

CARTHAGINENSIA

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

Volumen XV
Enero-Junio 1999
Número 27

SUMARIO

ESTUDIOS

Antonio Gómez Cobo

*Matizaciones teológicas y políticas de Leandro de Sevilla
a los discursos de Recaredo en el Concilio III de Toledo* 1-30

Francisco Chavero Blanco

*La quaestio De doctrina theologiae del manuscrito Vat. Lat. 782.
Introducción y edición* 31-72

José Antonio Merino Abad

Cristo interpela también a los filósofos 73-93

Antonio Martínez Blanco

El hombre goza del favor del Derecho 95-126

M^a Ángeles Jiménez Tallón

Familias monoparentales y clima familiar 127-138

Francisco Henares Díaz

*1598 en Murcia. Las Exequias de Felipe II. Literatura, Sermones,
Historia* 139-165

NOTAS Y COMENTARIOS

Pedro Ruiz Verdú

*Se encarnó por obra del Espíritu Santo. XXXIV Simposio
de Teología Trinitaria. Salamanca 19-21 octubre 1998* 167-170

José Hernández Valenzuela

*Ética y política: las teorías de los frailes mendicantes en el 'due'
e 'trecento'. Asís, 15-17 octubre 1998* 171-186

José Luis Parada Navas

*Políticas familiares y nuevos tipos de familias. VII Jornadas
nacionales sobre la Familia. Murcia, 4-5 noviembre 1998* 187-200

Patricio Peñalver Gómez

La estrella de la redención 201-204

BIBLIOGRAFÍA 205-242

ÉTICA Y POLÍTICA: LAS TEORÍAS DE LOS FRAILES MENDICANTES EN EL 'DUE' E 'TRECENTO'.

Convenio de la "Sociedad Internacional de Estudios Franciscanos".
Asís, 15-17. 10. 1998

J. HERNÁNDEZ VALENZUELA

Bajo el patrocinio del Centro Interuniversitario de Estudios Franciscanos, integrado por las Universidades italianas de Chieti, L'Aquila, Milán, Nápoles (Federico II), Padua, Perusa y Verona, se celebró en Asís, durante los días 15, 16 y 17 del pasado mes de octubre, el vigésimo sexto Convenio de estudios de dicha Sociedad. El eje temático de dichos estudios fue Ética y Política: Las teorías de los frailes mendicantes en el 'Due' e 'Trecento'. Reconocidos especialistas de diversas Universidades europeas expusieron, a lo largo de estos tres intensos días de trabajo, las últimas investigaciones pertinentes sobre el tema del Convenio.

1. El jueves, 15 de octubre, a las 15.30 horas, en la Sala de la Biblioteca de la Chiesa Nuova de Asís, al estar todavía dañada por el terremoto de septiembre de 1997 la Sala de la Conciliación del Ayuntamiento de Asís, se procedió a la inauguración del mismo

con los saludos de rigor por parte de las autoridades comunales de la ciudad de Asís y de las académicas de la Universidad de Perusa, pasando a continuación a la primera ponencia, que estuvo a cargo del profesor **Giacomo Todeschini**, de la Universidad de Trieste. Su exposición versaba sobre *Órdenes mendicantes y lenguaje ético-político*. Iniciaba su relación afirmando que las Órdenes Mendicantes fueron el anticipo de un humanismo que cuajaría dos siglos más tarde - protohumanismo, le llamaría él -, ya que las Órdenes Mendicantes guiaron a los cristianos a través de una conciencia individualista que anticipa el humanismo. La ética de los mendicantes, al decir del profesor Todeschini, nace como consecuencia del acercamiento a los problemas cotidianos del pueblo, determinando con ello la comprensión de las posturas presentes en la sociedad civil: poderosos o nobles-ricos-pobres. "Paupertas"

fue la palabra clave para comprender esta relación de los mendicantes con los valores civiles; racionalizar fue el estilo de vida de los mismos.

El modo de poseer de la sociedad fue asimilado por las Órdenes Mendicantes con el fin de cristianizar unos nuevos valores que emergían frente al decadente mundo feudal: el dinero, la naciente burguesía, los trabajos de notarios y juristas, etc. La pobreza radical y el rechazo absoluto a la posesión del dinero, de parte de Francisco, y la itinerancia evangélica o misionera, de parte de Domingo de Guzmán, serán los pilares sobre los que fundamentar una nueva ética. Las nuevas relaciones introducidas por el uso del dinero, las cada vez mayores riquezas acumuladas por la Iglesia, así como la frecuente práctica de la simonía por parte de muchos clérigos, crearon un problema de difícil solución: la antítesis entre riqueza sacra inalienable y riqueza material intercambiable. Pobreza e itinerancia serán las dos claves que traten de descifrar el enigma surgido entre ambas posiciones. Pobreza, frente a cualquier modo de posesión, sea esta sagrada o profana; itinerancia, como medio o instrumento de aligerar el deseo de poseer. Ambas, pobreza e itinerancia, serán, al decir de Todeschini, la clave de una perfección que busca el dominio inmaterial o espiritual de estos nuevos apóstoles de una nueva moral comercial. ‘Usar’ frente a ‘poseer’ será el punto de partida de una nueva gramática que irá forjando el lenguaje ético y político ante los nuevos valores que estaban naciendo. El ‘uso pobre’ de las cosas, practicado por Cristo y sus apóstoles, será el camino elegido

