teología y de la espiritualidad medieval. Sin que hoy tengamos un catálogo exhaustivo de todos ellos, se puede decir que, entre el año 1228 - año de la canonización de san Francisco - y el año 1350, se conocen 540 piezas oratorias, según el recuento de J.G. Bougerol, que ha dado también los incipit de los mismos<sup>1</sup>. En mi criterio, no se ha valorado este bagaje teológico y espiritual de la predicación para la elaboración de la figura de Francisco que se ha transmitido al pueblo cristiano, con frecuencia nacida en ambientes universitarios y en los “studia” conventuales, pues indudablemente de esa predicación ha nacido una imagen esencial de Francisco, que es quizá la que ha captado el pueblo y la que, por otra parte, se ha proyectado sobre la iconografía del santo fundador<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> Cfr J.G. BOUGEROL, “Initia latinorum sermonum ad laudem S. Francisci”, en Ant 57 (1982) 706-794. También existe edición aparte: *De Francisco Assisiensi Commentarii 1182-1982*. Volumen III. Antonianum, Romae, Pontificium Athenaeum Antonianum, 1982. 706-794. Al principio de su trabajo hace notar Bougerol: “Hoc primum repertorium initia sermonum lingua latina praedicatorum in laudem Sancti Francisci intra annos 1228 et 1350 complectens, minime exhaustivum edicatur. Post ultiores investigationes apud catalogos ac manuscripta, numerum horum sermonum sive opere prolatorum sive reportatorum sive demum scriptoris etsi non praedicatorum longe maior erit”, 706; J. B. SCHNEYER, *Lateinische Sermones-Initien des Hochmittelalters für die Heiligenfeste des Franziskanerorden*, en AFH 61 (1968) 3-78.

<sup>2</sup> Este tema es el multiforme testimonio de las corrientes interpretativas del movimiento franciscano desde la muerte del fundador. Es una iconografía rica y diversificada desde el siglo XIII. Sobre el tema, cfr. M. FEUILLET, *Les visages de François d'Assise. L'i-*

A partir de la canonización de Francisco, su figura fue conocida en todo en el mundo y comenzó a celebrarse su santidad. Hoy se desconoce el sermón que pronunció el papa Gregorio IX, con el tema *Quasi stella matutina in medio nebulae, et quasi luna plena in diebus suis, et quasi sol refulgens, sic iste effulsit in templo Dei* (Eccli 50, 6-7)<sup>3</sup>. Es significativo que, apenas transcurridas seis semanas de la canonización de Francisco, el 1 de septiembre de 1228, Felipe el Canciller, pronunció un sermón en favor de los Menores de Vauvert (Paris)<sup>4</sup>, en el que parece hacer una mención a la estigmatización: *Torrens est vita transitoria et mortalis. V lapides de torrente sumpti sunt quando mortalis sanctus v locis vulneratus est*<sup>5</sup>.

El texto que de hecho creó una pauta para la interpretación teológica de Francisco fue la bula de Gregorio IX *Mira circa nos* promulgada a raíz de la canonización de Francisco. Sólo recientemente esta bula ha sido valorada por la historiografía, quizá porque se la ha leído más como un documento jurídico, una declaración oficial de la santidad de Francisco, y quizá por esto no ha merecido la atención de los estudiosos<sup>6</sup>. Ciertamente un docu-

---

*conographie franciscaine des origines. 1226-1282*. Paris, Desclée de Brouwer, 1997; K. KRÜGER, "Un santo da guardare: L'immagine di san Francesco nelle tavole del Duecento", en *Francesco d'Assisi e il primo secolo di storia francescana*, Torino, Biblioteca Einaudi, 1997, 145-161.

<sup>3</sup> El hecho es atestiguado por Tomás de Celano, al describir la canonización de Francisco: "Praedicat primitus populo universo papa Gregorius, et affectu mellifluo, voce sonora, nuntiat praeconia Dei. Sanctum quoque patrem Franciscum nobilissimo sermone collaudat, et conversationis eius recolens et annuntians puritatem, totus lacrimis madidatur. Sermo eius tale sumit exordium: "Quasi stella matutina..." 1 Cel 125 (AF, X, 100). En la nota 16 de esta página, los editores reportan un texto de la *Vita Gregorii IX*, que relata los mismos hechos.

<sup>4</sup> Este sermón ha sido publicado por D. VORREUX, "Un sermon de Philippe le Chancelier en faveur des Frères Mineurs de Vauvert (Paris) 1 septembre 1228", en AFH 68 (1975) 3-22.

<sup>5</sup> Cfr. D. VORREUX, "Un sermon..." 16. A propósito del texto citado el editor del sermón comenta: C'est du moins ce que nous croyons déceler dans l'une des phrases du sermon, en regreant que ce caractère de "résumé" que présente le texte nous prive des précisions orales ou développements que devaient l'entourer. "Quinque lapides..." Ce mortalis sanctus désigne-t-il saint François, au temps de sa vie mortelle? On peut le penser", pág 12.

<sup>6</sup> Es significativa la justificación que hace el editor de las *Fonti Francescane*, al incluirla entre ellas: "La insertiamo tra le "fonti francescane", non perché essa offra una linea o spunti strettamente biografici, ma per completezza storica anzitutto e perché, pur nel fiorame lussuoso di immagini bibliche che si accavallano o susseguono, è possibile cogliere l'entusiasmo del Pontefice davanti alla santità di Francesco. Non vi troviamo comunque nessun tratto particolare della vita e santità di Francesco, salvo il ricordo della passata familiarità, né pure un accenno alle stimmate", *Fonti Francescane. Scritti e biografie di san Francesco d'Assisi. Cronache ed altre testimonianze del primo secolo francescano. Scritti e biografie di santa Chiara d'Assisi*, Padova, Edizioni Messagero, 1977, 2190, nota 1.

mento de esta naturaleza no va dirigido a ofrecer un perfil biográfico del canonizado, sino más bien a interpretar su vida<sup>7</sup>. Los puntos de vista del papa Gregorio sobre Francisco y su misión se expresan aquí<sup>8</sup>. La bula, con sus frecuentes recursos a los modelos bíblicos, muy propios de la hagiografía medieval<sup>9</sup>, es ciertamente un manifiesto ideológico y una lectura oficial de la santidad de Francisco<sup>10</sup>, lectura que puede ser parcial - y de hecho lo es -, porque, como ha puesto de relieve R. Armstrong, en ella faltan alusiones concretas al modo de vivir la pobreza y al espíritu de fraternidad<sup>11</sup>. De alguna manera, la figura de Francisco parece contemplada más desde las exigencias de renovación de la Iglesia como las proponía el IV Concilio de Letrán, que condicionó en gran medida al pontífice, llevándole a acentuar el ministerio de la predicación del santo, que es un mensaje y un instrumento para la renovación de la cristiandad occidental. En el fondo es la teoría papal de la santidad, que comienza a diseñarse con la política de Inocencio III para reintegrar los movimientos heterodoxos. La teoría de la santidad es vista en función de la *confusio hereticae pravitatis*<sup>12</sup>; es la función que, junto con la idea de confirmación de la fe católica, se le da a la santidad en las bulas de canonización de este papa, que invariablemente comienzan con dicha expre-

<sup>7</sup> "La lettera di canonizzazione *Mira circa nos*, promulgata il 19 luglio da Perugia, fissava il senso che Gregorio IX, per mano del'estensore cancelleresco, intendeva dare a la santità di Francesco. Può stupire nella lettera, redatta in uno stile particolarmente fiorito, l'assenza di ogni cenno esplicito alle stimmate e la povertà di dati biografici, pur se il pontefice non trascura di ricordare la sua amicizia con Francesco: si tenga però presente che un documento del genere per sua natura implica un'assunzione del dato evenemenziale limitata e orientata a fini interpretativi", E. PRINZIVALLI, "Un santo da leggere. Francesco d'Assisi nel percorso delle fonti agiografiche", en *Francesco d'Assisi e il primo secolo di storia francescana*, Torino, Biblioteca Einaudi, 1977, 76.

<sup>8</sup> R.J. ARMSTRONG, "Mira circa nos". Gregory IX's View of the Saint Francis of Assisi", en *Laurentianum* 25 (1984) 385-414. También sobre este tema es interesante la aportación, desde otro punto de vista, que hace E. PASZTOR, "San Francesco e il cardinale Ugolino nella "questiones francescana", en *Coll Fran* 46 (1976) 209-239

<sup>9</sup> Cfr. M. VAN UYTFANGHE, "Modèles bibliques dans l'hagiographie", en P. RICHE - G. LOBRICHON, *Le Moyen Âge et la Bible* (Bible de tous les Temps), Paris, Éditions Beauchesne, 1984, 449-487.

<sup>10</sup> Cfr. G. G. MERLO, In torno a Francesco, 81

<sup>11</sup> Cfr. R. ARMSTRONG, "Mira circa nos", 412-414.

<sup>12</sup> La oposición de la santidad a la herejía es casi un topos de la hagiografía medieval. A este propósito son de interés las páginas dedicadas al tema por M. GOODICH, *Vita perfecta. The ideal of sainthood in the thirteenth Century*. (Monographien zur Geschichte des Mittelalters, Band 25) Stuttgart, Anton Hiersemann, 1982, 66-67; 149-155; 209-210.

sión<sup>13</sup>. Inocencio III asimila la herejía a un crimen de lesa majestad. Se trata de combatir la herejía llegando a servirse de las armas<sup>14</sup>. En la bula de Gregorio IX, la misión parece haber oscurecido a Francisco<sup>15</sup>. La primera hagiografía franciscana, concretamente Tomás de Celano, quizá hubiese sido otra de no haberse dado la bula “Mira circa nos”<sup>16</sup>. En mi criterio, es clara la influencia de la *Mira circa nos* en la Vita I, pero creo que, en realidad, sólo ofrece el esbozo de un tema, que Tomás de Celano elabora con su singular maestría, alejándose de todo mimetismo servil y ampliando los puntos de vista del Papa sobre la santidad de Francisco e insertándolos en un contexto teológico de clara filiación agustiniana<sup>17</sup>.

---

<sup>13</sup> R. Paccioco nota que en la canonización de Omobono de Cremona y la emperatriz Cunegunda se advierte esta intención, Cfr *Da Francesco ai “Catalogi Sanctorum. Livelli istituzionali e immagini agiografiche nell’Ordine Francescano (Secoli XIII-XIV)* (Collectio Assisiensis, 20) Santa Maria degli Angeli, Edizioni Porziuncula, 1990, 35 nota 28. En relación con el problema Cfr. MARIANO D’ALATRI, “Culto dei santi ed eretici in Italia nei secoli XII-XIII”, en *Collectanea Franciscana* 45 (1975) 85-104.

<sup>14</sup> Cfr. R. PACCIOCO, *Da Francesco...* 37-38

<sup>15</sup> Me parece sugerente este punto de vista sobre la “Mira circa nos”: “A parte alcuni tratti generalissimi, il vero “assente” dalla lettera di Gregorio IX parebbe proprio fratre Francesco, come in un’opera agiografica al massimo grado ove siano traslatati e sottociuti gli episodi per narrare - pur sempre in chiave biblica - la vita, la morte, i miracoli: ma assente non è bensì trasfigurato in modo che la sua “essenza” storica risulta atemperata così da presentare alla Cristonità occidentale, non un uomo, bensì una funzione, un roulo esemplare formalizzato nella migliore agiografia possibile”, R. PACIOCCO. “*Sublimia negotia*”. *La canonizzazioni dei santi nella curia papale e il nuovo Ordine dei Fratri Minori*, Padova, Centro Studi Antoniani 22, 1996, 117-118.

<sup>16</sup> El problema ha sido tratado, en mi criterio, desde perspectivas muy exactas, cfr. F. ACCROCA, “Alter apostolus”. Per una rilettura della Vita beati Francisci”, en R. PACCIOCO-F. ACCROCA, *La legenda di un santo di nome Francesco*. Tommaso da Celano e la Vita beati Francisci. Istituto teologico San Bernardino-Verona. Settimana di studi francescani 31 agosto - 6 settembre 1997. (Colana Tau, 9) Milano, Edizioni Biblioteca Franciscana, 1999, 137-260. Sin que hoy se haya llegado a una conclusión definitiva, la idea de que la “Mira circa nos” es una fuente de la *Vita prima* de Celano, es una hipótesis de trabajo que parece imponerse, Cfr. J. DALARUN, *La Malavventura di Francesco d’Assisi. Per un uso storico delle Legende francescane*, (Fonti e ricerche, 10), Milano, Edizioni Biblioteca Franciscana, 1966, 70-91; F. URIBE, *Introducción a las hagiografías de san Francisco y santa Clara de Asís (siglos XIII y XIV)* Publicaciones del Instituto Teológico Franciscano, Serie Mayor, 30. Murcia, Editorial Espigas, 1999, 75-78; 360-362.

<sup>17</sup> Los esquemas teológicos agustinianos están presentes en el relato de la conversión, pero se pueden extender a otros capítulos de la obra; sobre estas claves de lectura en la conversión, Cfr. F. CHAVERO BLANCO, “¿Claves agustinianas en Tomás de Celano?. Relectura teológica del relato de la conversión en la Vita I”, en *Verdad y Vida* 54 (1996) 63-115.

El modelo hagiográfico que propone la Vita prima de Tomás de Celano, sin que llegase a ser un modelo contestado, evoluciona hacia otras claves interpretativas, precisamente porque la figura de Francisco es interpretada, no desde las claves de la renovación de la cristiandad, como lo hiciera Gregorio IX, sino desde una perspectiva más teológica en la que también se resaltan los hechos de la vida misma de Francisco. Los sermones de algunos obispos, como Federico Visconti, arzobispo de Pisa,<sup>18</sup> o los de Eudes de Châteauroux, demuestran ya un buen grado de conocimiento de la vida de Francisco, que revela una lectura de la Vita prima de Celano, sobre todo en lo que concierne a la juventud y a la conversión<sup>19</sup>.

La figura de Francisco tuvo evidente eco en la predicación universitaria del siglo XIII; esta predicación tenía un calendario establecido para los predicadores universitarios<sup>20</sup>; la predicación corre paralela a la difusión del culto a san Francisco<sup>21</sup>. Es significativo que el texto de las admoniciones se conozca ya en París en torno a 1230 y que el texto de la admonición sexta

<sup>18</sup> Sobre estos sermones cfr. M. BIHL, E sermonibus Friderici de Vicecomitibus archiep. Pisani, de S. Francisco, en AFH 1 (1908) 652-653; C. PIANA, I Sermoni di Federico Visconti, arcivescovo di Pisa (+1277), en *Rivista di Storia della Chiesa in Italia* 6 (1952) 231-248; J.B. SCHNEYER, "Das Predigtwirken des Erzbischofs Friedrich Visconti von Pisa (1254-77) auf Grund der Rubriken des Cod Florenz, Laurent, Plut 33 sin. I", en *Recherches de Théologie Ancienne et Médiévale* 32 (1965) 307-332.

<sup>19</sup> Los "sermones franciscanos" del Cardenal Eudes de Châteauroux han sido publicado, cfr. G. DE PARIS, Les sermons franciscaines du cardinal Eudes de Châteauroux, en *Études Franciscaines* 29 (1913) 171-195; 647-655; 30 (1913) 291-317; 415-437; sobre Eudes de Châteauroux, cfr. M. M. LEBRETON, Eudes de Châteauroux, en *Dictionnaire de Spiritualité* IV (Paris, ) 1675-1678.

<sup>20</sup> Se conoce el calendario de predicadores del año escolar 1230-1231, Cfr. A. CALLEBAUT, "Le calendrier parisien de prédicateurs universitaires de l'année scolaire 1230-1231", en AFH 26 (1933) 541-547. Los sermones universitarios de este año escolar han sido también estudiados. Cfr. M. M. DAVY, *Les sermons universitaires parisiens de 1230-1231: contribution à l'histoire de la prédication médiévale*. Paris, Librairie J. Vrin, 1931; Para la historia de la predicación franciscana, Cfr. A. MURITH, Pour l'histoire de la prédication franciscaine au moyen âge, en *Miscellanea Franciscana* 39 (1939) 433; P. GLORIEUX, Sermons universitaire parisiens de 1267-1268 en *Recherches de Théologie Ancienne et Médiévale* 16 (1949) 41-71; Maître franciscains régents à Paris: Mise au point, en *Recherches de Théologie Ancienne et Médiévale* 18 (1941) 325-332.

<sup>21</sup> Uno de los ejemplos de la difusión del culto a san Francisco fuera de la Orden lo ofrece el estudio de los libros litúrgicos, un ejemplo puede ser Francia; sobre el tema cfr. T. DESBONNETS, "La diffusion du culte de saint François en France d'après manuscrits étrangers à l'Ordre", en AFH 75 (1982) 153-215; edición aparte, *De Francisco Assisiensi Commentarii 1182-1982*. Volumen II, Grottaferrata, Collegio S. Bonaventura, 1982, 153-215. Al tratarse de libros litúrgicos, pertenecientes casi siempre a órdenes religiosas, hace suponer que el culto a san Francisco tuviese siempre un espectro más amplio que Francia.

sea citado en un sermón para el domingo noveno después de Pentecostés, pronunciado el 15 de Julio de 1231, por un dominico anónimo<sup>22</sup>. La predicación universitaria de París contribuyó a crear una imagen hagiográfica de san Francisco<sup>23</sup>. El primer maestro parisino que celebra a san Francisco es sin duda Guiard de Laon, después arzobispo de Cambrai; destaca su misión, similar a la de san Pablo<sup>24</sup>. Sería de sumo interés el estudio de los sermones sobre san Francisco de Evrard du Val-des-Écoliers, cuyos *incipit* parecen enunciar el ideal de pobreza y humildad que aparecerá luego en los maestros franciscanos<sup>25</sup>. También tiene interés la predicación alemana<sup>26</sup>, los *exempla*, anteriores a 1300<sup>27</sup>. Hay que tener en cuenta que algún sermón, como los del Cardenal Jacobo de Vitry, un testigo del evangelismo de su tiempo<sup>28</sup>, instaba a los frailes a una apertura a las necesidades pastorales del momento, exhortando al estudio, precisamente en nombre de una fidelidad

<sup>22</sup> El texto en M.M. DAVY, *Les sermons universitaires...*346.

<sup>23</sup> Un estudio sobre este tema en J.G. BOUGUEROL, "Saint François dans le premiers sermons universitaires", en S. GEIBEN, *Francesco d'Assisi nella storia*. Volumen I. Convegno di Studi. Secoli XIII-XV, Roma 1983, 173-199.

<sup>24</sup> Este sermón que toma como lema el texto de 2 Cor 5, 20 ha sido publicado, Cfr M.M. DAVY, *Les sermons universitaires...* 218-222. De este sermón se conoce también una edición anterior, Cfr. T. DE COURTOMER, "Sermon inédit de Guiard de Laon sur saint François d'Assise", en *Études Franciscaines* 18 (1907) 530-535; los otros dos sermones sobre san Francisco están inéditos, Cfr. J.B. SCHNEYER, "Lateinische Sermones-Initien..." 20-21. El cardenal Eudes de Châteauroux, se ha ocupado también de este tema de la misión de Francisco, en su Sermo I, Cfr. G. DE PARIS, "Les sermons franciscaines ..." 175-181.

<sup>25</sup> Cfr. J.B. SCHNEYER, "Lateinische Sermones-Initien..." 18.

<sup>26</sup> Cfr. C. SCHMITT, "La place de saint François dans la prédication allemande des XIII-XVe siècles", en S. GEIBEN, *Francesco d'Assisi nella Storia...* 275-285

<sup>27</sup> Cfr. J. DALARUM, "Francesco nei sermoni: agiografia e predicazione", en *La Predicazione dei Fratri dalla metà del '200 alla fine del '300*. Atti del XXII Convegno internazionale. Assisi, 13-15 ottobre 1994, Spoleto, Centro Italiano di studi sull'alto medioevo, 1995, 337-404. El autor estudia uno de los seis sermones de Gilbert de Tournai sobre san Francisco contenido en el ms Paris BN lat 15942, ff. 9v-13 y parcialmente editado por N. Bériou, "Saint François, premier prophète de son Ordre, dans le sermons du XIII<sup>e</sup> siècle" en *MEFRM* 102 (1990) 535-556.

<sup>28</sup> Este aspecto ha sido analizado por M. LAUWERS, "Sub evangelica regula. Jacques de Vitry, témoin de l'«*evangelisme*» de son temps, en *Évangile et évangélisme (XII<sup>e</sup>-XIII<sup>e</sup> siècle)* (Cahiers de Fanjeaux, 34), Fanjeaux, Éditions Privat, 1999), 171-197. La idea central que el Cardenal de Vitry destaca, la de volver a la "forma de la Iglesia primitiva", una idea común a la mentalidad de su tiempo, se encuentra en teólogos como Pedro el Cantor y también en la literatura canonística, cfr G. Olsen, "The Idea of the *Ecclesia Primitiva* in the Writings of the Twelfth-Century Canonists", en *Traditio* 25 (1969) 61-86.

a Francisco<sup>29</sup>. Los sermones II y III de Eudes de Châteauroux son un testimonio de la situación de la Orden de los Menores en la mitad del siglo XIII<sup>30</sup>. En mi criterio, esta intervención de los preladados de la Iglesia no sólo facilitó una evolución de la Orden, uno de cuyos factores fue ciertamente la predicación, sino que incluso pudo ayudar a la formación de una imagen de san Francisco.

A la luz de los incipit publicados por Bougerol, aunque evidentemente esta idea tendría que ser muy matizada con el estudio de los sermones mismos, ha debido existir en la predicación un perfil hagiográfico bastante común de Francisco, que le ha presentado desde claves de humildad, pobreza, sencillez, con la insistencia también en el hecho de la estigmatización<sup>31</sup>, tema al que han consagrado muchos sermones, que han podido ofrecer la imagen esencial de Francisco, distanciada, quizá, de las controversias inter-

---

<sup>29</sup> "Quidem transmiseri et verecordes, pigritiae suae solatium quaerentes, dicunt quod non oportet studere, sed securius est quod maneant fratres in suae simplicitatis humilitate, eo quod scientia inflat, et multae litterae faciunt insanire. Quibus respondemus, quod aliae virtutes occasionaliter aliquando faciunt superbire. Non enim absque charitate prosunt, sed plerumque obsunt. Si autem contemnunt addiscere verba Scripturarum glutire, quomodo poterunt ruminare? Et ita necesse est ut maledictionem incurrant, quia omne animal quod non ruminat maledictum et reprobum iudicatur. Unde in Proverbiis: "Qui evitat discere, incedit in malo", quia scilicet noluit intelligere ut bene ageret. Teste enim Ecclesiastico: "Ornamentum aureum prudenti doctrina", H. A. LUCERNA (FELDER) "Jacobi Vitracensis Episcopi et Cardinalis (1180-1240), Sermones ad fratres minores (sermo I)" en *Analecta Ordinis Capucinatorum* 19 (1903) 421. El editor cree que estos sermones se pueden datar entre 1228 y 1240, dado que ya llama a Francisco "sanctum". *Sermones...Praefatio...*, 23. Para este sermón primero se ha propuesto la fecha de 1229, cfr. J. G. Bougerol, "Le origini e la finalità dello studio nell'Ordine Francescano" en *Antoniano* 53 (1978) 405. Esta "espiritualidad del estudio" es frecuente en los sermones de los "studia" de los mendicantes, Cfr. J. G. BOUGEROL, "Les sermons dans les "studia" des Mendicants", en *Le Scuole degli Ordini Mendicanti (secoli XIII-XIV)* 11-14 ottobre 1976. Convegno del Centro di Studi sulla Spiritualità Medievale, 17, Todì, presso L'Accademia Tudertina, 1978, 251-280. La Orden comprendió debidamente, al principio, el tema de la cultura y de los estudios, Cfr. A. MATTIOLI, "Idiota". Mancanza di cultura o amore di ritiratezza? Nota di lessicografia francescana, en *Il Santo* 27 (1987) 121-144. Una visión de conjunto sobre el tema de la espiritualidad medieval en G. OURY, "Idiota", en *Dictionnaire de Spiritualité* VII (Paris 1971) 1242-1248; F. CHAVERO BLANCO, Finalidad del estudio de la teología. En torno a un texto de Juan de la Rochella, en *Carthaginensia*, 11 (1995) 35-80.

<sup>30</sup> Cfr. G. DE PARIS, "Sermons franciscaines..." 181-195.

<sup>31</sup> Es significativo que en dos textos litúrgicos no pertenecientes a la Orden de los Menores, la oración colecta de la fiesta de san Francisco aluda a la estigmatización, Cfr. T. DESBONNETS, "La diffusion du culte..." 211. Una proviene de la Abadía benedictina de Montierender, cfr pp 188-189 y la otra de la abadía benedictina de Rouen, cfr pp. 198.

nas de la Orden en las últimas décadas del siglo XIII y primeras del XIV. La predicación medieval buscaba la instrucción religiosa del pueblo<sup>32</sup> y ofrece unas imágenes de san Francisco, todas ellas parciales, en cuanto que ofrecen una parte de la realidad histórica y teológica del único Francisco, y desde angulaciones diversas estudia su persona y su misión eclesial. Imágenes que dependen de los momentos de la evolución de la Orden y de la conciencia histórica de los frailes<sup>33</sup>. Sin embargo, sería un procedimiento ilegítimo fusionar estas imágenes en una especie de *collage*, para obtener de ella una imagen única. Cada una de ellas tiene que ser considerada como una unidad autónoma, que refleja la personal lectura de quienes la han diseñado, ya que cada una de estas versiones de Francisco tiene su propia unidad histórica y literaria y contiene un significado preciso que no puede ser sometido a ningún esfuerzo combinatorio.

### La Escuela Franciscana de París

De los maestros de la primera Escuela Franciscana de París se conoce, en realidad, un reducido número de sermones. No se conocen sermones de Alejandro de Hales, de Odón Rigaldo o de Guillermo de Melitona en honor de san Francisco. Se conocen los sermones de Juan de la Rochelle<sup>34</sup>; algunos de ellos han sido publicados por J.G. Bougerol<sup>35</sup>. De san Buenaventura se conocen cuatro sermones para la fiesta de san Francisco, y su cronología

<sup>32</sup> Cfr. S. VECCHIO, "Le prediche e l'istruzione religiosa" en *La predicazione dei Fratelli...* 301-335.

<sup>33</sup> Cfr. F. ACCROCA, *Francesco e le sue immagini. Momenti della evoluzione della coscienza storica dei fratri Minori (secoli XIII-XIV)* (Centro Studi Antoniani) Padova, 1977. Buen conjunto de estudios, que arranca de una tesis doctoral y que reelabora estudios anteriormente publicados.

<sup>34</sup> Los incipits de los mismos en J.B. SCHNEYER, *Lateinische Sermones-Initien...* 27-28; cfr K. F. LYNCH, "A list of sermons of Jonh de Rupella", en *Recherches de Théologie Ancienne et Médiéval* 31 (1964) 287-319, esp 312-313; J.B. SCHNEYER, Berkugen zu K.F. Lynch's Sermonesliste des Jon von Rupella en *Recherches de Théologie Ancienne et Médiéval* 33 (1966) 155-157. A propósito de Juan de la Rochelle dice Bougerol: "Jean de la Rochelle semble être le premier maître régent en théologie à prêcher saint François. On ne compte pas moins de cinq sermons identifiés", J.G. BOUGEROL, "Saint François dans les sermons..." 187.

<sup>35</sup> Cfr. J. G. BOUGEROL, "Sermons médiévaux en l'honneur de saint François", en AFH 75 (1982) 382-415; los textos de los sermones en pp. 385-395. Cfr. *De Francisco Assisiensi Commentarii 1182-1982*, Volumen II. Archivum Franciscanum Historicum. Grottaferrata,

comprende de 1255 a 1267<sup>36</sup>. A estos sermones pronunciados en la fiesta litúrgica de san Francisco se puede sumar el sermón *De translatione Sancti Francisci*, datable el 25 de mayo de 1267 y pronunciado en París<sup>37</sup>. La obra hagiográfica de san Buenaventura es la *Legenda Maior*, pero a esta labor hagiográfica habrá que darle una proyección más amplia, hacia la obra homilética en la que se diseña un perfil hagiográfico y una imagen teológica del santo de Asís<sup>38</sup>, que, con la imagen ofrecida por la *Legenda Maior*<sup>39</sup>, se insertarían en ese conjunto de imágenes que el Medioevo diseñó de san Francisco, bien se trate de la imagen ofrecida por la comunidad<sup>40</sup>, o de la imagen que dan los espirituales<sup>41</sup>, los cronistas franciscanos<sup>42</sup>, la Orden de santa Clara<sup>43</sup>...

---

Collegio S. Bonaventura, 1982. J.G. Bougerol publicó con anterioridad otro sermón de Juan de la Rochelle, *La teorizzazione dell'esperienza di S. Francesco negli autori francescani pre-bonaventuriani*, en G. CARDAROPOLI-M. CONTI, *Lettura biblico-teologica delle Fonti Francescane* (Publicazioni dell'Istituto Apostolico, 3) Roma, Ed. Antonianum, 1979, 257-260. En las págs. 253-255 ofrece la traducción italiana del texto. Sobre este sermón el editor dio posteriormente unas interesantes notas, Cfr.G. BOUGEROL, "Saint François dans les sermons..." 187-191.

<sup>36</sup> Cfr Saint Bonaventure *Sermones de diversis. Nouvelle édition critique par Jacques Guy Bougerol* Paris, Les Éditions Franciscaines, 1993, 742-788; J.F. Quinn, "Chronology of St. Bonaventure's Sermons", en AFH 67 (1974) 145-184

<sup>37</sup> Cfr *Sermones de diversis...* Edición J.G. Bougerol, 604-620. Con muy buen sentido, el editor ha dado por separado cada una de las tres recensiones que se conocen del texto. Una redacción larga, cfr. pp. 605-617; un redacción breve pp. 617-620 y el esquema, pp. 620. Sobre este sermón cfr. R.E. LERNER, "A Collection of sermons given in Paris C 1267, including a new Text by Saint Bonaventure on the Life of Saint Francis", en *Speculum* 49 (1974) 466-498

<sup>38</sup> Cfr Z. HAYES, "The theological image of St. Francis of Assisi in the sermons of St Bonaventure", en F. CHAVERO BLANCO, (Ed). *Bonaventuriana. Miscellanea in onore di J.G. Bougerol*. (Bibliotheca Pontificii Athenaei Antoniani, 27-28), Roma 1988, 323-345.

<sup>39</sup> Sobre este tema cfr. E. H. COUSINS, "The image of St Francis in Bonaventure's *Legenda maior*", en F. CHAVERO BLANCO, *Bonaventuriana...* 311-321

<sup>40</sup> Cfr T. DESBONNETS, "Le Saint François de la Communauté. Des origines au Concile de Vienne" en S. GEIBEN, *Francesco d'Assisi nella storia*. Volumen I. Convegno di Studi. Secoli XIII-XV, Roma 1983, 21-61.

<sup>41</sup> L. DI FONZO, "L'immagine di san Francesco negli scritti degli spirituali", en S. Geiben, *Francesco d'Assisi nella storia...* 63-122.

<sup>42</sup> Cfr. M. W. SCHEEHAN, "St. Francis in the chronicle of Eccleston", en S. GEIBEN, *Francesco d'Assisi nella storia...* 201-217.

<sup>43</sup> E. GRAU, "Das Bild des heiligen Franziskus im Orden der heiligen Klara", en S. GEIBEN, *Francesco d'Assisi nella storia...* 219-225.

La lectura que se pretende en estas páginas es la proyección de la teología y la espiritualidad de san Buenaventura en su obra homilética sobre san Francisco. La *Legenda Maior* es considerada hoy como un fragmento de su teología espiritual. Fruto de una mente especulativa, que supera los límites de una narración “edificante”, propia de la hagiografía, para alcanzar los niveles de una teoría teológico-espiritual<sup>44</sup>. No sería tanto una biografía histórica de Francisco, cuanto una interpretación teológica de su vida y de su misión.

### La imagen de san Francisco

La lectura de los sermones “de sancto Francisco” puede hacerse desde perspectivas y claves diversas. En estas páginas se trata de analizar la imagen del Fundador que ofrece Buenaventura, y una perspectiva de lectura puede ser la cronológica, que permitirá ver la posible evolución que Buenaventura ha dado al tema. Adoptando esta perspectiva, el orden a seguir sería casi el inverso al que han seguido las dos ediciones críticas de los sermones<sup>45</sup>. Cronológicamente el sermón primero es el quinto<sup>46</sup>, el segundo en orden correspondería al publicado en cuarto lugar<sup>47</sup>; en tercer lugar, habrá que situar el sermón primero<sup>48</sup>; el cuarto lugar correspondería al sermón

---

<sup>44</sup> Cfr. L. PELLEGRINI, *Introduzione* a S. Bonaventura, *Opuscoli Francescani, Opere di San Bonaventura XIV/1*, Roma Città Nuova, 1993, 64; E. H. COUSINS, “The image of St. Francis in Bonaventure’s *Legenda Maior*”, en F. CHAVERO BLANCO, *Bonaventuriana. Miscellanea in onore di J.G. Bougerol*, (Bibliotheca Pontificii Athenaei Antoniani, 27) Roma, Edizioni Antonianum, 1988, 315-316.

<sup>45</sup> En estas páginas voy a seguir las dos ediciones críticas de los sermones, es decir, la contenida en el volumen IX de la *Opera Omnia* (Quaracchi, prope Florentiam), 1901 y la preparada por J.G. Bougerol, *Sermones de Diversis*

<sup>46</sup> IX, 590b-597b; *Sermones de diversis...* 789-812; “La date proposée par les historiens, celle du 4 octobre 1255, alors que Bonaventure est maître-régent à l’école des frères de Paris, confirme l’hypothèse que nous avons proposée”, pág. 788.

<sup>47</sup> Cfr IX 585b-590b; *Sermones de Diversis...* 771- 787; Bougerol observa sobre este texto: “D’après le prothème, Bonaventure a donné ce sermon à l’office du soir, c’est-à-dire, comme “collatio”, probablement le 4 octobre 1262”, pág. 771. Efectivamente en el texto del sermón se lee: “Hodie dominus cardinalis, seminavit vobis, et credo, Deo adiuvante, quod semen suum fructificavit in vobis”, pág 772

<sup>48</sup> IX, 573a-575b; *Sermones de diversis...* 742-748: Bonaventure prononça ce sermon à Paris, le 4 octobre 1266.

segundo<sup>49</sup>. Como ya he dicho el *sermo in traslatione sancti Francisci* está datado en mayo de 1267. Antes he anotado que el sermón tercero publicado en la *Opera Omnia*<sup>50</sup>, "Creavit Deus hominem...", redactado sobre un esquema de Juan de la Rochelle, ofrece un conjunto de problemas que están aún por solucionar<sup>51</sup>.

Siguiendo este orden cronológico, ¿cuál es la imagen de san Francisco que comienza a diseñarse? En el sermón quinto<sup>52</sup>, el primero en orden cro-

<sup>49</sup> IX 575b-589a; 580a-582b; *Sermones de diversis...* 749-763; 763-771; "Ce sermon fut prononcé à Paris, le 4 octobre 1267 au matin et en soirée", pág 749. La cronología que he propuesto aquí estaba antes admitida, cfr Z. HAYES, "The theological image of St. Francis of Assisi in the sermons of St. Bonaventure" en F. CHAVERO BLANCO (Ed.) *Bonaventuriana. Miscellanea in onore di J.G. Bougerol, OFM.* (Bibliotheca Antoniana, 27-28) Roma, Edizioni Antoniana, 1988, 329

<sup>50</sup> IX, 582b-583b

<sup>51</sup> Es el sermón "Creavit Deus hominem ad imaginem et similitudinem suam", publicado entre los sermones de san Buenaventura, Cfr. *Opera Omnia* IX, 582-585. Este sermón fue atribuido al cardenal Eudes de Châteauroux, Cfr. I. BRADY, "St. Bonaventure's Sermons on Saint Francis", en *Franziskanische Studien* 58 (1976) 132-137. I. Brady había hecho esta atribución en un escrito casi coetáneo, Cfr. "The Writings of Saint Bonaventure regarding the Franciscan Order", en A. POMPEI, *San Bonaventura Maestro di vita francescana e di sapienza cristiana*. I. Atti del Congresso Internazionale per il VII Centenario di San Bonaventura da Bagnoregio. Roma, 19-26 settembre 1974. Roma, Pontificia Facoltà Teologica "San Bonaventura", 1976, 101, nota 51. Esta atribución se mantiene en E. DOYLE, *St. Bonaventure's Sermons on St Francis. A Comparison of the Quaracchi Editions with same Manuscripts*, en *AFH* 75 (1982) 418, cfr. *De Francisco Assisiensi Commentarii 1182-1982*, Volumen II... Aunque sin aducir ningún tipo de razones este sermón se había atribuido ya a la producción de Juan de la Rochelle: *Indubbiamente scritto di Giovanni de la Rochelle è il 31 sermone su S. Francesco Creavit Deus hominem....*, Cfr G. ABATE, "Un sermone sulle cinque piaghe di Gesu attribuito a San Bonaventura, en I. A VILLAPADIERNA, *Miscellanea Melchor de Pobladora*", I, (Bibliotheca Seraphico Cappuccina, 23) Roma, Institutum Historicum O.F.M. Cap, 1964, 158. Sobre este sermón escribe Bougerol: "Le sermon lui-même semble rédigé à partir du schéma d'un sermon de Jean de la Rochelle, contenu dans le manuscrit Paris, B. N, lat 16502, f. 39vb-40rb... I. Brady s'est efforcé de prouver que l'auteur de ce sermon était le Cardinal Eudes de Châteauroux; cette hypothèse aurait besoin d'être confirmé en particulier par l'inventaire exhaustif des collections connues d'Eudes de Châteauroux..." *Sermones de diversis...*, 37-38.

<sup>52</sup> Desde el punto de vista literario se ha hecho ver que el texto de *Opera Omnia* IX "groupe en réalité deux sermons. Le premier comprend les paragraphes 1 à 13 de notre édition: le deuxième, les paragraphes 14 à 31... Del examen de los manuscritos puede concluirse: "Deux hypothèses semblent donc plausibles: ou bien nous sommes en présence de deux sermons distincts; ou bien, il s'agit d'un seule intervention de Bonaventure, une le matin et l'autre en "collatio" à l'office du soir. La deuxième hypothèse apparaît comme le plus probable, car sur dix manuscrits, sept donnent le texte entier sans aucune solution de continuité", *Sermones de diversis...* 787-788.

nológico, encontramos el tema de Mt 11, 29: Aprended de mí que soy manso y humilde de corazón: son las palabras de Cristo y son las palabras de su imitador Francisco. Es la palabra abreviada y consumada en la que se encierra toda la perfección del evangelio<sup>53</sup>. En el tema de Mt, Buenaventura encuentra dos partes: una llamada del Señor, que es un exordio y una enseñanza (documentum). La enseñanza es la humildad de Cristo, interpretada como un asumir la vida de los discípulos o un asumir su doctrina. En ambos casos corresponde a san Francisco, bien sea en el estado de su conversión o bien en el estado de su perfección (statum consummationis), verdadero discípulo en la conversión y buen maestro (doctor bonus) en la perfección<sup>54</sup>.