para distinguir el obrar trascendente del no trascendente. Todo el universo será el ámbito de este “Sacrum commercium”, a saber, la práctica y el ejercicio voluntario de esta vida en pobreza será el instrumento capaz de suprimir las enormes barreras que trataban de separar a los hombres. “Voluntaria paupertas voluntariter operatur”, dice Todeschini citando a Santo Tomás. La pobreza daba a los mendicantes la posesión de unos bienes que no les separaban de la comunidad humana, sino que los acercaban más a ella. Los laicos, en cambio, con la posesión de unos bienes terrenos, cada vez se separaban más entre sí. De aquí que el lenguaje ético y político de las Órdenes Mendicantes partiera de una experiencia vital que era garantía de verdad y autenticidad frente a cualquier impostura, por muy revestida que esta última estuviera bajo la capa de evangelismo, de reforma o de crítica.

La segunda exposición competía al profesor Georg Wieland, de la Universidad de Tubinga (Alemania), con el título de *Teología y Ética en la Tradición de la Orden de Predicadores*. Circunstancias ajenas al ponente le impidieron llegar a tiempo para presentarla. Se pasó, por tanto, a la tercera exposición de la tarde del jueves: *Naturaleza y Norma. De la ‘Summa Halensis’ a Buenaventura*, a cargo del profesor **Leonardo Sileo**, del Pontificio Ateneo Antoniano, de Roma. Partió de Graciano como padre del Derecho y de su definición de que ‘la costumbre no deroga la ley, sino que se extiende a la interpretación de la misma ley de Cristo’. Recordó conceptos fundamentales en el ámbito jurídico, como *auctoritas*

y *potestas, ius naturale* y *ius divinum*. Definió la natura como sabiduría eterna que se encuentra en todos los hombres, ya que éstos la poseen como algo innato y que tiene carácter de universalidad.

En el siglo XIII se retoma de san Agustín el concepto de ley eterna. Así, en Juan de la Rochela, nos encontramos con una definición de la ley eterna concebida como sistema monocrático de la moralidad. Todas las leyes derivan de la ley eterna.

En la Summa Halensis nos encontramos con una trilogía de fuentes de la moralidad: la *auctoritas*, que proviene del Padre y que es origen de la moralidad en el plano racional; la *veritas*, que procede del Hijo, y que es causa de la moralidad en el nivel irascible; y la *bonitas*, procedente del Espíritu Santo, y que a su vez es fuente de moralidad en el ámbito de lo concupiscible. Todas tres partes no hacen sino recordarnos la triple división que Platón hizo del alma y sus apetitos. Giovanni Teutonico contrapone el *ius naturale rationale* frente al *ius naturale commune*.

San Buenaventura viene a sintetizar, al decir del profesor Sileo, las distinciones anteriores, sirviéndose de San Isidoro y de Ulpiano. Para Buenaventura no hay definición unívoca de natura, ya que tenemos que distinguir entre las esencias, que pertenecen al ámbito de la Metafísica, las contingencias, propias del campo de la Física, y la libre voluntad, que es una contingencia ético-política. De aquí que, para san Buenaventura, la justicia abarque todos los tres campos anteriormente señalados más las virtudes cardinales y las teologales, a la par que hace una distin-

ción entre justicia general y justicia particular, según abarque todos los ámbitos de la sociedad o solamente los particulares de la persona o individuo.

Desde esta perspectiva no es de extrañar que san Buenaventura afirme que todo aquel que domina coopera con Dios, siempre y cuando el dominio se ajuste a la triple división que nos ofrece el Doctor Seráfico: dominio de uso, el referido a las cosas materiales y que debe ejercerse *naturaliter naturale*; el dominio comunitario, ejercido *communiter* sobre los iguales; el dominio de coerción, ejercido sobre los demás y que tiende a dominarlos. Este dominio tiene cabida en el *homo viator* como estadio intermedio entre la Redención y la Parusía, ya que la Redención plena sólo se alcanzará en la Parusía al estar el *homo viator* sometido a la ley del pecado, si bien la libertad pertenece a la naturaleza humana mientras que el dominio pertenece a la decadencia de la misma. Distingue san Buenaventura tres clases de libertad: libertad de coerción, de culpa y de miseria. Los cristianos, en todo aquello que no se contradice con la Revelación, deben someterse al poder del César, sin que por ello sufra menoscabo su libertad, pues la Ley evangélica no libera de las leyes humanas o civiles, sino que las completa y perfecciona.