El tema del sermón es la mansedumbre y la humildad del discípulo evangélico, que Buenaventura expone como enseñanza y ejemplo de Cristo y que conlleva el asumir la forma del discipulado cristiano y el recibir la doctrina de Cristo. Buenaventura desarrolla el tema en el cuerpo del sermón, siguiendo el esquema del protema. Francisco en la situación de su conversión puede ser presentado como un modelo del discipulado de Cristo. La conversión de Francisco es presentada como “in crescendo”, con su ruptura con los jóvenes de la sociedad de Asís<sup>55</sup>. Parece hacer una clara alusión a los años de la juventud alegre de Francisco, como indicaría la expresión “ad convictum”, pero también se alude a los valores de la sociedad mercantil de Asís, que representa a una “societas mundana”. La ruptura con los valores convencionales del tiempo está en función del discipulado de Cristo, introducido con el tema Mc 4, 34, relativo a la enseñanza de Cristo a los discípulos; por eso, Francisco busca los lugares ocultos. El primer grado para el discipulado de Cristo es la ruptura con los valores mundanos<sup>56</sup>, que, en realidad, son los

---

<sup>53</sup> “Sive autem verbum Christi vel Francisci, verbum est abbreviatum et consummatum, quia in eo clauditur summa totius evangelicae perfectionis, breviter et plane” *Sermo V*, 1 (IX, 590; Sermones de diversis, 789)

<sup>54</sup> Cfr. *Sermo V*, 1; IX, 590; Sermones de diversis...789

<sup>55</sup> “Quantum igitur ad statum conversionis potuit dicere beatus Franciscus: Discite a me, quia fui discipulus verus Iesu Christi; forma autem veri discipuli Iesu Christi quae specialiter fuit et apparuit in beato Francisco in hoc consistit; primo, ut sit homo segregatus a perversa societate quantum ad convictum”, *Sermo V*, 2 (VIII, 591; Sermones de diversis, 790). En la numeración de los párrafos sigo el orden propuesto por Bougerol.

<sup>56</sup> “Quod attendens beatus Franciscus statim ad Domini inspirationem reliquit societatem iuvenum qui erant socii in peccato et mercatorum societatem quae erat societas mundana. Et solus ibat ad loca secreta, sciens quod Christus seorsum discipulis omnia disserebat. Sic qui vult perfectus Christi discipulus esse, oportet et mundanam et perversam societatem relinquere” *Sermo V*, 2 (IX, 591; Sermones de diversis, 790).

valores contrarios al evangelio. Las citas bíblicas de Sal 105, 3; Eccli 13, 2, Sal 17, 26, vienen a reforzar la idea de la necesaria ruptura con los valores de los "gentiliter viventes"<sup>57</sup>.

La idea del discipulado cristiano presenta una segunda gradación, con la liberación de toda ocupación superflua. Con esta idea introduce el tema de la renuncia a los superfluo, como forma de estar libre para los verdaderos valores; esta renuncia es la exigida por la pobreza, de acuerdo con el texto de Lc 14,33<sup>58</sup>. Es claro que no se trata de una condenación de los bienes terrenos, sino de las actitudes morales que se pueden adoptar frente a dichos bienes<sup>59</sup>. Francisco adopta la actitud evangélica de la renuncia, tanto interior como exterior, despojándose de todo sin quedarse con nada para cubrir su desnudez<sup>60</sup>.

La exigencia del discipulado lleva también a la ruptura con todo afecto carnal, como condición para el discipulado de Cristo<sup>61</sup>. Estas rupturas que el proceso del discipulado conlleva exigen también la ruptura del hombre consigo mismo, con un pasado de pecado, que Buenaventura viene a llamar aquí purificación de la disposición contraria, que es una condición indispensable para asimilar la justicia de Cristo y pasar de la ignorancia a la ciencia<sup>62</sup>. Es el testimonio que ofrece Francisco, que extirpa del campo

<sup>57</sup> Cfr *Sermo V*, 2 (IX, 591; Sermones de diversis, 790)

<sup>58</sup> "Secundo, debet esse expeditus a superflua occupatione, et hoc quantum ad actum. Qui sollicitus est circa superflua non potest vacare his quae sunt utilia. Sollicitudo enim et divitiarum fallacia suffocant verbum et sine fructu fit; unde Lucae 14: Nisi renuntiaverit...", *Sermo V*, 3 (IX, 591; Sermones de diversis... 791).

<sup>59</sup> "Non quia malum est possidere, sed quia malum est contra possessiones animum superflue occupare; et impossibile et difficile multum possidere et non curare", *Sermo V*, 3 (IX, 591; Sermones de diversis... 791).

<sup>60</sup> "Quod cernens beatus Franciscus, statim ut audivit vocem Dei, cuncta dimisit, in tantum ut nec filum vestimenti ad cooperiendam nuditatem sibi reservaret, immo sicut omnia interius contempserat, sic omnia exterius dimittebat", *Sermo V*, 3 (VIII, 591; Sermones de diversis, 791).

<sup>61</sup> "Per hunc modum qui vult ad perfectum Christi discipulatum conscendere, debet domum patris sui oblivisci, et propriam animam, id est vitam carnalem odire, ut Christi imitator existat, qui in manibus inimicorum tradidit animam suam praedilectam. Quod si non vult carnalem affectionem omnino deponere quam habet ad parentes, oportet tamen eam deponere quam habet ad mulieres" *Sermo V*, 4 (IX, 591; Sermones de diversis... 792).

<sup>62</sup> "Quarto, debet esse purificatus a contraria dispositione et hoc quantum ad habitum, quia in malevolam animam non introibit sapientia, nec habitabit in corpore subdito peccatis; et ideo Isaiae 1 [16-17]: Quiescite agere perverse, discite benefacere; quasi dicat: non potestis iustitiam Christi addiscere, nisi contrariam dispositionem volueritis extirpare, sicut non potest introduci scientia, nisi ignorantia contrariae dispositionis fuerit expulsa", *Sermo V*, 5 (IX, 591; Sermones de diversis..., 792).

de su corazón el pecado y el vicio<sup>63</sup>, y es el camino que debe emprender el discípulo cristiano<sup>64</sup>.

Este fragmento del sermón, que yo consideraría como la primera parte del mismo, se puede decir que traza las líneas maestras de un discipulado evangélico, del que Francisco es propuesto como verdadera *forma discipulorum* y también como el *discipulus verus*<sup>65</sup>, y sitúa el discipulado en la línea evangélica de la negación de sí mismo. Buenaventura ha desarrollado aquí el primer punto de los dos que se proponía al enunciar el tema del sermón. El discipulado de Cristo corresponde a Francisco “secundum duplicem statum, scilicet conversionis et consummationis”<sup>66</sup>. Aquí se puede decir que Buenaventura ha tratado sólo el status conversionis, de Francisco *discipulus verus*.

La segunda parte del tema se organiza desde la expresión *doctor bonus*. Buenaventura justifica esta designación de Francisco desde una cuádruple razón, que viene a constituir el entramado de esta parte del sermón. La enseñanza de Francisco la verá confirmada Buenaventura con los milagros obrados por su intercesión y con el prodigio de los estigmas.

Francisco ha enseñado lo que ha aprendido, pero se trata de un conocimiento por revelación<sup>67</sup>. La cita de Gál 1, 11-12 es una apoyatura que afirmaría este conocer por revelación y que confirma con un episodio de su vida<sup>68</sup>. La significación teológica y espiritual que le da Buenaventura es distinta del alcance que Tomás de Celano da al hecho. Celano pretende destacar la simplicidad evangélica de Francisco. En Buenaventura, tanto en el sermón como en la Legenda, la predicación casi improvisada ante el Papa

<sup>63</sup> *Sermo V*, 5 (IX, 591-592; *Sermones de diversis...* 792-793)

<sup>64</sup> “Per hunc modum qui Christi discipulus vellet esse perfectus debet per singulas noctes ad modum beati Francisci lacrymis lectum conscientiae lavare et stratum rigare; vel si verbum illud non capit, quia perfectum, saltem quiescat agere perverse, quod est necessarium si vult Christi fieri discipulus. Unde qui non vult mala relinquere, non potest bona discere” *Sermo V*, 5 (IX, 592; *Sermones de diversis...* 793).

<sup>65</sup> Cfr. *Sermo V*, 5 (IX, 592; *Sermones de diversis...* 793)

<sup>66</sup> *Sermo V*, 1, (IX, 590; *Sermones de diversis...* 789)

<sup>67</sup> “Primo, quia docet quod didicit sine deceptione, propter revelationis veritatem; est enim Deus verax, omnis autem homo mendax. Et ideo doctrina quam quis accipit per revelationem non potest esse nisi vera”, *Sermo V*, 6 (IX, *Sermones de diversis...* 793-794).

<sup>68</sup> Este episodio lo identifica Bougerol en el texto de *Legenda Maior* 12, 7(VIII, AF, X, 613), cuyo contexto es la eficacia de su predicación y la gracia de las curaciones. El relato de Buenaventura es un trasunto de 1 *Cel* 73 (AF X, 54-55). Si atendemos al momento de la redacción del sermón bien puede inspirarse en la *Legenda Maior*.

Honorio III es el fruto de la evolución espiritual de Francisco, que revela el grado máximo del conocer espiritual, privilegio de unos pocos, entre quienes enumera a Francisco y a san Pablo. Se trata de la sexta visión de la inteligencia, a la que Buenaventura dedicó en las *Collationes in Hexaemeron* un breve esbozo programado en la *collatio III*, haciendo coincidir este modo de conocer con la formación del hombre a imagen y semejanza de Dios. La coincidencia de este modo de conocer con la formación del hombre a imagen de Dios la justifica Buenaventura desde los efectos de este levantamiento (*raptus*) que hacen al alma muy semejante a Dios, en cuanto puede serlo en el estado de viador, donde no tiene el hábito de la gloria sino el acto<sup>69</sup>.

*Raptus* es uno de los conceptos teológicamente más densos de la teología espiritual de san Buenaventura, la expresión del grado más alto de la vida espiritual y el límite extremo de la condición humana. Los que a él llegan, viven los límites últimos del estado de viadores gozando a modo de acto y de privilegio de la visión beatífica. Buenaventura distingue cuatro modos de conocer: fe, contemplación, aparición y visión abierta. Los cuatro se derivan de la acción de la gracia en el hombre, que sigue un ritmo de crecimiento vital<sup>70</sup>. Son modalidades del único conocer que se deben a la presencia de Dios en el espíritu humano. El *raptus* es un conocimiento excesivo de la dulzura de Dios y el sentido supremo del don de la sabiduría<sup>71</sup>. Es una gracia extraordinaria que Buenaventura distingue de la gracia del éxtasis<sup>72</sup>, la última de las visiones de la inteligencia<sup>73</sup>.

Este es, en mi criterio, el sentido que puede tener este texto del sermón, como parece desprenderse del contexto<sup>74</sup>.

<sup>69</sup> Cfr *Hex* 3, 30 (V, 347-348)

<sup>70</sup> "Quadruplex est modus cognoscendi Deum, videlicet per fidem, per contemplationem, per apparitionem et per apertam visionem. Et primum est gratiae communis, secundum est gratiae excellentis, tertium gratiae specialis, et quartum gloriae consummantis", 2 *Sent* d 23 a 2 q 3 concl (II, 545).

<sup>71</sup> Cfr 3 *Sent* d 35 a 1 q 1 concl (III, 774).

<sup>72</sup> Cfr 2 *Sent* d 23 a 2 q 2 concl (II, 544) 3 *Sent* d 35 a 1 q 1 (III, 774); *Brev* 5, 6 (V, 259); *Hex* 3, 21 (V, 347).

<sup>73</sup> Cfr *Hex* 3, 30 (V, 348).

<sup>74</sup> "In quo magis est admirandus et laudandus quam imitandus. Unde non indocte filii eius addiscunt, quia scire non per hominem non est omnium, sed privilegium paucorum. Unde quamvis Paulum et Franciscum docere voluerit Dominus per se ipsum, voluit tamen discipulos eorum edoceri per ministerium humanum", *Sermo V*, 6 (IX, 592; *Sermones de diversis...* 794).

Esta función de Francisco como *doctor bonus* la estructura Buenaventura desde el texto de Sab 7, 13. Es un conocer que parte de la avidez del amor, que lleva al corazón a captar la enseñanza. Buenaventura glosa el texto de Sab 7,13 como una dimensión del amor que lleva aprender sin fingimiento y a comunicar sin envidia lo aprendido<sup>75</sup>. Las enseñanzas de Cristo se convierten en el valor supremo, frente al que nada son las riquezas, y por ello se ha convertido en maestro de innumerables discípulos<sup>76</sup>.

La tercera consideración de este magisterio de Francisco atiende a la “operum pluralitas”. El magisterio de Francisco lo presenta Buenaventura desde el texto de Mt 5, 19: *facere et docere*. La enseñanza de Francisco está en relación con su aprendizaje<sup>77</sup>. Buenaventura viene concretar el verdadero aprendizaje de Francisco: en la experiencia ha aprendido no delectaciones, sino sufrimientos. El texto de Hb 5, 8 ayuda a interpretar el discipulado de Francisco en la misma línea en la que el autor de la carta interpreta la vida de Jesús: aprendió en los sufrimientos a obedecer. El mismo texto de Eccli 34, 9 más que a un conocimiento teórico parece llevar la interpretación de la vida de Francisco hacia un aspecto experiencial<sup>78</sup>. Es lo que revela la alusión a los inicios de su conversión<sup>79</sup>: la doctrina de Francisco se ha conocido por su paciencia. Lo que Francisco ha aprendido en los inicios de su conversión es el camino de la humillación<sup>80</sup>.

<sup>75</sup> “Quasi dicat: sicut fervor caritatis me fecit addiscere sine fictione, sic facit aliis communicare sine aemulatione aut invidiae livore”, *Sermo V*, 6 (IX, 592; *Sermones de diversis...* 794)

<sup>76</sup> “Et quoniam adeo didicit diligenter, factus est multorum discipulorum magister, quos docuit sentire de deo in bonitate et simplicitate cordis quaerere illum, qui Deo invenitur ab his qui non tentant illum; apparet autem his qui fidem habent in illum, sicut ipsi beato Francisco, qui, quoniam sine fictione didicit sibi, et aliis communicavit”, *Sermo V*, 7 (IX, 592; *Sermones de diversis...* 795).

<sup>77</sup> “Quia docet quod didicit sine oblivione propter operum pluralitatem; non enim auditor obliviosus factus, sed factor operis et ideo bonus doctor”, *Sermo V*, 8 (IX, 592; *Sermones de diversis...* 795).

<sup>78</sup> “Quia non aspexit ad pauca per scientiam contemplationis in universali, sed ad multa per experientiam in particulari. Unde beatus Franciscus didicit experiendo, scilicet non delectationes sed passiones”, *Sermo V*, 8 (IX, 592; *Sermones de diversis...* 795)

<sup>79</sup> Bougerol da la referencia a *Legenda Maior* 2, 3 (VIII, 508; AF X, 564); el texto de Buenaventura depende de 1 *Cel* 13 (AF, X, 13-14).

<sup>80</sup> “Ipse enim, in principio suae conversionis, ludibria et verbera et vincula et carceres et mendicatas per multas angustias didicit, sicut Paulus ad Philippenses ultimo, didicit in quibus esset sufficiens esse, et quoniam doctrina viri per patientiam noscitur, beatus Franciscus laudandus et imitandus et sic disciplinatus”, *Sermo V*, 8,(IX, 592; *Sermones de diversis...* 795).

Lo que Francisco ha aprendido ha sido confirmado con milagros, que han tenido la función de mostrar que enseñaba una doctrina de salvación. En lo que aprendió fue confirmado<sup>81</sup>.

El tercer punto o parte del sermón es un desarrollo de lo que apenas ha esbozado en el párrafo anterior. Los Editores de Quaracchi hacen en este punto una anotación marginal, que en mi criterio orienta perfectamente la lectura del texto: "Divina confirmatio duplex doctrinae ipsius"<sup>82</sup>. Lo que sigue es ciertamente una apología de la enseñanza de Francisco y de su Regla. Aquélla y ésta han sido confirmadas y autenticadas no sólo con milagros sino también con las señales de los estigmas<sup>83</sup>. Buenaventura establece un interesante paralelismo entre el hecho de la aprobación de la Regla por parte del Papa y el reconocimiento que Cristo mismo hace de la santidad evangélica de Francisco, de su doctrina, con el hecho de la impresión de las llagas. Este paralelismo se encuentra también en la *Legenda maior*, precisamente en el contexto de la aprobación de la Regla. El relato de la redacción de la Regla guarda un evidente paralelismo con los relatos de la ley escrita en tablas de piedra del libro del Éxodo<sup>84</sup>. Hay una misma conciencia de la Regla, que ha sido dictada por Cristo, y una misma consideración de las llagas como bula de Cristo Pontífice que confirma la Regla y recomienda a su autor<sup>85</sup>. También en el sermón, las llagas son la bula que Cristo Pontífice firma en la carne de Francisco<sup>86</sup>. Buenaventura recoge una

<sup>81</sup> Cfr. *Sermo V*, 9 (IX,592; *Sermones de diversis...* 796).

<sup>82</sup> Cfr. IX, 592

<sup>83</sup> "Placuit enim Deo huius sancti doctrinam et regulam, non solum miraculorum, sed etiam stigmatum suorum signaculis authenticare et confirmare, ut nemo possit nec ad exterius, nec ad interius ratione, sane de fide sentiens, contraire", *Sermo V*, 10 (IX, 592-593; *Sermones de diversis...* 796).

<sup>84</sup> Cfr. M. CONTI, "Sinai-Fonte Colombo: Il peso di una analogia nell'interpretazione de la regola francescana", en *Ant* 53 (1978) 23-55; el relato de la *Legenda Maior*, en pp. 31-33.

<sup>85</sup> "Ad cuius observantiam [Regulae] fratres ferventer inducens, dicebat, se nihil ibi possuisse, secundum industriam propriam, sed omnia sic scribi fecisse, sicut fuerant divinitus revelata. Quod certius constare testimonio Dei, paucis admodum evolutis diebus, impressa sunt ei stigmata Domini Iesu digito Dei vivi tanquam bulla Summi Pontificis Christi ad confirmationem omnimodam Regulae et commendationem auctoris, sicut post suarum enarrationem virtutum suo loco inferius describetur", *Legenda maior* 4, 11 (VIII, 516; AF X, 577).

<sup>86</sup> "Placuit divinae pietati, regulae et doctrinae Francisci suam bullam apponere, quia ipse non ausus fuit docere nec scribere nisi quod a Domino accepit, nam sicut ipsemet contestatus est, totam regulam per revelationem didicerat et ideo, sicut moris est summo pontifici bulla sua litteras confirmare, sic et Christus, recognoscens Francisci Regulam esse suam, bullam suorum signaculorum apposuit; et propter ipsius doctrinam irrefragabiliter confirmavit" *Sermo V*, 10 (IX, 592-593; *Sermones de diversis...* 796).

tradición de la revelación de la Regla por Cristo, que se remonta al testamento mismo de Francisco<sup>87</sup>.

Buenaventura encuentra un argumento para apoyar este carácter “revelado” de la Regla: Francisco fue un comerciante sin letras, no un “litteratus doctor”<sup>88</sup>; por ello, Dios ha confirmado su Regla con una bula celeste, porque a Francisco, como verdadero pobre y humilde, se le han revelado los secretos escondidos a los sabios y prudentes del mundo<sup>89</sup>.

En el texto del sermón aparecen evidentes dos intenciones de Buenaventura: demostrar la evangélicidad de la vida de Francisco y la autenticidad del fenómeno de la llagas. Dada la cronología del sermón, se ha pronunciado durante la larga querrela entre regulares y seculares de la Universidad de París, que comienza en 1250-1252<sup>90</sup>.

---

<sup>87</sup> “Sed sicut dedit mihi Dominus simpliciter et pure dicere et scribere regulam”. Testamentum, 39, en K. ESSER, *Die Opuscula des hl. Franziskus von Assisi. Neue textkritische Edition.* (Spicilegium Bonaventurianum, 13) Grottaferrata, Editiones Collegii S. Bonaventurae, 1976, 444.

<sup>88</sup> Este destacar la escasa formación escolar de Francisco, como “homo illitteratus”, “idiota”, como se autodefinía el mismo Francisco, carente de los recursos de la sabiduría humana, es una de las constantes que se encuentran desde la Bula de Gregorio IX, que presenta la predicación de Francisco: “Quasi alter Sampson gratia divina praeventus... praedicatione siquidem simplici, nullis verborum persuasibilium humanae sapientiae coloribus adornata. sed tamen Dei viriute potenti, qui infirma mundi eligit”, Bulla canonizationis B.P. Francisci... en L. GARCÍA ARAGÓN, *Summa Franciscana vel Sancti Francisci et Sanctae Clarae Assisiensium Opuscula, Biographiae et Documenta* compilavit... (Publicaciones del Instituto Teológico Franciscano, 11) Murcia 1993, 1021.

<sup>89</sup> “Vel certe, quia doctrina Francisci ex ipso firmitatem apud homines habere non poterat, utpote quia sine litteris mercator, non litteratus doctor existerat, ne quis auderet sapientium doctrinam eius vel regulam tanquam ignorantis hominis parvipendere, placuit Deo signis evidentibus tanquam supercaelesti bulla et mirabili confirmare. In quo apparet altitudinem divini consilii esse mirabiliter admirandam, quam in principio huius Evangelii insinuat cum ait: Confiteor tibi, Pater..., *Sermo V, 10* (IX, 593; Sermones de diversis... 797). El texto de Mt 11, 25-30 al que cita en el texto era, junto con Mt 19, 27-29, uno de los dos propuestos para la misa de la fiesta de san Francisco, Cfr. *Missa prima de sancto Francisco* (AF X, 393).

<sup>90</sup> La reconstrucción cronológica del desarrollo de este conflicto en P. GLORIEUX, “Le conflit de 1252 à la lumière de Guillaume de Saint-Amour, en RTAM 24 (1957) 364-372. Posteriormente este problema ha sido analizado con más amplitud por M.M. DUFEIL, *Guillaume de Saint-Amour et la polémique universitaire parisienne 1250-1259*, Paris, A. Picard, 1972. Una síntesis de la actividad de defensa de la vida evangélica por parte de san Buenaventura en J. G. BOUGEROL, “Saint Bonaventure et la défense de la vie évangélique de 1252 au Concile de Lyon (1274)”, en *S. Bonaventura Francescano*. 14-17 ottobre 1973. (Convegna del Centro di Studio sulla Spiritualità Medievale, 14) Todi, presso L'Accademia Tudertina, 1974, 109-126.

La última parte del sermón está dominada por esta apología de la evangelicidad de la Regla y la veracidad de las llagas de Francisco. Los signos que han acompañado manifiestan que es el camino rectísimo para llegar a la vida, sobre todo cuando consta que Dios ha impreso otros signos en la carne misma de Francisco, confirmados por testigos, dignos de crédito y santos. Entre ellos está la autoridad de la Curia Romana y está la santidad de los compañeros del mismo Francisco<sup>91</sup>.

Buenaventura comienza a perfilar aquí uno de los temas que posteriormente va a desarrollar en su obra hagiográfica: la misión profética de Francisco en la historia. Buenaventura creo que continúa la línea interpretativa de Tomás de Celano. La misión histórica de Francisco comienza en la Bula *Mira circa nos* de Gregorio IX, que refleja la mentalidad de la renovación iniciada en el IV Concilio de Letrán. La relectura papal de Francisco se hace desde la clave "alter apostolus", que sitúa a Francisco en un contexto escatológico como enviado de la hora undécima, expresión en la que se ha querido ver una cierta influencia de inspiración joaquinita<sup>92</sup>. La Bula muestra la conciencia que tiene el Pontífice de la experiencia de Francisco y de su Orden en el panorama eclesiástico del momento, pero de ninguna manera relaciona, como lo hará Tomás de Celano, la misión de Francisco con el hecho de la estigmatización. La Bula hace una referencia muy genérica a los milagros de Francisco, de los que, junto con su vida, tiene el Papa noticia fidedigna<sup>93</sup>. Los milagros parecen en la Bula más como un requisito de la santidad canonizada, y no se les vincula a la misión eclesial de Francisco.

En la Vita I de Tomás de Celano se comienza a teorizar sobre la misión eclesial de Francisco y de su experiencia religiosa en términos de "novitas", aunque, en el momento de traducir esta idea en esquemas histórico-biográficos, muestra una cautela, dejando en una cierta indefinición algunos puntos, que son los que posteriormente serán aclarados por san Buenaventura. El perfil teológico-espiritual que hace Tomás de Celano es el de un hombre lleno de la sabiduría del Espíritu, y que por su adhesión a la doctrina evangélica es el enviado de Dios para dar en todo el mundo testimonio de la verdad con el ejemplo de los Apóstoles. Es significativo que esta función de

<sup>91</sup> Cfr *Sermo V, 11* (IX, 593; *Sermones de diversis...* 797-798).

<sup>92</sup> Esta posibilidad la apunta R.J. ARMSTRONG, "Mira circa nos..." 401.

<sup>93</sup> "Cum igitur gloriosae vitae ipsius insignia ex multa familiaritate, quam Nobiscum habuit in minori officio constitutis, plene cognita nobis essent; et de miraculorum coruscatione multiplici per testes idoneos Nobis facta fuerit plena fides", Bula "Mira circa nos...", en *Summa Franciscana ...*, 1023.

Francisco en la Iglesia de su tiempo la lea Tomás de Celano en clave de teología de la gracia, que ha transformado a Francisco, justificándolo, y esta misma gracia es la que lo ha llenado, como a nadie en su tiempo, de los dones del Espíritu<sup>94</sup>.

Desde la acción de la gracia lee también Tomás de Celano la misión de Francisco en el mundo y su testimonio de la verdad, y los presenta en la línea de la teología paulina de la Cruz, porque con la sencillez de su doctrina, Francisco reduce toda la sabiduría del mundo a necesidad<sup>95</sup>.

El “fenómeno” Francisco lo presenta Celano como la “sancta novitas”, como “in novissimo tempore, novus evangelista”, como uno de los ríos del paraíso que ha regado el mundo con el agua nueva del evangelio, que ha infundido en los corazones de los elegidos un fuego nuevo y ha derramado una unción saludable; cuando resplandeció este siervo de Cristo resplandeció con nuevas formas y nuevos signos<sup>96</sup>. Con Francisco se renuevan en el desierto del mundo los nuevos milagros, cuando se ha plantado la vid fructífera, que da flores de suave olor y extiende los sarmientos de la religión por todas partes<sup>97</sup>.

Las ideas de *renovatio*, *novitas*, *sancta novitas*, *spiritus novus*, *novus evangelista*, se repiten insistentemente en el texto de Celano, pero están espléndidamente ensambladas en el discurso. Francisco, frágil como los

<sup>94</sup> “Hic vero cum in via Dei, et ipsius cognitione a primaevio iuventutis flore parum vel nihil esset instructus, in naturali simplicitate, ac vitiorum fervore tempore non pauco perdurans, mutatione dexteræ Excelsi iustificatus a peccato, gratia et virtute Altissimi, super omnes tempore suo repertos divina sapientia est repletus”, 1 *Cel* 89, (AF X, 67)

<sup>95</sup> “Nam cum doctrina evangelica, etsi non particulariter sed generaliter ubique multum per opera defecisset, missus est hic a Deo, ut universaliter per totum mundum Apostolorum exemplo perhiberet testimonium veritati. Sicque factum est, ut doctrina sua omnem mundi sapientiam ostenderet evidentissime fore stultam, et brevi spatio temporis ad veram sapientiam Dei per stultitiam prædicationis inclinaverit, Christo duce”, 1 *Cel* 89 (AF X, 68).

<sup>96</sup> “Quoniam in novissimo tempore novus evangelista, quasi unus ex paradisi fluminibus, in toto terrarum orbe fluenta Evangelii pia irrigatione diffudit et viam Filii Dei atque doctrinam veritatis opere prædicavit. Facta est proinde in eo et per eum orbis terrarum insperata exsultatio et sancta novitas: antiquæ religionis germen inveteratos diu et veteres multum subito innovavit. Datus est spiritus novus in cordibus electorum et in medio eorum effusa est unctio salutaris, cum velut unum de luminaribus caeli, Christis servus, et sanctus novoritu, novisque signis desuper radiavit” 1 *Cel* 89 (AF X, 68)

<sup>97</sup> “Renovata sunt per eum antiqua miracula, dum in deserto mundi huius, ordine novo sed antiquo more, plantata est vitis fructifera, proferens flores suavitatis in odorem virtutum sanctorum, ubique sacrae religionis palmites extendendo” 1 *Cel* 89 (AF X, 68).

demás hombres, ha cumplido no sólo los preceptos comunes, sino que ha emprendido por la caridad el camino de la perfección y ha alcanzado la cima de la santidad<sup>98</sup>. Celano comienza a diseñar el tema que aborda el sermón bonaventuriano de Francisco como *doctor bonus*; en él se encuentran enseñanzas de doctrina salvífica y ejemplos de santidad, tanto para quienes aspiran a carismas elevados, como para quienes aspiran a metas más humildes<sup>99</sup>.

La vida de Francisco añade un esplendor más a la perfección de los primeros santos. El haber quedado marcado con las señales de la pasión y es el *magnum sacramentum*, que manifiesta la sublimidad de la prerrogativa del amor, pero es también el *arcanum* y el *mysterium* sólo por Dios conocido y en el que no quiere indagar el biógrafo<sup>100</sup>. Todavía Tomás de Celano va a avanzar una significación, la semejanza de Francisco con Cristo crucificado<sup>101</sup>.

Celano no da ciertamente a este hecho una significación única. Esboza una serie de temas, que sólo las posteriores interpretaciones del hecho de la estigmatización van a desarrollar. Los temas del *alter Christus*, *alter Seraphim*, *alter Angelus*<sup>102</sup>, leídos después en claves teológicas muy diversas parecen estar ya aquí como "in nuce". Celano no da una interpretación del

<sup>98</sup> "Nam, licet fuerit similis nobis passibilis, non fuit tamen contentus praecepta communia observare, sed ferventissima effluens charitate, totius perfectionis arripuit viam, perfectae sanctitatis apprehendit summam, et omnis consummationis vidit finem" 1 *Cel* 90 (AF X, 68).

<sup>99</sup> "Omnis proinde ordo, omnis sexus, omnis aetas habet in ipso doctrinae salutaris evidendia documenta, habet et sanctorum operum exempla praecipua. Si qui ad fortia proponunt mittere manus et excellentioris viae charismata meliora aemulari nituntur, respiciant in speculo vitae suae, et omnem perfectionem addiscent. Si qui vero ad humiliora et planiora se conferunt, timentes ambulare per ardua et montis ascendere verticem: in hoc gradu etiam apud eum invenient congrua monumenta", 1 *Cel* 90 (AF, X, 68).

<sup>100</sup> "Et quidem gloriosa vita ipsius priorum sanctorum perfectionem illustrat lumine clariore: probat hoc passio Iesu Christi et eius crux plenissime manifestat. Revera in quinque partibus corporis passionis et crucis signaculo pater venerabilis est signatus ac si in cruce cum Dei Filio pependisset. Sacramentum hoc magnum est et praerogativae dilectionis indicat maiestatem; sed arcanum in eo latet consilium et reverendum contegitur mysterium, quod soli Deo cognitum credimus" 1 *Cel* 90 (AF X, 69).

<sup>101</sup> "Numquam enim audierant, nec legerant in scripturis quod oculis monstrabamntur, quod et persuaderi vix potuisset eis, si non tam evidenti testimonio probaretur. Resultabat revera in eo forma crucis et passionis Agni immaculati, qui lavit crimina mundi, dum quasi recenter e cruce depositus videretur, manus et pedes clavis confixos habens et dextrum latus quasi lancea vulneratum", 1 *Cel* 112 (AF X, 87-88).

<sup>102</sup> Para el origen y desarrollo de estos temas, S. DA CAMPAGNOLA, *L'Angelo del sesto sigillo e l'alter Christus. Genesi e sviluppo di due temi francescani nei secoli XIII-XIV* (Studi e Ricerche, 1) Roma, Edizioni Laurentianum-Antonianum, 1971.

hecho de la estigmatización que se pueda interpretar, como posteriormente se hizo, en ningún sentido. La *novitas miraculi* que suponen las llagas tiene un carácter, por así decirlo, indefinido. Buenaventura las interpreta en el sermón como un signo de la vida evangélica de Francisco, y de ahí, el paralelismo que Buenaventura establece, como ya he dicho, de dos hechos: la aprobación pontificia de la Regla y la estigmatización como bula de Cristo Pontífice en la carne de Francisco. Más ajeno al pensamiento de la *Vita I* es el significado escatológico concedido por Buenaventura a la estigmatización en el sermón IV, totalmente dedicado al tema<sup>103</sup>.

Los precedentes literarios del sermón V de Buenaventura están ciertamente en la *Vita I* de Celano, aunque Buenaventura, frente a la indefinición de Tomás de Celano, les da esta significación ya clara y precisa: Dios ha querido mostrar y consolidar con ellas un camino de verdad<sup>104</sup>, pero además de esta significación, Buenaventura las inserta dentro de un contexto providencialista, dándole un alcance en la vida misma de la Iglesia<sup>105</sup>. La misión de Francisco en la vida eclesial es puesta en paralelismo con la primera predicación y la primera teología. Estas han tenido la función de acabar con la infidelidad y con el progreso de la herejía. Son la misión de consolidar la fe. La misión de Francisco se sitúa en el orden de la caridad. Los milagros de la primitiva Iglesia fueron acabar con la idolatría y luego extirpar la herejía. La misión de Francisco ha sido encender signos de piedad y de misericordia para la caridad<sup>106</sup>. Los signos de esta caridad son los signos mismos de la pasión que Dios sufrió por los hombres “propter nimiam caritatem”. Pero

<sup>103</sup> Sobre este tema Cfr. Z. HAYES, “The Theological image...” 337-341.

<sup>104</sup> “Omnis igitur mundus de tanto munere gratias altissimo referat creatori, quia talibus signaculis in Francisco dignatus est non solum viam veritatis ostendere, verum etiam mirabiliter, et valde rationalibiter solidare. Mirabiliter, si velimus ad causas inferiores aspicere”, *Sermo V*, 12 (IX, 593; *Sermones de diversis...* 798)

<sup>105</sup> “Fuerunt tamen valde rationabiliter impressa, si ad causas superiores nostras mentes velimus aliquantulum elevare. Nam hoc requirebat divini regiminis providentia, finalis Ecclesiae indigentia, suae virtutis eminentia. Divini regiminis providentia hoc requirebat, quia hominem mercatorem mercium voluit facere piscatorem hominum et duces eorum qui perfecte imitarentur Christum; et ideo tradidit sibi ferendum suum vexillum, hoc est Crucifixi signaculum”, *Sermo V*, 13 (IX 593; *Sermones de diversis...* 798-799).

<sup>106</sup> “Hoc etiam exigebat finalis Ecclesiae indigentia; nam in principio Ecclesiae regnavit infidelitas, in progressu haeresis et in consummatione iniquitas, pro eo quod in fine refrigescet caritas multorum. Ideo Dominus primo dedit miracula potentiae ad idolatriam expellendam, postmodum doctorum argumenta sapientiae ad haeresim extirpandam, postremo beato Francisco signa pietatis et misericordiae ad caritatem accendendam” *Sermo V*, 13 (IX, 593; *Sermones de diversis...* 799).

los signos de la pasión en Francisco vienen a ser como una exigencia de su virtud, que consistía en un ardiente amor al Crucificado. La fuerza del amor es que transforma al amante en el amado<sup>107</sup>.

### De Francisco a la comunidad franciscana

En páginas anteriores he aludido a un problema que este sermón presenta. En la edición de Quaracchi, el sermón tiene dos partes. Bougerol cree, admitiendo que las dos hipótesis son posibles, que el texto que los Editores dan como parte segunda del sermón es una *collatio*<sup>108</sup>.

La *collatio* comienza con el mismo texto de Mt 11, 29, y es presentada como la palabra de Cristo, el sumo maestro (*summus doctor*), y puede presentarse también como la palabra de Francisco su imitador. El texto evangélico "mitis et humilis corde" va a ser utilizado para presentar una justificación teológica de la vida franciscana, dado que en él ve las dimensiones de fraternidad y minoridad propias de la vida franciscana, cuyos signos de identidad son la mansedumbre y humildad de corazón<sup>109</sup>.

Ser *fratres minores* en el pensamiento de Buenaventura representa una exigencia evangélica para todo cristiano, aunque no sea fraile menor "habitu et professione", porque mansedumbre y humildad de corazón son las exigencias del evangelio, porque mansedumbre de corazón es una relación para con el prójimo (*ordinatio ad proximum*) y la humildad lo es para con Dios. En ellas consiste la ley evangélica y la enseñanza de san Francisco<sup>110</sup>.

<sup>107</sup> "Et quae sunt signa caritatis inflamanti, nisi illius passionis quam sustinere suae virtutis eminentia quae consistebat in dilectione Crucifixi ardentissima, ob quam semeptisum compassionis lacrymis adeo affligebat, ut visum corporalem amitteret. Et quoniam, "ea est vis amoris, ut dicit Hugo de Sancto Victore, ut transformet amantem in amatum", *Sermo V*, 13 (IX, 593; *Sermones de diversis...* 799)

<sup>108</sup> Cfr *Sermones de diversis...* 787-788, ver nota 52 de este trabajo.

<sup>109</sup> "Mitis enim est homo per affectum fraternitatis; humilis per affectum inferioritatis sive minoritatis. Unde esse mitem, hoc est esse omnium fratrem; esse humilem, hoc est esse omnibus minorem. Esse mitem et humilem corde, est esse vere fratrem minorem. Discite igitur a me esse mites et humiles, hoc est esse fratres minores", *Sermo V*, 14 (IX, 594; *Sermones de diversis...* 800-801).

<sup>110</sup> "Quamvis enim non omnium sit esse fratrem minorem habitu et professione, omnes tamen oportet esse fratres minores re, qui volunt salvari; hoc est esse minores et humiles, praescribente illa sententia Domini, Matthaei 18 [3]... Parvulus est mitis et humilis et talis debet esse servus Christi, ut sit mitis per ordinationem ad proximum et humilis per ordinationem ad Deum; et in his constat summa evangelicae legis et doctrina beati Francisci", *Sermo V*, 14 (IX, 594; *Sermones de diversis...* 801).

La mansedumbre es una virtud que “omni statui et genere competit” y Buenaventura va articular el breve tratamiento que hace de ella como virtud “necessaria et perutilis” desde cuatro puntos de vista que responden a situaciones existenciales del hombre. Es la virtud necesaria “ad studium veritatis”, “ad exercitium bonitatis”, “ad iudicium aequitatis”, “ad bravium aeternitatis”<sup>111</sup>.

Los cuatro puntos vienen a formar como un proyecto de existencia. El primero de ellos parece estar referido a la vida del estudio. En este caso es una virtud necesaria para quienes comienzan, tanto en la enseñanza pasiva, como para quienes progresan en ella: pudiera ser el sentido de la frase “tam in audiendo quam in conferendo”. Interpretación que pudiera confirmarse con la cita de Eccli 5, 13. La mansedumbre es la que hará posible entender la palabra escuchada, tanto para quien accede a ella como para quien progresa en su conocimiento, dado que la ira impide al ánimo discernir la verdad<sup>112</sup>.

En su obra sistemática Buenaventura apenas ha dedicado espacio a la virtud de la mansedumbre, pero es importante la consideración general que hace de ella. Buenaventura la trata dentro del contexto de la teología de los dones del Espíritu Santo, en concreto del don de la piedad, cuyo contenido es una actitud de benevolencia con relación al prójimo en cuanto lleva en sí la imagen de Dios. Por eso, principal y propiamente la piedad está orientada hacia la benevolencia para con el prójimo, en cuanto que en él está la imagen de Dios. La virtud de la piedad no puede identificarse con la virtud de la misericordia. Casi con un juego de palabras viene a decir Buenaventura que la misericordia considera la miseria en la imagen de Dios (el hombre): la piedad, a la imagen de Dios en el miserable<sup>113</sup>. “Pietas” es un término de significaciones múltiples, como insinúa san Agustín. Propiamente es el culto a Dios, que los griegos llaman *theosebeiam*, pero también es una actitud “erga parentes”, que se concreta en las obras de misericordia<sup>114</sup>. La piedad en cuanto es una actitud para con Dios se la puede identificar con la

<sup>111</sup> Cfr *Sermo V*, 14; (IX, 594; *Sermones de diversis...* 801).

<sup>112</sup> “Primo, est necessaria ad studium veritatis quantum ad accedentes, tam in audiendo quam in conferendo... verbum doctrinae non recipitur nisi in anima mansueta. In conferendo similiter mansuetum esse oportet, quia “ira impedit animum ne possit cernere verum”, *Sermo V*, 15 (IX, 594; *Sermones de diversis...* 801).

<sup>113</sup> “Misericordia considerat miseriam in imagine, pietas vero considerat imaginem in misero” 3 *Sent d 35 a u q 6 concl ad 1-4* (III, 786).