Los principios éticos elaborados por san Buenaventura parten del origen mismo del hombre. Este, nos dice, fue creado desnudo, a saber, la pobreza es un estado ontológico del ser humano. De la caída brotó la propiedad. Pero esta apropiación tiene un límite: termina con la muerte. El hombre vuelve desnudo a la tierra desnuda. Luego la

paupertas es la condición originaria del hombre.

Las consecuencias que se derivan de esta doctrina, tanto en el plano ético como en el político, no son sino la elevación a los terrenos teológico y filosófico de la praxis primitiva franciscana, a la par que una respuesta nueva ante los problemas suscitados por la posesión del dinero y otros valores de la naciente sociedad burguesa.

Acabadas las relaciones, todavía hubo tiempo para un intercambio de impresiones, preguntas, clarificaciones, aportaciones, etc., sobre las ponencias expuestas. Las aportaciones de los congresistas, unas veces aclarando, otras preguntando y siempre construyendo, resultaron tan fértiles como las exposiciones de los relatores. Y así acabó la jornada del día primero.

2. El segundo día, viernes 16 de octubre, se abrieron las sesiones de trabajo a las nueve horas. Correspondió el turno al profesor **Alessandro Ghisalberti**, de la Universidad Católica del Sacro Cuore de Milán. El tema era *Aspectos del voluntarismo en el 'Trecento' franciscano: la fundación de la ética en Guillermo de Ockham*.

Comenzó exponiendo, en su primera parte, un breve léxico de la ética ockhamista, fijándose para ello en los vocablos voluntad, razón, prudencia moral. Con el término prudencia Ockham entiende lo que los escolásticos precedentes entendían por el vocablo *sindéresis*, es decir, la posesión habitual por la inteligencia de los principios prácticos generales; y aún más, Ockham hace coincidir la prudencia entendida así con la *recta ratio*, a saber, con la finalidad consciente de la conformi-

dad o disconformidad de una acción que la voluntad piensa cumplir, en relación a los principios universales de la moralidad.

La segunda parte de su exposición tuvo como finalidad fijar los límites de la ciencia moral y la instancia teológica. Según Ockham, dice Ghisalberti, no se da sólo una moral positiva en estrecha dependencia con los dictámenes de la Revelación, sino que se puede descubrir otra disciplina moral científica a partir de la Ética de Aristóteles; esta ética, partiendo de los primeros principios evidentes, llega a unas conclusiones por medio del silogismo. A esta la llamaríamos ética filosófica y a la anterior ética teológica. La diferencia entre una y otra estribaría en la finalidad de cada una de ellas, al decir de Ockham, ya que, mientras la primera o ética filosófica tiende al sumo bien en abstracto, la segunda o ética teológica tiende a Dios como único y sumo bien. Sin embargo, decir que el acto de amor explícitamente realizado es el que garantiza al creyente la moralidad de sus actos no significa afirmar el voluntarismo entendido como irracionalismo, pues el acto voluntario de amor para con Dios se centra en el primado de la caridad, donde amar es un saber amar y un saber que uno es amado, es decir, saber del amor de Uno que primero nos ha amado.

La parte tercera de su relación la centró el profesor Ghisalberti en el análisis de una paradójica hipótesis propuesta por Ockham: El odio a Dios por amor. Partió de la afirmación más fuertemente criticada por los intérpretes del voluntarismo y el positivismo de la ética ockhamista y que concierne

a la hipótesis de que Dios pueda mandar a una de sus criaturas que lo odie. Un análisis pormenorizado, dice el profesor, tanto de los textos como de los contextos donde la hipótesis viene formulada, permite sin embargo concluir que dicha hipótesis puede ser válida sólo desde el punto de vista de la omnipotencia divina, ya que Dios está por encima o más allá de las connotaciones morales de los actos mandados u ordenados. De hecho, Ockham reconoce que la criatura no puede, en razón de su constitución ontológica en orden a conocer y a obrar, realizar un acto de obediencia (amor) a Dios mediante un acto de odio. Es contradictorio que una criatura pueda odiar amando, y, aunque la contradicción pueda expresarse con palabras, no puede de ningún modo ser puesta en práctica.