<sup>114</sup> Cfr 3 *Sent d 35 a 1 q 6 concl* (III, 785); “Pietas quoque proprie Dei cultus intelligi solet... Haec tamen erga parentes officiose haberi dicitur: More autem vulgi hoc nomen etiam in operibus misericordiae frequentatur; quod ideo arbitrator evenisse, quia haec fieri praecipue Deus mandat eaque sibi vel pro sacrificiis vel prae sacrificiis placere testatur”, SAN AGUSTÍN, *De Civitate Dei* 10, 1, 3 (PL 41, 279; CCL 47, 273).

*latría*, con la *theosebeia*. En cuanto dice relación *ad parentes* es una especie de la virtud de la justicia<sup>115</sup>. Supone las virtudes teologales como el fundamento del verdadero culto a Dios<sup>116</sup>.

El don de la piedad y la virtud de la misericordia hacen relación también a la misma condición humana y a la necesidad en la indigencia y en la miseria. La pietas está siempre en relación a la condición de imagen de Dios que se da en el prójimo. Por el don de la piedad el hombre es benevolente con el hombre que lleva en sí la imagen de Dios; también esta piedad es benevolencia, que se traduce en afecto de compasión y en obra benéfica<sup>117</sup>.

Buenaventura hace una glosa al pensamiento de san Agustín, que establece una correspondencia entre el don de la piedad y la bienaventuranza de la mansedumbre. La mansedumbre siempre hace relación al prójimo<sup>118</sup>. La mansedumbre la considera Buenaventura en la misma línea del don de la piedad, cuyo acto y objeto es hacer benévolo al hombre con relación al prójimo. El don de la piedad es dirigido por el don de la ciencia que se funda sobre los *principia fidei* y lleva a la vida santa (*conversatio*) según el modelo de Cristo<sup>119</sup>.

Lo que Buenaventura ha afirmado en líneas anteriores sobre la mansedumbre como "necessaria ad studium veritatis quantum ad accedentes, tam in audiendo quam in conferendo" tiene su explicación en el don de la piedad, porque su acto también se relaciona con la Sagrada Escritura y con la misma pasión de Cristo. Aquella ha de ser escuchada con benevolencia y ésta ha de ser recordada con la misma actitud<sup>120</sup>.

<sup>115</sup> "Secundum quod ordinat erga Deum, non est nomen doni, sed potius est idem quod latría et theosebeia... Secundum quod ordinat ad parentes, adhuc etiam non tenet rationem doni, sed potius est species iustitiae virtutis, pro eo quod ad hoc ordinatur secundum regulam naturalis iuris et secundum obligationem necessitatis. Secundum autem quod attenditur respectu cuiuscumque proximi", 3 *Sent* d 25 a u q 6 concl (III, 785-786).

<sup>116</sup> Cfr 1 *Sent* d 46, dub 5 (I, 835) 3 *Sent* d 9 a 2 q 3 concl (III, 218); d 35 a u q 1 concl (III, 774).

<sup>117</sup> Cfr 3 *Sent* d 35 a 1 q 6 concl (III, 786)

<sup>118</sup> 3 *Sent* d 35 a u q 6 f 2 (III, 785). "Deinde mitescere opus est pietate, neque contradicere divinae Scripturae, sive intellectae, si aliqua vitia nostra percutit; sive non intellectae, quasi nos melius sapere meliusque praecipere possimus: sed cogitare potius est credere, id esse melius et verius quod ibi scriptum est, etiam si lateat, quam id quod nos per nosmetipsos sapere possumus", SAN AGUSTÍN, *De doctrina christiana* 2, 7, 9 (PL 34, 39; CCL 32, 36-37).

<sup>119</sup> Cfr 3 *Sent* d 35 a u q 6 concl (III, 786)

<sup>120</sup> "Hinc est, quod actus pietatis, etsi principaliter consistat erga proximum, nihilominus consistit respectu sacrae Scripturae, ut eam cum benevolentia audiat, et etiam respectu passionis Christi, ut eam cum benevolentia ad memoriam reducat", 3 *Sent* d 35 a u q 6 concl (III, 786).

Ideas muy cercanas al texto del sermón, las encontramos en el proemio del Comentario al Evangelio de San Lucas, donde incluso aparecen algunos de los textos bíblicos que en el sermón se citan. El oyente de la doctrina evangélica debe ser manso (mitis), porque sólo los mansos entienden la palabra divina y la palabra del evangelio<sup>121</sup>, que enseña al hombre a ser discípulo de Cristo, que Buenaventura describe con el texto de Mt 11, 29, tema del sermón: *Christus mitis*.

El tema de la mansedumbre tiene otra dimensión, que es la corrección fraterna. Sin ella no hay corrección, sino destrucción<sup>122</sup>. El texto de 1 Cor 4, 21 establece las pautas del ejercicio de la benevolencia, tratando de conjugar en el ejercicio de la corrección la mansedumbre con la severidad. La verdadera corrección conlleva siempre una dimensión fraterna<sup>123</sup>.

De nuevo encontramos un texto que tiene un paralelo en el Comentario al Evangelio de San Lucas. En el capítulo IX hace Buenaventura una larga exposición del tema de la misión de los discípulos, en la que se pudiera ver un esquema de la teología de la misión eclesial<sup>124</sup>. Dentro de este esquema de teología de la misión el último aspecto de la misma es la *norma praesidendi*, cuyos componentes son la *humilitas animi*, *aequanimitas zeli et perspicacitas iudicii*<sup>125</sup>.

Buenaventura da a la *norma praesidendi* una profunda dimensión teológico-espiritual. El punto de partida que toma para hablar de la mansedumbre que debe encontrarse en los prelados, es el ejemplo mismo de Cristo, cuya venida no ha sido de justicia sino de misericordia<sup>126</sup>. La mansedumbre

<sup>121</sup> “Soli mansueti verba divina et evangelica recte intelligunt. Ecclesiastici quinto [5, 13]; Esto mansuetus ad audiendum verbum Dei, ut intelligas”, *In Evang. Lucae proemium* 6 (VII, 4). La misma cita bíblica se lee en el sermón.

<sup>122</sup> “Tertio, est necessaria ad iudicium aequitatis, quia sine mansuetudine non fit correctio, sed destructio”, *Sermo V*, 17 (IX, 594; *Sermones de diversis...* 802).

<sup>123</sup> “Tunc mansuetudo supervenit quando quis, in corripiendo, non desaevit in subditum tanquam in adversarium, sed corripit tanquam fratrem et socium”, *Sermo V*, 17 (IX, 594; *Sermones de diversis...* 802).

<sup>124</sup> Buenaventura divide el capítulo en tres partes: “Prima pars continet praesens capitulum habet tres partes, secundum tria quae explicat Evangelista necessaria Apostolis et praelatis ad praedicandum missis. Quarum primum est forma praedicandi; secundum est via proficiendi, quam explicat ibi: Et factum est, cum solus esset orans; tertium est norma praesidendi, quae describitur ibi: Intravit autem in eos cogitatio, quis eorum etc...” *Comment in Evang. Lucae*, 9, 1 (VII, 216); algunos puntos de este tema han sido tratados brevemente, Cfr. G. CARDAROPOLI, “L’annuncio della salvezza nel Comento bonaventuriano al vangelo di San Luca”, en A. POMPEI, *San Bonaventura Maestro... II*, 319-331.

<sup>125</sup> Cfr *Comment. in Evangel. Lucae* 9, 85, (VII, 243)

<sup>126</sup> Cfr. *Comment. in Evang. Lucae* 9, 100 (VII, 248)

conviene a los siervos de Dios y es sobre todo (potissime) la virtud que debe encontrarse en los prelados de la Iglesia<sup>127</sup>.

La última consideración que hace Buenaventura de la mansedumbre, "necessaria est ad obtinendum bravium aeternitatis", está en relación con la bienaventuranza de Mt 5, 4 y Sal 36, 11, pero sobre todo glosa este último texto. A los mansos se les promete la tierra no material sino la tierra de los vivos, al igual que a los pobres que voluntariamente dejaron la tierra, deseando las cosas celestiales, se les promete el cielo<sup>128</sup>.

Esta mansedumbre como virtud necesaria es la que hay que aprender de san Francisco, que no sólo la observaba con los hombres sino incluso con los animales a los que llamaba hermanos<sup>129</sup>. El contexto en que encontramos estas afirmaciones en la *Legenda Maior*, es el estudio de la virtud de la piedad en la articulación ya clásica en él de acuerdo con el esquema de las tres vías los capítulos octavo, noveno y décimo corresponden a la vía iluminativa<sup>130</sup>. Las virtudes que corresponden a esta vía son piedad y caridad, a las que se une el deseo del martirio y la oración. De acuerdo con la clásica división de la teoría de la vida espiritual, se las ha llamado las virtudes

<sup>127</sup> Cfr. *Comment in Evang. Lucae* 9, 101 (VII, 248).

<sup>128</sup> "Quia enim in terra bene et pacifice conversati sunt et iniuste a litigiosis oppressi, ideo iusto Dei iudicio, eiectis immitibus, terram hereditabunt, non hanc materialem, sed terram viventium quae eis concedetur et adiudicabitur per futurum iudicium, sicut pauperibus caelum qui voluntarie dimiserunt terram caelestia appetentes", *Sermo V*, 18 (IX, 594-595; *Sermones de diversis...* 803).

<sup>129</sup> "Hanc igitur mansuetudinem tanquam pernecessariam debemus a beato Francisco addiscere qui, non tantum ad homines sed etiam ad animalia bruta miram servabat mansuetudinem. Unde et omnia animalia nomine fratrum vocabat et animalia indomita tanquam ad sibi familiarem et domesticum recurrebat, sicut legitur in eius vita", *Sermo V*, 18 (IX, 595; *Sermones de diversis...* 803); Cfr. *Legenda maior* 8, 6 (VIII, 527; AF X, 594; 1 Cel 80 (AF X, 59-60).

<sup>130</sup> Cfr. D. VORREUX, "Introduction", en *Saint François d'Assise. Documents, écrits et premières biographies rassemblés et présentés par les PP. Théophile Desbonnets et Damien Vorreux*, Paris 2, 567, nota 12. La primera edición es de 1968. La tesis fue seguida por A. POMPEI, *L'Esperienza spirituale di san Francesco nelle "Legendae" e negli scritti spirituali di san Bonaventura*, en *Lettura biblico-teológica...* 270-272 y también por J. G. BOUGEROL, *Francesco e Bonaventura. La Legenda Maior* (Esperienze dello Spirito, 10) Vicenza, L.I.F.E, 1984, 36-45, aunque también se ha afirmado que la *Legenda* tiene una estructura más compleja que la del esquema dionisiano de las tres vías, cfr. R.J. ARMSTRONG, "Towards and unfolding of the structure of Bonaventure "Legenda Maior", en *Laurentianum* 29 (1988) 330-346, también en E. COVI- F RAUREL, *Metodi di lettura delle fonti francescane* (Istituto Franciscano di Spiritualità. Collana Dimensioni Spirituali IX) Roma 1988, 167-174. De este autor no me ha sido accesible su *The Spiritual Theology of the Legenda Maior of St Bonaventure*, unpublished dissertation. Fordhan University, 1978.

de la vía iluminativa, y también pueden englobarse bajo la idea de *confoederatio caritatis et benevolentiae*. Humildad y pobreza son actitudes del discipulado cristiano siempre en relación con el *contemptus mundi*, siempre relacionables con el paradigma moral que es la vida de Cristo, y en este mismo sentido hay que leer la *confoederatio caritatis et benevolentiae*<sup>131</sup>.

En este sermón vuelve Buenaventura a una de sus ideas más caras: la consideración de la pobreza como fundamento principal de las virtudes y a partir de la desposesión total - extirpada de corde cupiditate - se plantea la pobreza. La *confoederatio caritatis et benevolentiae* se relaciona siempre con el amor al prójimo, con el mandamiento del Señor, antiguo en cuanto a su promulgación y nuevo en cuanto a la firmeza de su obligación<sup>132</sup>.

El capítulo octavo de la Legenda ofrece un verdadero desarrollo del tema de la piedad, que se lee en el sermón. El capítulo se abre con una cita de 1 Tim 4, 8: "Pietas vera ad omnia valet" y esta verdadera piedad había llenado el corazón y las entrañas de Francisco, que parecía haber reducido el mundo a su dominio<sup>133</sup>. Buenaventura orienta la piedad de Francisco en tres direcciones: Dios, Cristo y el prójimo. Y cada una de ellas está movida por un sentimiento distinto: la devoción para con Dios, la compasión que le transforma en Cristo y la reconciliación con cada una de las criaturas que lo retorna al estado de inocencia<sup>134</sup>. La piedad es una actitud espiritual que, como la humildad, envuelve las relaciones del hombre con Dios, con el prójimo y consigo mismo.

En la Legenda la piedad tiene una múltiple significación. La piedad llevaba a Francisco hasta Dios por la devoción, y parece una alusión al servicio divino, al culto de latría, en cuanto la devoción es un sentimiento ordenado

---

<sup>131</sup> "Vita et doctrina boni magistri Iesu Christi docet quemlibet suum discipulum habere; primo humilitatem fidelis oboedientiae respectu mundi contemnendi; secundo confoederationem caritatis et benevolentiae respectu proximi diligendi", *Sermo 22, n 2* [Dominica in Octava Paschae] Sermones Dominicales, Ed. Bougerol 290.

<sup>132</sup> "Mandatum de dilectione, licet vetus quantum ad lationis antiquitatem, dicitur tamen novum quantum ad obligationem firmitatem; unde, ne credatur dispensabile propter antiquitatem lationis, addidit Dominus novitatem obligationis", *Sermo 22, n 4...* Sermones Dominicales, Ed. Bougerol, 290-291.

<sup>133</sup> "Pietas vera, quae secundum Apostolum ad omnia valet, adeo cor Francisci repleverat ac penetraverat viscera, ut totum videretur virum Dei in suum dominium vindicasse", *Legenda Maior* 8, 1 (VIII, 526; AF X, 592).

<sup>134</sup> "Haec est, quae ipsum per devotionem sursum agebat in Deum, per compassionem transformabat in Christum, per condescensionem inclinabat ad proximum et per universalem conciliationem ad singula refigurabat ad innocentiae statum", *Legenda maior* 8, 1 (VIII, 526; AF X, 592).

hacia Dios. La piedad tiene el sentido de benevolencia hacia el prójimo, amor a la Sagrada Escritura y a la humanidad sufriente de Jesucristo<sup>135</sup>. Y con la misma relaciona la inclinación de Francisco hacia las criaturas, especialmente hacia el hombre redimido, considerado como imagen de Dios<sup>136</sup>. Con ella conecta la veneración de Francisco por el ministerio de la palabra, que suscita la descendencia de Cristo<sup>137</sup>, y el rechazo de los predicadores que no buscan la salvación de los hombres sino su propia alabanza<sup>138</sup>.

En relación con esta dignidad de la persona, como imagen de Dios y como redimida por Cristo, habría que interpretar el celo de Francisco por la salvación de los hombres y su alegría por la acción misional de los frailes y su pesar por el mal ejemplo de otros<sup>139</sup>. En la misma clave pueden leerse los casos de compasión para con los pobres, espejo del Señor y de su Madre<sup>140</sup>, a quienes hay que darles todo como si fuera propiedad suya<sup>141</sup>.

De acuerdo con el principio teológico de la dignidad del hombre, interpreta las palabras de la regla y de las admoniciones de Francisco sobre el vicio de la detracción, que es como mordedura de serpiente venenosa<sup>142</sup>. La piedad es el resultado de una conversión y de una expropiación interior del

<sup>135</sup> "Nihilominus consistit respectu sacrae Scripturae, ut eam cum benevolentia audiat, et etiam respectu passionis Christi, ut eam cum benevolentia ad memoriam reducat", 3 *Sent* d 35 a u q 6 concl (III, 786).

<sup>136</sup> "Cumque per hanc pie moveretur ad omnia, specialiter tamen animas Christi Iesu sanguine pretioso redemptas, cum cerneret inquinari aliqua sorde peccati, tanta miserationis teneritudine deplorabat, ut eas tanquam mater in Christo quotidie parturiret", *Legenda Maior* 8, 1 (VIII, 526; AF X, 592)

<sup>137</sup> "Et haec penes ipsum causa praecipua venerandi verbi Dei ministros", *Legenda Maior* 8, 1 (AF X, 592).

<sup>138</sup> "Plangendum proinde dicebat praedcatorem tanquam vera pietate privatum, sive qui in praedicatione non animarum quaerit salutem, sed propriam laudem, sive qui pravitate destruit vitae quod aedificat veritate doctrinae", *Legenda Maior* 8, 2 (AF X, 592).

<sup>139</sup> Cfr *Legenda Maior* 8, 3 (VIII, 526; AF X, 592-593)

<sup>140</sup> "Dum pauperes vides, o frater, speculum tibi proponitur Domini et pauperis Matris eius", *Legenda Maior* 8, 5 (VIII, 527; AF X, 593)

<sup>141</sup> "Cumque in pauperibus cunctis et ipse christianissimus pauper effigiem Christi prospiceret, si qua etiam necessaria vitae sibi collata fuissent, eis occurrentibus non solum liberaliter conferebat, verum etiam, ac si illorum propria essent, iudicabat esse reddenda", *Legenda Maior* 8, 5 (VIII, 527; AF X, 593).

<sup>142</sup> "Detractionis quoque vitium inimicum fonti pietatis et gratiae tanquam serpentinum abhorrebat morsum et atrocissimam pestem et piissimo Deo abominabile fore affirmabat, pro eo quod detractor animarum sanguine pascitur, quas gladio linguae necat", *Legenda Maior* 8, 4 (VIII, 527; AF X, 593); cfr *Admonitiones* 25, K. ESSER, 116; *Regula non bullata* 11, K. ESSER, 387-388.

hombre, que en el sistema de las relaciones fraternas se identifica con el amor mutuo, con la caridad fraterna. La impiedad es el vicio de la detracción que despoja a los demás de la buena fama<sup>143</sup>.

La piedad en la *Legenda* tiene también una dimensión de amor a todas las criaturas por medio de la reconciliación universal con cada una de ellas, que retornaba a Francisco al estado de inocencia<sup>144</sup>. Las criaturas irracionales no pueden ser amadas con la “*dilectio ex caritate*”, como es amado el hombre, dotado de la dignidad ontológica de ser imagen de Dios, sino con la piedad y la “*affectio naturalis*”<sup>145</sup>. Buenaventura da a esta piedad o afecto para con las criaturas irracionales la significación teológica de retorno a la inocencia original. La reforma que la gracia opera en el hombre supone este retorno del hombre al estado de inocencia. Es lo que ha acontecido en Francisco<sup>146</sup>. El tema evoca la creación del hombre y su puesto en medio del universo creado, como fin del mismo. El mundo infrahumano ha sido creado en función y al servicio del hombre<sup>147</sup>. La piedad para con las criaturas está motivada por la visión de su origen y su finalidad, pues tienen un común origen con el hombre<sup>148</sup>.

<sup>143</sup> Cfr *Legenda Maior* 8, 4 (VIII, 527; AF X, 595)

<sup>144</sup> Cfr *Legenda Maior* 8, 1 (VIII, 526; AF X, 592), sobre el tema cfr. F. CHAVERO BLANCO, “Novus Adan. Significado de la tipología de Adán en san Buenaventura”, (*Legenda Maior* cap 5) en *Verdad y Vida* 50 (1992) 137-171.

<sup>145</sup> “Et si tu quaeras: quae virtus elicit illum actum dilectionis, quo quis diligit creaturas, in quantum sunt a Deo et ad Deum? dicendum, quod hoc est cuiusdam pietatis et affectionis naturalis, homo enim diligit canem quadam pietate naturali, quia videt eum sibi obedientem; sic et ceteras alias bestias et irracionales creaturas naturaliter ex quadam pietate natus erat diligere et fovere, quantum, erat ex prima conditione”, 3 *Sent* d 28 a u q 1 concl (III, 622).

<sup>146</sup> “Unde secundum quod homo plus reformatur et reducit ad statum innocentiae, secundum hoc magis sibi mansuescunt huiusmodi creaturae, et ipse circa eas maiori pietate movetur; sicut de beato Francisco legitur, quod erga huiusmodi creaturas mira potestatis teneritudine affluebat, quia iam quodam modo innocentiam recuperaverat. In cuius rei signum creaturae irracionales eidem obtemperabant”. 3 *Sent* d 28 a u q 1 concl (III, 622); cfr *I Cel* 58 (AF X, 44)

<sup>147</sup> “Corporales naturae inferiores factae sunt ut deservirent creaturae rationali... factae sunt ut etiam un mediante illa, quodam modo perducantur in finem”, 2 *Sent* d 17 a 2 q 1 concl (II, 419-420); cfr 2 *Sent* d 15 a 2 q 1 concl (II, 382-383); A. SCHAEFER, “The position and function of man in the created world according to Saint Bonaventure”, en *Franciscan Studies* 20 (1960) 261-316; 21 (1961) 233-382; “Der Mensch in der Mitte der Schöpfung”, en SB III, 337-392; J. CERQUEIRA GONÇALVES, *Homen e Mundo en Saõ Boaventura*, Braga, 1970.

<sup>148</sup> “Consideratione quoque primae originis omnium abundantiore pietate repletus, creaturas quantumlibet parvas fratris vel sororis appellabat nominibus, pro eo quod sciebat eas secum habere principium”, *Legenda Maior* 8, 6 (VIII, 527; AF X, 594)

El sentimiento de afecto para con las criaturas tiene que ser debidamente situado en el contexto del pensamiento de san Buenaventura. En líneas anteriores se ha visto que Buenaventura sitúa esta *pietas* en el contexto teológico de los dones del Espíritu Santo y en el contexto de la virtud teológica de la caridad, y en este sentido habría que leerla como una dimensión de la teología de la gracia y no menos como un fruto de la verdadera conversión hacia Dios. Es significativo que en el último párrafo del capítulo octavo, frente a los estragos que los lobos hacían entre animales y personas y las tempestades de granizo que devastaban campos y viñedos de la comarca de Greccio, la predicación de Francisco asegura la multiplicación de bienes temporales, mediante la reconciliación y la confesión de los pecados<sup>149</sup>. La superación de estas situaciones viene dada por la reconciliación de los hombres, de las fieras y del granizo, que han observado el pacto<sup>150</sup>.

La síntesis del capítulo presenta un verdadero motivo teológico: la piedad de Francisco, revestida de dulzura y poder, amansó a las bestias, domesticó animales salvajes, amaestró a los mansos, sometió a su obediencia la naturaleza de los brutos rebeldes al hombre después de la caída del pecado<sup>151</sup>. Este motivo teológico aparece ya en el capítulo quinto, con el tema de la máquina del mundo sometida a los sentidos santificados de Francisco<sup>152</sup>. Es la vuelta al estado original del hombre. Muestra que la enemistad del hombre con la creación, consecuencia del pecado de desobediencia del hombre a Dios, puede deshacerse en la conversión. Al igual que en el capítulo quinto, la sumisión del mundo infrahumano a Francisco y la amistad de Francisco con él, es el fruto de la conversión por la que se ha sometido plenamente al Creador. Por eso Francisco aparece como el nuevo Adán, porque en él se renueva la situación anterior al pecado. En el fondo, se trata de una tesis teológica y no de un simple motivo literario, porque en la medida en que el hombre se reforma por la acción de la gracia, vuelve a la situación paradisiaca anterior al pecado. En esta clave interpreta Buenaventura en la *Legenda minor* la obediencia de las criaturas irracionales<sup>153</sup>.

<sup>149</sup> "Dum igitur sic afflictis praeco sancti Evangelii praedicaret, dixit ad eos: Ad honorem et laudem Omnipotentis Dei fidei iubeo vobis, quod pestilentia haec omnis abscedet, et respiciens vos Dominus multiplicabit in temporalibus bonis, si mihi credentes, misereamini vestri, ut, vera confessione praemisa, dignos faciatis poenitentiae fructus", *Legenda Maior* 8, 11 (VIII, 529; AF X, 597).

<sup>150</sup> Cfr. *Legenda Maior* 8, 11 (AF X, 597)

<sup>151</sup> Cfr. *Legenda Maior* 8, 11 (AF X, 597)

<sup>152</sup> Cfr. *Legenda Maior* 5, 12 (VIII, 519; AF X, 582)

<sup>153</sup> "Quamobrem supernaturali fiebat influente virtute, ut natura brutorum pio quodam modo moveretur ad ipsum, sed et sensu carentia parent ad placitum, ac si idem vir sanctus ut simplex et rectus ad statum iam foret innocentiae reformatus", *Legenda minor* 3, 6, (AF X, 664), cfr 3 *Sent* d 35 a u q 1 concl (III, 622).

La piedad es la expresión de la reconciliación de las criaturas. Es una promesa para esta vida y una anticipación de la vida escatológica, porque el motivo de la vuelta al paraíso entra de lleno en la escatología bonaventuriana<sup>154</sup>. En esta piedad de Francisco para con las criaturas tal como la presentan sus biógrafos queda un tema por analizar. ¿Es esta piedad una expresión de la sumisión a toda criatura como aparece en los escritos de Francisco? Es un tema digno de estudio<sup>155</sup>.

### Discipulado de la humildad

La parte final del sermón está dedicada a la humildad, continuando la interpretación del texto de Mt 11, 29. Después de subrayar con un par de citas bíblicas, Eccli 19, 23 y Col 2, 18, el valor de la humildad, expone la concepción de la misma, con uno de los temas que son centrales en su pensamiento: la identificación de la humildad con la *vilificatio*. Aquí se ha servido de una apoyatura textual de san Bernardo<sup>156</sup>. Esta concepción de la humildad es la vivida por Francisco y fue la motivación de toda su vida<sup>157</sup>. En la *vilificatio sui* sitúa la Legenda Maior la humildad de Francisco en una línea de discipulado de Cristo<sup>158</sup>. La verdadera dimensión de la humildad la pone Buenaventura, y es interesante notar que se trata de una cita literal de las Admoniciones de Francisco, en que el hombre es lo que es ante los ojos de Dios<sup>159</sup>.

<sup>154</sup> Cfr. F. CHAVERO BLANCO, "Novus Adan..." 150-155.

<sup>155</sup> Con relación al pensamiento de san Francisco, el tema ha tenido una magnífica exposición, Cfr. M. A. LAVILLA MARTÍN, "La sumisión a toda criatura por Dios, propuesta por Francisco de Asís, Un pasaje de historia exegética de 1 Pt 2, 13", en *Antonianum* 74 (1999) 463-499.

<sup>156</sup> Cfr. SAN BERNARDO, *Super Cantica Canticorum* sermo 16, 6, 10 (PL 183, 853).

<sup>157</sup> "Hanc humilitatem habuit excellenter beatus Franciscus. Hanc amavit et exquisivit ab initio religionis usque ad finem. Pro hac mundum reliquit, nudum se trahi per Assisium voluit, leprosis servivit, peccata sua in praedicatione manifestavit, sibi etiam exprobari mandavit", *Sermo V*, 19 (VIII, 595; *Sermones de diversis...* 804)

<sup>158</sup> "Propter quod studebat tamquam Christi discipulus in oculis suis et aliorum vilescere a summo dictum esse Magistro commemorans: Quod altum est apud homines, abominatio est apud Deum" (Lc 16, 15), *Legenda Maior* 6, 1 (VIII, 519-520; AF X, 582).

<sup>159</sup> "Sed et verbum hoc dicere solitus erat: "*Quantum homo est in oculis Dei, tantum est et non plus*", *Legenda Maior* 6, 1 (AF X, 582). El texto en cursiva se encuentra literalmente en la Admonitio 19 de san Francisco, cfr. K. ESSER... 114.

El sermón se centra casi por exclusivo en tres puntos: en los frutos de la humildad, en los modos de conseguirla y el *usus* para conservarla<sup>160</sup>. Toda esta parte final del sermón puede considerarse como un verdadero tratado sobre la humildad. I. Brady ha hecho ver los paralelismos que la primera de las *Quaestiones de Perfectione Evangelica* tiene con este sermón<sup>161</sup>. Son obras muy cercanas en el tiempo de composición. Buenaventura comienza la disputa de estas cuestiones en el primer trimestre del año escolar 1255-1256.

Buenaventura señala cuatro frutos de la humildad, en los que muestra una perfecta trabazón de textos bíblicos. Habla de un *fructus multiplex*, el primero de los cuales es la mitigación de la ira divina. Es la eficacia de la humildad<sup>162</sup>. El segundo de los frutos es encontrar gracia. Emplea la metáfora del agua, que para ser encontrada es necesario ahondar la tierra; por ello quien quiera encontrar agua viva debe cavar un pozo de humildad en sí mismo<sup>163</sup>. En torno a esta metáfora se agrupan las citas bíblicas - Eccli 3, 20; Sant 4, 6; Lc 1, 30 - y las citas de san Agustín, que son casi un comentario a los textos de la Escritura: la humildad prepara lugar para la caridad<sup>164</sup>, y la oración de un corazón humillado impetra la gracia<sup>165</sup>. Parece que aquí se evoca alguna idea del Comentario al Evangelio de San Lucas, pero en el fondo, hay una idea agustiniana: la humildad como disposición respecto de la gracia<sup>166</sup>.

El tercer fruto es la consumación de la justicia, que consiste en la perfecta humildad, que es la más grande de las virtudes y también la virtud que hace al hombre grande ante Dios. La justicia y el compendio de toda la religión cristiana consiste en honrar a Dios y es claro que en la humildad hay justicia abundante y en la abundancia de justicia consiste la máxima virtud<sup>167</sup>. El cuerpo de este párrafo lo constituye la cita de la carta 118 de san

<sup>160</sup> "Ut autem capiamus, considerandus est fructus propter quem est consideranda, modus per quem acquirenda, usus secundum quem conservanda", *Sermo V*, 19 (VIII, 595; *Sermones de diversis...* 804).

<sup>161</sup> Cfr. I. BRADY, "St. Bonaventure's Sermons on St. Francis", en *Franziskanische Studien* 58 (1978) 129-141.

<sup>162</sup> Cfr *Sermo V*, 20 (VIII, 595; *Sermones de diversis...* 804).

<sup>163</sup> "Sicut enim qui vult invenire aquam necesse habere fodere in terram, sic qui vult invenire vivam aquam puteum humilitatis in se ipso fodiat", *Sermo V*, 21 (VIII, 595; *Sermones de diversis...* 805).

<sup>164</sup> Cfr SAN AGUSTÍN, *De Trinitate* 8, 8, 12 (PL 42, 957; CCL 50, 287)

<sup>165</sup> SAN AGUSTÍN, *Enarratio in Psalmum 103*, sermo 2, 10 (PL 37, 1356; CCL 40, 1496)

<sup>166</sup> Cfr *Comment in Evang. Lucae* 1, 47 n1 90 (VII, 31)

<sup>167</sup> "Si igitur nostra iustitia et totius christianae religionis summa in honorificatione Dei consistit, planum est, in humilitate esse abundantem iustitiam et in abundantia iustitia virtutem maximam", *Sermo V*, 22 (IX, 595; *Sermones de diversis...* 806).

Agustín, que pone la humildad como fundamento de la perfección evangélica<sup>168</sup> y que es la apoyatura teológica del pensamiento anterior.

El fruto último y perfecto de la humildad es conducir a la gloria. En este sentido interpreta el texto de Job 22, 29, ya que por la humildad se evitan todos los males y se obtienen todos los bienes. La humildad es una verdadera proximidad a Cristo en la vida presente y una proximidad a Cristo en la gloria<sup>169</sup>. Los frutos de la humildad vienen a ser las razones para seguir el camino de la misma, que por su cobertura externa puede parecer inútil y árida, pero la cobertura árida esconde un núcleo bueno. Pero es, como indica la metáfora del sembrador, una virtud que tiene que ser vivida con alegría<sup>170</sup>.

Ya he indicado que Buenaventura ofrece en este sermón un verdadero tratado sobre la humildad. Ciertamente un tratado más de tipo ascético que estrictamente teológico. Por otra parte no es infrecuente encontrar en sus sermones tratados análogos. En este sermón ofrece además un cuádruple itinerario para llegar a la virtud de la humildad<sup>171</sup>.

El camino de la humildad parte de una *consideratio Dei*, como autor de todos los bienes y a quien hay que atribuirle todo bien<sup>172</sup>. La segunda senda es el recuerdo de Cristo, humillado hasta la muerte en precio de nuestra redención<sup>173</sup>. La tercera es la circunspección de sí mismo, que equivale a reconocer las propias miserias, pero que sobre todo induce a considerar el

<sup>168</sup> Cfr SAN AGUSTÍN, *Epistola 118* 3, 22 (PL 33, 442; CSEL 34-2, 685).

<sup>169</sup> “Qui in via est humilior et vilior, Christo est proximior qui sedit in loco novissimo; et sicut proximior Christo fuit in via, et proximior debet esse in patria et super omnes constat esse Christum”, *Sermo V*, 23 (IX, 595; *Sermones de diversis...* 806-807).

<sup>170</sup> Cfr *Sermo V*, 23 (IX, 595; *Sermones de diversis...* 807).

<sup>171</sup> “Deinde considerandus est modus per quem haec virtus tam nobilis est acquirenda. Attendendum quod ad hanc pervenitur quadruplici semita”, *Sermo V*, 24 (IX, 596; *Sermones de diversis...* 807).

<sup>172</sup> “Prima est consideratio Dei; haec enim est via recta ad veram humilitatem deducens, si quis recte consideret. Debet enim Deus considerari ut auctor omnium bonorum... et ita omne bonum sibi attribuire et non nobis”, *Sermo V*, 24 (IX, 596; *Sermones de diversis...* 807). La idea está sugerida desde la idea de la justicia con el “reddere unicuique quod suum est” que lee Buenaventura como dar a Dios y al prójimo el honor y el respeto debido, *QQ de perfectione evangelica*, q 1 concl (V, 121). La idea parece provenir de la Glossa ordinaria, Cfr. W. STRABON, *Glossa ordinaria in Matthaem*, 5, 6 (PL 114, 90). Sobre esta definición de justicia cfr. 3 *Sent* d 33 dub 1. 1.

<sup>173</sup> “Secunda semita est rememoratio Christi. Rememorari debemus quod Christus humiliatus fuit usque ad mortem”, *Sermo V*, 25, (IX, 596; *Sermones de diversis...* 808). Es notable la afinidad que tiene este párrafo del sermón con un texto del *De perfectione vitae ad sorores* Cfr. 2, 2 (VIII, 110).

origen del hombre, masa de perdición, formado del limo de la tierra. El texto se mueve dentro de una consideración del hombre en claves de pobreza material y de miseria humana. El hombre proviene de la tierra y a la tierra ha de retornar<sup>174</sup>. Este tercer camino tiene como idea central la consideración del hombre como “miser et miserabilis in naturalibus, pauper et caecus in spiritualibus, nudus in temporalibus”<sup>175</sup>. Quizá está en correspondencia con lo que Buenaventura ha anotado en líneas anteriores con relación a la mansedumbre, que siempre dice una relación con el prójimo. El cuarto camino de la humildad es la “honorificatio proximi”, tanto interior como exterior. Este sentido vendría a insinuar la humildad en un trato humano, sobre todo con los mayores, de acuerdo con el texto de 1 Pe 5, 5, que se completa con el sentido interior, que indica el no sentirse mejor que los otros. En ellos siempre puede encontrarse alguna gracia, oculta o manifiesta<sup>176</sup>.

El último tema abordado en el sermón es el *usus* de la humildad “secundum quem est custodienda”<sup>177</sup>. Buenaventura describe brevemente cuatro formas de conservar la humildad. La primera es el gemitus cordis, que equivale al continuo recuerdo de los pecados y al dolor de ellos<sup>178</sup>. La segunda es el silencio, en cuanto que los bienes propios han de ser silenciados<sup>179</sup>. La tercera es el *exercitium laboris*, que puede decirse que corresponde a la mortificación de la carne<sup>180</sup>. La cuarta es el rechazo de los honores, en el que aparece el ejemplo de Francisco, con sus gestos de humildad, de quien hay que aprender a ser mansos y humildes de corazón<sup>181</sup>.

La lectura comparada del sermón y las *Quaestiones de perfectione evangelica* permite ver que estamos frente a dos consideraciones de la humildad.

<sup>174</sup> “Considera unde veneris, quia de massa perditionis et de pulvere et limo terrae factus, et in peccatis natus es totus et in peccatis conversatus; et nunc exul es a beatitudine paradisi... Tendis ad corruptionem et incinerationem”, *Sermo V*, 26; (IX, 596; *Sermones de diversis...* 808-809).

<sup>175</sup> *Sermo V*, 26; (IX, 596; *Sermones de diversis...* 809)

<sup>176</sup> “Haec autem consistit in hoc ut homo proximum honoret exterius secundum quod dicitur 1 Petri 5... Est etiam honor interius quando scilicet reputat alium meliorem se... Et hoc pro certo debet homo habere quod quilibet proximus aliquam gratiam occultam habet vel apertam; propter quam debet eum meliorem se reputare”, *Sermo V*, 27 (IX, 597; *Sermones de diversis...* 809-810).

<sup>177</sup> *Sermo V*, 28; (IX, 597; *Sermones de diversis...* 810)

<sup>178</sup> *Sermo V*, 28 (IX, 597; *Sermones de diversis...* 810).

<sup>179</sup> *Sermo V*, 29 (IX, 597; *Sermones de diversis...* 810).

<sup>180</sup> *Sermo V*, 30, (IX 597; *Sermones de diversis...* 811).

<sup>181</sup> *Sermo V*, 31 (IX, 597; *Sermones de diversis...* 811).

La quaestio de humilitate presenta una visión teológica y el sermón una visión ascética. El punto de partida es la tesis agustiniana de la humildad como fundamento de las virtudes<sup>182</sup> y fundamento de toda sabiduría y del conocimiento de sí mismo<sup>183</sup>; puerta de las demás virtudes, morada de la gracia<sup>184</sup>.

Los actos de la humildad pueden ser internos y externos. Estos últimos serán la *humiliatio* y *vilificatio sui*, correspondientes a la doble nihilidad seral del hombre, ontológica y moral, que da también una doble concepción de la humildad<sup>185</sup>. La humildad no es sólo una actitud moral, interior, del

---

<sup>182</sup> “Summa totius christianae perfectionis in humilitate consistit, cuius actus est exterior et interior vilificatio sui. Totius enim christianae perfectionis summa versatur circa tria, scilicet circa gratiam, iustitiam et sapientiam, secundum quae tria dicitur Christus esse via, veritas et vita” *QQ. de perfectione evangelica q 1 concl* (V, 120). Cfr. SAN JERÓNIMO, *Epistola* 108, 15 (PL 22, 891 a) *Epistola* 148, 20 (pl 22, 1214A); *In evangelium Matthaei* 3, 20, 25 (PL 26, 144C); SAN GREGORIO MAGNO, *Moralia in Job* 23, 13, 24 (PL 76, 265 B; 34, 20, 51 (PL 76, 747); 27, 46, 76 (PL 76, 433). Esta serie de cuestiones sobre la perfección evangélica es la última de las tres series compuestas por Buenaventura en la Universidad de París; son la respuesta a las acusaciones de Guillermo de Saint Amour, Cfr. D.L. DOUIE, *St Bonaventure’s part in the conflict between Seculars and Mendicants at Paris*, en SB II, 585-600.

<sup>183</sup> “Est ostium sapientiae: quia sapientia est cognitio causarum altissimarum et primarum, non tantum per modum cognitionis speculativae et intellectualis, verum etiam saporativae et experimentalis. Quoniam ergo omnia, quaecumque facta sunt, ab uno principio manant et de nihilo sunt producta; ille vero sapiens est, qui veraciter recognoscit suam et aliorum nihilitatem et primi principii sublimitatem... Nullus autem pervenit ad plenam notitiam Dei nisi per veram notitiam sui et rectam; nec recte se ipsum cognoscit qui suam ipsius nihilitatem non attendit”, *QQ de perfectione evangelica, q 1 concl* (V, 120-121), Cfr. *Comment. in Evang. Lucae 10, 12 n 37*, (VII, 264); SAN GREGORIO MAGNO, *Moralia in Job* 38, 2, 11 (PL 76, 452).

<sup>184</sup> “Est nihilominus habitaculum gratiae. Nam gratia facit hominem Deo gratum; gratus autem Deo est qui cognoscit divinae dignationis et condescensionis donum; nullus autem hic cognoscit nisi circumspicitor suae indignitatis; et talis est vere humilis; et hinc est, quod gratia Spiritus sancti super solos humiles requiescit... Quia ergo humilitas est habitaculum gratiae, hinc est, quod in ipsa consistit summa totius perfectionis evangelica”, *QQ de perfectione evangelica q 1 concl* (V, 121).

<sup>185</sup> “Huiusmodi autem humilitatis actus est non tantum interior, verum etiam exterior humiliatio et vilificatio sui. Et ratio huius est: quia, cum duplex sit esse, scilicet naturae et gratiae, duplex est nihilitas: uno modo per oppositionem ad esse naturae, alio modo per oppositionem ad esse amoris et gratiae. Et secundum hoc humilitas, quae est per considerationem vel quae est considerativa nostrae nihilitatis, duplex est: una quidem dici potest humilitas veritatis, quae consurgit ex considerationes nihilitatis per oppositionem ad esse naturae... Alia potest dici humilitas severitatis, quae consurgit ex consideratione culpae”, *QQ. de perfectione evangelica q 1 concl* (V, 122)

hombre, sino que también ha de traducirse en una auto-negación del hombre<sup>186</sup>. La kénosis de Cristo es la verdadera forma de humildad<sup>187</sup>. Es importante el relieve que Buenaventura da en estos textos a la humildad como fundamento de la perfección. Es la virtud indispensable en la vida espiritual<sup>188</sup>. La enseñanza que el evangelio repite en cada página<sup>189</sup>, y la que se constata en toda la vida de san Francisco<sup>190</sup>. Es una constante que se encuentra en sus obras exegéticas y espirituales.

La ascética de la humildad que se encuentra en el sermón se la puede leer como más cercana a la tradición monástica; en concreto, quizá el precedente sea la espiritualidad de san Bernardo, aunque el tema de la humildad es realmente un terreno del pensamiento bonaventuriano poco explorado<sup>191</sup>. Hay temas de la espiritualidad bonaventuriana que tienen un precedente en san Bernardo, citado dieciséis veces en las *Quaestiones de perfectione evangelica*, y la noción bonaventuriana de humildad se puede relacionar con la de san Bernardo<sup>192</sup>.

En mi criterio, el sermo V de sancto Francisco, más que depender de los escritos bonaventurianos anteriores, se proyecta sobre los posteriores. Los modos por los cuales se ha de adquirir la virtud de la humildad se proyec-

<sup>186</sup> "Originaliter enim humiliatio exterior procedere debet ab humilitate interiori secundum dictamen et regulam muneris divini; et hoc potest fieri secundum legem divini praecepti, vel divini complaciti, vel divini consilii. Praeceptum universaliter omnes respicit; complacitum respicit eos quibus divina voluntas specialiter inspiratur; consilium vero eos qui ad culmen perfectionis ascendunt", *QQ de perfectione evangelica q 1 concl* (V, 122).

<sup>187</sup> "Quanto quis ad exemplar virtutum magis configuratur, tanto est perfectior; sed Christus in cruce exemplar est virtutis perfectae; ubi fuit in abiectione summa: ergo tanto quisque perfectior est, quanto magis ad illam accedit", *QQ de perfectione evangelica q 1 f 21* (V, 119).

<sup>188</sup> Cfr *QQ de perfectione evangelica q 1* (V, 120-124); *De perfectione vitae* 2, (VIII, 110-112); *Hex.* 1, 22-25 (V, 333); *Comment. in Evang. Lucae* 18, nn 13-33 (VII, 452-460); 23, nn 37-41 (VII, 550-552).

<sup>189</sup> "Hoc suadet Evangelium nec est pagina, nec linea in sacra scriptura, quae non praedical humilitatem", *Sermo 2 de sancto Francisco*, 5, (IX, 579; *Sermones de diversis...* 759-760).

<sup>190</sup> *Sermo 2 de Sancto Francisco*, (IX, 575-580) Ed. Bougerol; *Sermo 3 de sancto Francisco* (IX, 591).

<sup>191</sup> La voz "humilitas" no aparece en el *Lexique S. Bonaventure* publié sous la direction de J.G. Bougerol, Paris, Les Éditions Franciscaines, 1969, aunque es perfecto en muchos aspectos, P. ADNES "Humilité", en *Dictionnaire de Spiritualité* 7 (Paris, 1969), 1136-1187, ha limitado el estudio de los autores del siglo XIII a santo Tomás, col 1166-1169.

<sup>192</sup> Cfr. J.G. BOUGEROL, "Saint Bonaventure et saint Bernard", en *Antonianum* 46 (1971) 44-48.

tan sobre el tratado *De perfectione vitae ad sorores*, escrito casi cinco años después que se pronunciase el sermón. Yo diría que las fuentes del capítulo segundo de este opúsculo están en el sermo V de sancto Francisco. La humildad vendría a ser una variante del *nosce te ipsum* del capítulo primero, como la idea tomada de san Bernardo parece sugerir<sup>193</sup>.

“Consideratio Dei, rememoratio Christi, circumspectio sui” que encontramos en el sermón brevemente esbozados tienen un desarrollo más extenso en el *De perfectione*. La *consideratio Dei* del *De perfectione* está casi literalmente tomada del sermón V<sup>194</sup>. La *rememoratio Christi* tiene en el sermón una exposición más breve y ceñida. La idea es aplicada a la vida religiosa y a la misma vida cristiana, jugando con una serie de contrastes: el porte humilde de los vestidos y el corazón soberbio; la humildad del Señor y la soberbia del siervo, que se reitera con la idea de la humildad de la Cabeza, Cristo, y la soberbia del miembro, idea que proviene de san Bernardo, aunque su fuente original es san Agustín<sup>195</sup>.

La *circumspectio sui* presenta el mismo razonamiento en el sermo V que en el *De Perfectione*. Las ideas en uno y otro escrito pueden provenir de la lectura de un apócrifo bernardiano<sup>196</sup>, como una fuente literaria. En la vuelta del hombre a Dios, la espiritualidad de san Bernardo es heredera de una tradición que se ha formado en el mundo del pensamiento heleno, pero luego ha sido transformada en los Padres de la Iglesia: conocerse a sí mismo<sup>197</sup>. Es una variante cristiana del *gnothi sautón* de la tradición socrática que invita al hombre a descubrir el valor de la introspección psicológica y de la reflexión moral, aunque el sentido primero quizá fuese diferente: conocerse a sí mismo para concluir que se es hombre y no un dios. Invitación sobre todo a la medida, al *metron*, quizá motivado por una cierta

---

<sup>193</sup> “Ideo te, famulam Christi, admoneo, ut, tuorum defectuum certa cognitione adepta, valde humiliter spiritum tuum et tibi ipsi vilescas. “Humilitas est enim virtus, ut dicit beatus Bernardus, quia homo verissima cognitione sibi ipsi vilescit”, *De perfectione* 2, 1 (VIII, 110); SAN BERNARDO, *De gradibus humilitatis* 1, 2 (PL 182, 942).

<sup>194</sup> Cfr *De Perfectione*, 2, 2 (VIII, 110).

<sup>195</sup> Cfr *De Perfectione* 2, 4 (VIII, 111); “Quid enim magis indignum, quid detestandum amplius, quid gravius puniendum, quam ut videns Deum caeli parvulum factum, ultra apponat magnificare se homo super terram? Intolerabilis impudentiae est, ut ubi sese exinanivit maiestas, vermiculus infletur et intumescat”, SAN BERNARDO, *Sermo I in Nativitate Domini* 1, (PL 183, 115); SAN AGUSTÍN, *Sermo 304 in solemnitate Laurentii martyris* 4, 3 (PL 38, 1397).

<sup>196</sup> Cfr. *Meditationes piissimae de cognitione humana* 1, 1 (PL 184, 485)

<sup>197</sup> Una visión de conjunto sobre el tema en L. DE BAZELAIRE, “Connnaissance de soi”, en *Dictionnaire de Spiritualité* 2 (Paris, 1953) 1511-1543.

conciencia de la innata miseria y finitud humanas y que conlleva el esfuerzo ético por superar la *hybris*<sup>198</sup>.

En esta tradición habría que situar la doctrina bernardiana sobre la humildad, aunque la fuente más inmediata puede ser la Regla benedictina, exigidora de una actitud fundamental en el monje: la humildad. Las ideas de san Bernardo pueden provenir de los grados de humildad que marca la Regla de san Benito<sup>199</sup>.

La honorificatio proximi del sermón no creo que tenga paralelos en los escritos bonaventurianos.

### *Sobre el significado histórico del sermón*

La imagen de san Francisco en la predicación universitaria ha sido realmente poco estudiada y esta misma carencia se acusa en relación a los sermones de san Buenaventura, que, como he dicho, completan la imagen hagiográfica del fundador que ofrece la Legenda, que desde el punto de vista historiográfico poco nuevo aporta. E. Pasztor ofreció una contribución a la cuestión franciscana<sup>200</sup>, reconociendo que la Legenda es un texto enriquecedor de la hagiografía de san Francisco, dado que ofrece una interpretación de especial relieve, que constituye una expresión típica del clima cultural en el que se había desarrollado la transformación de la Orden de los Menores en la segunda mitad del siglo XIII<sup>201</sup>. La legenda Maior ordena y sistematiza, de acuerdo con sus propias claves teológico-espiritua-

---

<sup>198</sup> No cabe duda que en la filosofía antigua se detectan elementos de los que se pudiera pensar que son bases para una teoría del ideal de la humildad, aunque este ideal nunca se haya formulado expresamente, aunque se ha expresado la idea de enseñar al hombre el sentido de la medida y se le ha inspirado el sentimiento de sus propios límites. Es la ética de pensarse en el justo valor y actuar consecuentemente, Cfr R. A. GAUTHIER, *Magnanimité. L'idéal de la grandeur dans la philosophie païenne et dans la théologie chrétienne* (Bibliothèque Thomiste, 28) París, Librairie J. Vrin 1951, 405-417. De esta obra hay reedición de 1999.

<sup>199</sup> Sobre este tema Cfr, C.J. PFEIFFER, *Espiritualidad monástica*. (col. Espiritualidad monástica. Fuentes y Estudios, 2) Zamora, Ediciones Monte Casino, 1976, 289.

<sup>200</sup> Cfr. E. PASZTOR, "San Bonaventura: biografo de san Francesco? Contributo alla "questione francescana", en *Doctor Seraphicus* 27 (1980) 83-107. No he podido ver el estudio de D. CRESI, "San Bonaventura biografo perfetto di San Francesco?", en *Discussioni e documenti di storia francescana*, Firenze 1959, 12-38

<sup>201</sup> E. PASZTOR, "S. Bonaventura: biografo...", 85

les, las aportaciones de Tomás de Celano<sup>202</sup>. El empeño de la nueva biografía era elaborar un perfil de Francisco, en el cual la Orden reconociese a su fundador, pero no se puede afirmar que Buenaventura sea un biógrafo de san Francisco<sup>203</sup>, sino un intérprete que ha elaborado una teología de su persona y su misión eclesial y ha propuesto un modelo incontestable y unificador, que sirviese para la autoidentificación de los frailes y también como respuesta a los detractores de la Orden<sup>204</sup>. No se trata tanto de una mitización de Francisco, sino de teorizar la función que la Orden había asignado en aquellos años a la figura del fundador y a la historia de sus orígenes<sup>205</sup>.

Esta clave de comprensión teológica es la que se va a proyectar en los sermones de sancto Francisco. Los años anteriores a Buenaventura habían hecho una lectura teológica de la figura de Francisco, una teorización de su experiencia en el ambiente universitario de París<sup>206</sup>; en realidad, de las piezas del *Officium Rhythmicum* de Julián de Spira<sup>207</sup> y otro conjunto de tex-

---

<sup>202</sup> Algunos ejemplos pueden verse en J.G. BOUGEROL, *Francesco e Bonaventura. La Legenda Major* (Esperienze dello Spirito, 10) Vicenza, Edizioni L.I.E.F., 1984, 99-106. La verdadera clave, desde el punto de vista historiográfico, es la de "compilación", Cfr. S. CLASEN, "S. Bonaventura, S. Francisci Legendae maioris compilator", en *AFH* 54 (1961) 241-272; 55 (1962) 3-58; 289-319.

<sup>203</sup> Cfr. E. PASZTOR, "San Bonaventura: biografo...", 85. Antes de la publicación de este estudio de E. Pasztor, perfectamente informado y llevado a término magistralmente, se habían subrayado algunos presupuestos de falta de valor histórico en la *Legenda Maior*, cfr. G. MICOLI, "Di alcuni passi di san Bonaventura sullo sviluppo dell'Ordine francescano" en *Studi Medievali* 11 (1970) 381-395, reproducido en, *Francesco d'Assisi. Realtà e memoria di un'esperienza cristiana* (Einaudi Paperbacks 217) Torino, 1991, 264-280, Bonaventura e Francesco, en *S. Bonaventura Francescano 14-17 ottobre 1973* (Convegni del Centro di Studi sulla Spiritualità Medievale, XIV) Todi, 1974, 47-73, cfr. *Francesco d'Assisi...* 281-302.

<sup>204</sup> A este propósito se ha escrito: "La configurazione del modello di riferimento, l'immagine agiografica di Francesco d'Assisi, si riproponeva come urgenza indotta dalla specificità del momento. Ma doveva configurarsi come modello altamente significativo cogentemente unificante, capace inoltre di collocarsi al di là e al di sopra dei motivi polemici, in una visione teologica e teleologica della storia que potesse costituire nello steso tempo una inopugnabile risposta ai "detrattori" e una suggestiva proposta di autoidentificazione a tutti coloro che avevanno fatto la scelta minoritica", L. PELLEGRINI, "Introduzione" en *San Bonaventura, Opuscoli Francescani / I, Opere di San Bonaventura, edizione latino-italiana* vol. XIV/I (Città Nuova) Roma 1993, 41

<sup>205</sup> Cfr. E. PASZTOR, "S. Bonaventura: biografo...?", 106.

<sup>206</sup> Cfr. J. G. BOUGEROL, "La teorizzazione dell'esperienza di S. Francesco ...", 247-260.

<sup>207</sup> La edición crítica de este *Officium Rhythmicum Sancti Francisci* se publicó en el vol X de *Analecta Franciscana*, Quaracchi-Firenze, 1926-1946, pp. 372-387.

tos litúrgicos<sup>208</sup> emerge una idea, que es la que, en mi criterio, asume Buenaventura: Francisco es la *forma minorum*<sup>209</sup>. Buenaventura presenta su propia teorización de la persona de Francisco en sus *Legendae* y en sus escritos espirituales<sup>210</sup>: es el símbolo o el modelo de identidad de los menores. La figura de Francisco va *in crescendo* desde los escritos escolásticos, como el Comentario a las Sentencias, donde sólo un par de veces es nombrado y una de ellas es con motivo de citar la regla<sup>211</sup>, y las *Quaestiones de perfectione evangelica* en las que le cita junto a Santo Domingo<sup>212</sup>, hasta el ardor místico de los años siguientes en que es llamado *beatissimus Pater Franciscus*<sup>213</sup>. Con la elección de Buenaventura como Ministro General comienza la reconstrucción de la persona del Fundador y la elaboración de la teología de su misión eclesial y la de su Orden.

La primera imagen de Francisco que elabora Buenaventura en este primer sermón rompe con la tradición hagiográfica que a partir de la bula *Mira circa nos* se había impuesto: Francisco como *alter apostolus*, seguida, aunque también desbordada, por Tomás de Celano. Este modelo tuvo eco en la predicación universitaria de París, como puede verse en el sermo de sancto Francisco, debido a Guiard de Laon. La imagen que ofrece Buenaventura es la del Francisco humilde.

El cambio no deja de ser significativo dentro de la mística medieval de la humildad. Que esta virtud sea la admirada por Buenaventura, es una confesión explícita suya: "Admiror humilitatem beati Francisci super omnes virtutes suas"<sup>214</sup>. La idea bonaventuriana de la humildad entra dentro de los ideales de la grandeza que se forjaron en el siglo XIII, en el que el aristotelismo integral es contrastado con los ideales evangélicos. Frente al aristotelismo integral, Buenaventura ha tenido una cierta reacción violenta, convencido, al igual que san Agustín, de que la humildad evangélica no puede

<sup>208</sup> Los otros textos son las *Missae* y las *sequentiae in honorem Sancti Francisci*, AF X, 389-404.

<sup>209</sup> La expresión procede de la antífona "Salve Sancte Pater" atribuida al Cardenal de Santa Sabina, Tomás de Capua, cfr. AF, X, 387. Del mismo cardenal de santa Sabina es la expresión "Dux Minorum", Ad II Vesperas. 24. Hymnus (AF X, 386).

<sup>210</sup> Cfr. A. POMPEI, "L'esperienza spirituale di san Francesco nelle "Legendae" e negli scritti spirituali di San Bonaventura", en G. CARDOROPOLI-M. CONTI, *Lettura Biblico-Teologica...* 261-291.

<sup>211</sup> Cfr 2 *Sent* d 44 a 3 q 2 concl ad 6 (II, 1014); 3 *Sent* d 28 a u q 1 concl (III, 622).

<sup>212</sup> Cfr. *Quaestiones de perfectione evangelica* q 2 a 2 ff 22-23 (V, 138).

<sup>213</sup> Cfr. *Itinerarium mentis in Deum*, prol. 2 (V, 295)

<sup>214</sup> *Sermo II de sancto Francisco*, 3 (IX, 576; *Sermones de diversis...* 752)

encontrarse en la filosofía griega, en los libri platoniorum<sup>215</sup>. La humildad marca la diferencia entre la filosofía neoplatónica y la confesión cristiana<sup>216</sup>. Tampoco hay que buscar sus fuentes en los imperativos de la razón natural. El acto de la humildad está fundado en la fe en Jesucristo, que está más allá de la razón y trasciende los límites de la naturaleza<sup>217</sup>.

La teoría bonaventuriana de la humildad depende realmente de la teoría de san Agustín y los fundamentos cristológicos son realmente los mismos. San Agustín dirá que el camino de la humildad le es posible al hombre, porque previa a la humildad que responde en la fe, es la humildad que se manifiesta en la Encarnación, porque si el hombre puede arribar a la Verdad es porque antes la Verdad ha llegado a él<sup>218</sup>. La humildad es la línea omnipresente en la teología de san Agustín. Y en realidad, no se trata de la virtud de la temperancia, la *sofrosyne*, la modestia, propias de la ética filosófica antigua. La humildad no se encuentra en los libros de los filósofos<sup>219</sup>, sino que es una virtud crística y específicamente cristiana, cuya norma y fundamento es Cristo mismo, que muestra el camino de la humildad y él mismo se ha hecho camino de humildad<sup>220</sup>. Agustín habla de la “*incarnationis humili-*

<sup>215</sup> SAN AGUSTÍN, *Confessiones* 7, 20, 26 (PL 32, 746-747; CCL 27, 109-119).

<sup>216</sup> SAN AGUSTÍN, *Confessiones* 7, 9, 13 (PL 32, 740; CCL 27, 101), Sobre este sentido de la humildad, cfr. P. ADNES, “L’humilité vertu spécifiquement chrétienne”, en *Revue d’Ascétique et Mystique* 28 (1952) 208-223.

<sup>217</sup> “Ad illud quod primo obiicitur, quod virtus consonat naturae, et natura semper appetit promoveri; dicendum quod si etsi secundum exteriorem faciem actus humilitatis, qui est vilificatio sui, dissonare videatur ab instinctu naturae, secundum veritatem tamen et intrinsecam rationem plurimum ipsi naturae consonat et quantum ad originem et quantum ad conservationem, quantum etiam ad profectum. Nam natura omnis ex eo, quod de nihilo est, defectum aliquem in se habet et defectivam se clamat... Humilitatis est suum defectum recognoscere; ad quandam parvitatem unitivam se ipsam redigere, spiritum inflationis et superbiae tanquam dispersivum a se repellere; influentiae supernae gratiae se subiicere et offerre... Unde ratio illa falsum assumit, cum dicit humilitatem dissonare ab instinctu naturae et actu eius, qui est vilificare se. Posse etiam aliter dici, quod illa definitio est virtutis moralis, quae radicatur in naturali dictamine. Hic autem actus humilitatis fundatur in fide Iesu Christi, qui est actus super rationem et excedit terminos naturae”, *QQ de perfectione evangelica* q 1 concl ad 1 (V, 123).

<sup>218</sup> SAN AGUSTÍN, *De beata vita* 4, 34 (PL 32, 976; CCL 29, 84).

<sup>219</sup> “Ubi cumque etiam inveniuntur optima praecepta morum et disciplinae, humilitas tamen non invenitur. Via humilitatis huius aliunde manat: a Christo venit”, SAN AGUSTÍN, *Enarratio in Psalmum* 31, 2, 18 (PL 36; 270; CCL 38, 239)

<sup>220</sup> “Viam humilitatis demonstraturus advenerat, et se ipsum facturum ipsam humilitatis viam”, SAN AGUSTÍN, *Tractatus in Evangelium Joannis* 5, 3 (PL 35, 1415; CCL 36, 42), cfr. *Enarratio in Psalmum* 39, 18 (PL 36, 696; CCL 38, 439); *Enarratio in Psalmum* 58, 1, 7 (PL 36, 696; CCL 39, 734); *Tractatus in Evangelium Joannis* 86, 3 (PL 35, 1852; CCL 36, 543). Cristo no es sólo el *demonstrator viae*, sino el Camino en persona que ha venido a nosotros,

tas"<sup>221</sup>, que revela la insuficiencia y la impotencia humanas. Esta humildad sólo por la voz del Maestro interior puede ser conocida, porque sólo él descubre la gracia de su humildad<sup>222</sup>.

En san Agustín se trata del centro de la "confessio christiana", porque la humildad de Cristo es el centro mismo del misterio de la Encarnación. Se identifica con su persona y es la enseñanza integral con palabras y ejemplos de la vida de Cristo. Dos fuentes capitales de la cristología de san Agustín son el prólogo del IV Evangelio y la carta a los Filipenses, en los que Agustín encuentra el esquema binario de *Verbum Deus - Verbum caro* (Jn 1, 1; 1, 14) que corresponden al esquema paulino *forma Dei - forma servi* (Fil 2, 6 y 2, 7). Es el *quid excelsius* y el *quid humilior*<sup>223</sup>. La expresión joánica *Verbum caro* será siempre en Agustín equivalente a aquella otra paulina *semetipsum exinanivit*, mostrando que la Encarnación es una forma de humildad<sup>224</sup>. La raíz de la teología agustiniana es la humildad de Dios, que abarca desde la encarnación hasta la cruz, siguiendo el pensamiento de san Pablo. La idea del *eauton ekénosen* hasta una muerte en la cruz, tal como la presenta san Pablo, es inseparable en el pensamiento de san Agustín<sup>225</sup>, porque la muerte en la cruz manifiesta hasta sus últimas consecuencias la humildad primera de la Encarnación<sup>226</sup>.

---

cfr. T. J. VAN BAVEL, "L'humanité du Christ comme «lac parvulorum» et comme «via» dans la spiritualité de saint Augustin", en *Augustiniana* 7 (1957) 245-281. El autor, siguiendo la línea de su obra *Recherches sur la christologie de saint Augustin*, Fribourg, 1954, muestra la función salvífica esencial que Agustín atribuye a la humanidad de Cristo, rechazando una interpretación platónica de la cristología agustiniana; J. L. AZCONA, "Cristo camino humilde, según san Agustín" en *Augustinus* 18 (1973) 317-354.

<sup>221</sup> SAN AGUSTÍN, *De diversis quaestionibus* 83 69, 9 (PL 40, 178; CCL 44A, 195)

<sup>222</sup> "In explicando et dicendo ut quoquomodo humilitatem Christi loqueremur, non sufficimus, immo deficiamus; totum cogitantibus committimus, non audientibus adimplemus. Cogitate humilitatem Christi. Sed quis nobis, inquis, eam explicat nisi tu dicas? Ille intus dicat. Melius illud dicit, qui intus habitat quam qui foris clamat. Ipse vobis ostendat gratiam humiliationis suae, qui coepit inhabitare in cordibus vestris" SAN AGUSTÍN, *Tractatus in evangelium Joannis* 3, 15 (PL 35, 1402; CCL 36, 27). Sobre la humildad en los Tractatus in Joannem, cfr. J. L. AZCONA, "La doctrina de la humildad en los "Tractatus in Joannem", en *Augustinus* 17 (1972) 27-45; 113-154; 255-288.

<sup>223</sup> "In principio erat: quid excelsius? Et Verbum caro factum est: quid humilior?", SAN AGUSTÍN, *Tractatus in Evangelium Joannis* 16, 7 (PL 35, 1402; CCL 36, 169).

<sup>224</sup> "Semetipsum exinanivit... quia tam humiliter hominibus innoscere voluit", SAN AGUSTÍN, *De fide et simbolo* 9, 19 (PL 40, 191; CSEL 41, 22).

<sup>225</sup> "Sed parva erat pro nobis Domini nostri humilitas nascendo; accessit etiam ut mori pro mortalibus dignaretur", SAN AGUSTÍN, *De fide et simbolo* 5, 11 (PL 40, 187; CSEL 41, 14).

<sup>226</sup> Para las citas de Fil 2, 6 ss en san Agustín ver las tablas precias de A. VERWILGHEN, *Christologie et spiritualité selon saint Augustin. L'hymne aux Philippiens* (Coll, Théologie Historique, 74 ) Paris, 1985, 502-521.

La doctrina agustiniana de la humildad es una dimensión de la cristología, en cuanto la humildad de Cristo *es medicamentum, sacramentum, via*. La soteriología gira en torno al concepto de Cristo mediador, expuesto a partir del esquema Patria-Via, que abarca la dimensión redentora de la cruz. Se trata de una humildad propiamente salvífica, porque antes que ser una disciplina moral, es verdadera participación en el misterio de Cristo, *exemplum et magister humilitatis*<sup>227</sup>. Las ideas de *medicamentum-medicina, sacramentum, via*, alejan esta doctrina de una visión ejemplarista moral, para acercarla a la idea de participación en el misterio del Señor. Cuando el hombre se apropia la humildad de Cristo, ésta es verdaderamente salvífica, porque hace posible el retorno a Dios en Jesucristo<sup>228</sup>, que hace conocer los caminos del Señor<sup>229</sup>. El Cristo humilde, dirá Agustín glosando el texto de Prov 8, 22, es cabeza de la Iglesia, en quien se encuentra un modelo de vida, el camino seguro para llegar a Dios, la humildad de quien no ha usurpado ser igual a Dios, sino que ha tomado la condición de siervo<sup>230</sup>. Se trata,

---

<sup>227</sup> El tema de Cristo “magister humilitatis verbo et exemplo” es importantísimo en san Agustín, que es quizá el autor de la antigüedad cristiana que le ha dedicado mayor atención. La encarnación - *quia factus est homo* - cfr *Enarratio in Psalmum* 93 15 (PL 37, 1203d ; CCL 29, 1315-1316) y la cruz, - *propter te crucifixus est, ut humilitatem te doceret* - cfr *Tractatus in Evangelium Joannis* 2, 4 (PL 35, 1391; CCL 36, 13), son los modelos supremos de humildad. Sobre la encarnación cfr. J.L. AZCONA, “La humildad de la Encarnación y sus efectos”, en *Avgvstinvs* 17 (1972) 255-288. La expresión “maestro de humildad” se encuentra ya en Orígenes, cfr. *In Leviticum* 10, 2 (PG 12, 527), en san Basilio, cfr. *Homilia de humilitate* 20, 6 (PG 31, 536-537) y en san Ambrosio, de quien quizá directamente la ha tomado san Agustín, cfr. *De fide* 3, 7, 52 (PL 16, 600c); *De virginitate* 9, 51 (PL 16, 279 c); *Expositio in psalmum* 118, 20 (PL 15, 1484).

<sup>228</sup> “Viam enim nobis fecit per humilitatem; quia per superbiam recesseramus a Deo, redire nisi per humilitatem non poteramus, et quem nobis praeponeremus ad imitandum, non habebamus. Omnis enim mortalitas hominis superbia tumuerat”, SAN AGUSTÍN, *Enarratio in Psalmum* 33, 1, 4 (PL 36, 302; CCL 38, 276)

<sup>229</sup> “Notas mihi fecisti vias vitae. Notas fecisti per me humilitatis vias, ut ad vitam redirent homines, unde per superbiam ceciderant” SAN AGUSTÍN, *Enarratio in Psalmum* 15, 10 (PL 36, 146; CCL 38, 91)

<sup>230</sup> “Viarum enim principium caput est ecclesiae, quod est Christus hominem indutus, per quem vivendi exemplum nobis daretur, hoc est via certa, qua perveniremus ad Deum. Non enim redire potuimus nisi humilitate, qui superbia lapsi sumus, sicut dictum est de primae nostrae creaturae, Gustate, et eritis tamquam dii. Huius igitur humilitatis exemplum, id est via, qua redeundum fuit, ipse reparator noster in se ipso demonstrare dignatus est, qui non rapinam arbitratus est esse aequalem Deo, sed semetipsum evacuavit, formam servi accipiens, ut crearetur homo in principio viarum eius, verbum, per quod facta sunt omnia; quapropter secundum id, quod unigenitus est, non habet fratres, secundum id autem, quod

en definitiva, de la humildad de Cristo como *exemplum vivendi*. En Agustín, el *ambulare per humilitatem* es el camino para llegar a la eternidad<sup>231</sup>.

Supuesta esta fundamentación cristológica de la humildad, estamos ante dos concepciones de la moral radicalmente diversas e irreconciliables. Las tres series de collationes que Buenaventura pronuncia en la Universidad de París entre 1268 y 1274, *De decem praeceptis*, *De septem donis Spiritus Sancti*, *In Hexaëmeron*, ponen de manifiesto estas dos concepciones radicalmente distintas de moral. En un universo cristiano no se puede pensar como si Cristo no hubiese venido, sería la idea matriz común a las tres series, pero que se radicalizará en las Collationes in Hexaëmeron.

### El ideal de la grandeza

La filosofía antigua trazó, de acuerdo con su propia antropología y, por consiguiente, con su propia ética un ideal humano de grandeza, de la magnanimidad (*megalopsyjía*). Es la expresión de una concepción moral, sabiamente elaborada que se incorpora al patrimonio del lenguaje filosófico con el que se expresan conceptos distintos en cada una de las escuelas, pero siempre netamente definidos<sup>232</sup>.

Como quiere R.A. Gauthier, la reacción franciscana a la ética de Aristóteles se puede situar en los primeros meses de 1273. En marzo, cuando Buenaventura llega a la Universidad de París, percibe las injurias que se hacen a la doctrina de Cristo por las falsas posiciones de los artistas. Uno de los centros de la polémica es la Ética a Nicómaco<sup>233</sup>.

La collatio V del Hexaëmeron es una de las páginas importantes de la moral bonaventuriana. La verdad de las costumbres es el tercer rayo de la verdad. Buenaventura examina las virtudes morales tal como las propone la ética de Aristóteles. Es el examen de la *veritas morum* en cuanto es una *rectitudo vivendi*<sup>234</sup>. Aristóteles ha puesto para la práctica de las virtudes doce

---

primogenitus est, fratres vocare dignatus est omnes, qui post eius adventum et per primum in Dei gratiam renascuntur per adoptionem filiorum, sicut apostolica disciplina commendat", San Agustín, *De fide et symbolo* 4, 6 (PL 40, 185; CSEL 41, 9)

<sup>231</sup> "Ambula per humilitatem, ut venias ad aeternitatem", SAN AGUSTÍN, *Sermo* 123, 3 (PL 38, 685); cfr *Sermo* 142, 2 (PL 38, 778); *Enarratio in Psalmum* 50, 12 (PL 36, 593; CCL 38, 608); *De Trinitate* 7, 3, 5 (PL 42; CCL 50, 253).

<sup>232</sup> Cfr. R.A. GAUTHIER, *Magnanimité* ... 17.

<sup>233</sup> R.A. GAUTHIER, *Magnanimité*... 480

<sup>234</sup> Cfr *Hex* 5, 1 (V, 354)

términos medios, de los cuales Buenaventura elige seis<sup>235</sup>. Estos seis medios bastan. Son los que Aristóteles enseña y en ellos la razón está al servicio de la fe<sup>236</sup>.

El contexto en que san Buenaventura juzga al aristotelismo es la fe cristiana. Los que pueden considerarse errores del aristotelismo tienen aquí su explicación: eternidad del mundo, felicidad en esta vida desconociendo la vida eterna. El sumario de errores, históricamente parcial, que elabora Buenaventura, es la base de este juicio<sup>237</sup>.

En esta línea de pensamiento hay que situar el breve espacio que Buenaventura dedica a la magnanimidad, considerada como la “*sexta medietas... ut appetientur magna, et despiciantur vilia*”<sup>238</sup>. La comprensión de la magnanimidad depende de la comprensión que se haga de dos términos “*magna*” y “*vilia*”, porque en ellos va comprendida la valoración evangélica de la realidad. La originalidad de Buenaventura está en que identifica el sentido y el significado de la “*magnanimitas*” con la “*humilitas*”. Ésta desprecia las grandezas aparentes y aprecia las que parecen pequeñas, que son, sin embargo, las grandes<sup>239</sup>.

Buenaventura no ha dedicado una especial atención al tema de la magnanimidad. El concepto “*magnanimitas*” no se encuentra en los índices del Comentario a las Sentencias y puede decirse que su aparición en las *Collationes in Hexaëmeron* en un hapax. En realidad lo que Buenaventura hace es contraponer la moral del evangelio con la moral de Aristóteles, para quien la magnanimidad es equivalente al deseo de honores. Frente a esta concepción del Filósofo, presenta la verdad evangélica: el honor que ha de ser deseado es el de las cosas eternas<sup>240</sup>. En líneas anteriores ha contrapuesto el pensamiento de Aristóteles con el pensamiento de Cristo: se ha de hacer bien a los amigos y mal a los enemigos, sin embargo Cristo enseña que todo hombre ha de ser amado<sup>241</sup>.

<sup>235</sup> “Primo igitur irradiat sive illustrat ad comprehensionem quantum ad exercitationem consuetudinalium virtutum. Unde Philosophus ponit duodecim medietates... De his autem eligamus sex praecipuas, scilicet primo temperantiam, secundo munificentiam, tertio fortitudinem, quarto masuetudinem, quinto benignitatem, sexto magnanimitatem”, *Hex* 5, 3 (V, 354).

<sup>236</sup> Cfr. *Hex*, 6, 11 (V, 355-356)

<sup>237</sup> Este sumario puede leerse en *Hex* 7, 2-3 (V, 365-366)

<sup>238</sup> *Hex* 5, 10 (V, 355)

<sup>239</sup> “Haec est humilitas quae despicit apparentia magna et appetit ea quae videntur esse parva, sunt tamen magna vere”, *Hex* 5, 10 (V, 355).

<sup>240</sup> “Philosophus dicit, quod magnanimus est in appetitu honoris; quidquid dicat ipse, hoc non docet veritas, nisi cum honor est aeternorum” *Hex* 5, 10 (V, 355)

<sup>241</sup> “Et si dicat Philosophus quod oportet amicis benefacere, inimicis malefacere; Christus tamen dicit ut omnis homo diligatur”, *Hex* 5, 9 (V, 355).

Gauthier ha querido ver los precedentes de la concepción bonaventuriana de la magnanimidad en el sermo II de san Esteban. La nueva edición crítica de los sermones de san Buenaventura hace ver que no es un texto auténtico<sup>242</sup>. El pensamiento de Buenaventura representa, como ya he dicho, la réplica cristiana al pensamiento de Aristóteles, y en este sentido está en la línea cristiana de la humildad, que asume ideas de la filosofía estoica, y en ellas expresa la idea cristiana de la renuncia y el sacrificio, idea propia de la patrística griega, que se encuentra en Orígenes; pero esta idea de la humildad como sacrificio la encontramos también en san Agustín, en quien el sacrificio de la humildad consiste en reconocer la propia condición pecadora sin buscar la auto-justificación<sup>243</sup>. Agustín asocia la humildad a la obediencia, ya que el hombre debe renunciar a la propia voluntad para someterse a la voluntad de Dios<sup>244</sup>. Hay que reiterar que el modelo supremo de la humildad y de la obediencia a la voluntad de Dios se encuentra en Cristo. El lenguaje cristiano ha operado un cambio en la concepción de la magnanimidad de la filosofía griega, en cuanto que el concepto filosófico es sustituido por el concepto bíblico de makrothimia, longanimidad, y en este sentido, el cambio es más que la sustitución de una terminología: son dos concepciones éticas distintas; en la concepción cristiana se unirá a la idea de renuncia, que en la teología y espiritualidad del siglo XII adquiere una forma definitiva, identificando la magnanimidad con la humildad. El siglo XII desconoce la ética aristotélica, y la filosofía estoica le llega por el *De officiis* de Cicerón. El ideal de magnanimidad que propone es el ideal estoico. Su idea de magnanimidad va unida a la de paciencia, renuncia, desprecio de honores. Si san Buenaventura identifica la magnanimidad con esta renuncia, no hace otra cosa que asumir una idea que estaba en la espiritualidad del siglo anterior y se prolonga en el siglo XIII<sup>245</sup>.

---

<sup>242</sup> Es el sermón "*Posuisti, Domine, in capite eius...*" (IX, 485-488). Sobre la autenticidad de este sermón, Cfr. J.G. BOUGEROL, *Sermones de diversis ...* 423. Bougerol cree que se trata de un desarrollo tardío, elaborado a partir de los dos esquemas de la reportación de Milán, que son auténticos. La edición de éstos en Saint Bonaventure, *Sermones de Tempore. Reportations du manuscrit Milan, Ambrosienne A 11 sup*, Paris, Éditions Franciscaines, 1990, 176-178.

<sup>243</sup> Cfr. SAN AGUSTÍN, *Enarratio in Psalmum* 103, sermo 4, 18 (PL 37; 1388; CCL 40, 1534); *Enarratio in Psalmum* 75, 3 (PL 36; CCL 39, 1038-1039).

<sup>244</sup> SAN AGUSTÍN, *Tractatus in Ioannis Evangelium*, 25, 16 (PL 35; 1604; CCL 36, 257).

<sup>245</sup> Una exposición detenida de estos temas en R.A. GAUTHIER, *Magnanimité...* 217-250.

### Para una conclusión

Buenaventura hace una presentación de Francisco en el sermón V, que responde ya a una nueva tipología de la santidad. De la figura del *alter apostolus*, propuesta por la bula de canonización de Francisco y seguida, al menos en parte, por Tomás de Celano y que responde a la idea de la confusio haeriticae pravitatis y a los modelos de apostolado promovidos por el IV Concilio de Letrán, con las consiguientes prolongaciones en la renovación de la vida evangélica en la Iglesia, se pasa a una figura menos historicada, pero con un alcance más universal. No es la reconstrucción de una figura histórica, sino la elaboración de una figura teológica, que responde al ideal de grandeza que se había forjado en la tradición cristiana. Francisco aprende la humildad de Cristo y llega a ser un modelo de humildad. Quizá las fuentes últimas de esta reconstrucción de Francisco están en el pensamiento de san Agustín, de cuya teología de la humildad se ha servido. Es una figura teológica que puede servir de referente para la identidad religiosa de los frailes y de cara también a los adversarios de los mendicantes en la Universidad de París. Figura trazada de acuerdo con los postulados de una teología tradicional como la teoría agustiniana de la humildad y con los postulados de la mística cisterciense.

Este sermón es el punto de partida para la recreación bonaventuriana de la figura de Francisco. La imagen de Francisco aquí dada culminará en la *Legenda Maior* y en los restantes sermones de Buenaventura. Habría que buscar en la teología del momento y en la misma predicación universitaria de París, anterior a Buenaventura, y en los mismos textos litúrgicos del *Officium Sancti Francisci* de Julián de Spira. En trabajos sucesivos habrá que continuar el estudio de estos problemas.