De alturas tan trascendentales como a las que fuimos transportados por la disertación del profesor Ghisalberti se encargó de hacernos descender la relación de **Ítalo Sciuto**: *Virtud y felicidad en el pensamiento de Tomás de Aquino*. El ponente, profesor de la Universidad de Venecia, comenzó diciendo que en los dos términos de virtud y felicidad es posible resumir la esencia de la ética y, en buena medida también, del pensamiento político del Aquinate. En efecto, parece correcto definir la ética tomista como una ética de la felicidad y de la virtud más que como una ética de la ley.

Con el original tratamiento que da a estos dos términos, aunque reconocamos que es heredero de una rica tradición anterior: Aristóteles, los Estoicos, Cicerón, Agustín, etc., Tomás imprime una orientación decisiva a la

crisis del pensamiento ético en el siglo XIII, dividido entre la tradición teónoma defendida por el agustinismo (Buenaventura) y la novedad de la fundación autónoma y racional de la ética, sostenida vivazmente por los entusiastas lectores de Averroes, de la *Ética* a Nicómaco (en parte Alberto Magno, decididamente los Averroístas). Tomás recibe y asimila ambas corrientes, tratando de armonizarlas. ¿De qué manera realiza el intento? Al decir del profesor Sciuto, de dos modos: Por una parte, situando en un primer plano el tema de la virtud, podemos calificar a la ética de Tomás de Aquino como una ética de la autonomía y la autodeterminación, advirtiendo, sin embargo, que estos dos términos no hay que entenderlos en el sentido moderno, sino en el contexto del pensamiento medieval, es decir, a la luz del concepto fundamental de orden de la recta razón, concepto que Tomás hereda de la tradición agustiniana y que él enriquece y modifica de manera relevante a la luz de la *Ética* aristotélica. Por otra, la consecución de la felicidad perfecta supone forzosamente una referencia al fin último y, por tanto, obliga a Tomás a mantener la instancia teónoma. De aquí que podamos decir, a juicio del ponente, que Tomás elabora una ética de la dicha, felicidad o bienaventuranza (*beatitudine* fue el término usado por él).

La tarea del estudioso consistirá en establecer no cuál de estos dos principios debe prevalecer sobre el otro, sino cómo puedan convivir el uno con el otro, ya que ambos son irrenunciables e imprescindibles. En suma, concluye el ponente, se trata de ver cómo o de qué

manera el hombre pueda autodirigirse a Dios (al sumo Bien).

Los textos tomistas en los que el ponente fundamentó sus asertos para armonizar esta duplicidad de la ética de Tomás son muchos y diversos. Pero él señalaba como más clarificadores los relativos al comentario a la Ética a Nicómaco y los que se encuentran en la Segunda Parte de la Summa Teologica. Dichas obras fueron compuestas casi contemporáneamente, es decir, entre 1269 y 1272, y ambas están fundamentadas en los dos puntos de partida metodológicos que hay que armonizar, a saber, la filosofía y la teología. En su obra *Sententia libri Ethicorum*, santo Tomás desarrolla la idea de que la *felicitas* consiste en practicar las virtudes éticas, y que dicha *felicitas* es autosuficiente en esta vida: *habet per se sufficientiam*. En la Summa se afirma, sin embargo, la necesidad de una “prolongación teológica” para conseguir la *felicitas*, entendida esta como *beatitudo* perfecta y que solamente será posible en la vida futura.

En conclusión, terminó diciendo el profesor Sciuto, la armonía entre ambas concepciones es posible, con tal de que la distinción entre cada una de ellas no implique una neta separación de ambas.

La última relación de la mañana del viernes 16 la impartió la profesora **Silvana Vecchio**, de la Universidad de Pavía; el título de la misma era *La reflexión sobre la ley en la primera teología franciscana*.

Comenzó destacando la Summa Halensis como la iniciadora de la teología franciscana o de la escuela franciscana y de la colaboración establecida

entre Jaan de la Rochela y Alejandro de Hales, al ser aquél colaborador de éste.

La distinción entre ley mosaica y *ley evangélica*, dijo Vecchio, son temas recurrentes en los albores del pensamiento franciscano. Esta atención a la ley y la visión franciscana de la misma cambiará los puntos de vista de la moral posterior. Ejemplo de ello es la influencia de la Summa Halensis, de la que sabemos que ha sido atribuida a Juan de la Rochela, como fuente inspiradora del tratado *De legibus* de santo Tomás.

Según Juan de la Rochela, la Teología se ocupa de la fe y de las costumbres. Las costumbres son: pecado y no pecado; los remedios para ellos son los Mandamientos, Sacramentos, etc.

La ley y los preceptos son el punto de partida de la teología moral, ya que sin ley no hay teología moral. Juan de la Rochela define la ley como el conjunto de leyes que se encuadran la una en la otra, así, por ejemplo, parte de la ley eterna, a la que siguen la ley innata, las leyes adquiridas, la ley mosaica, la ley evangélica, la ley humana, etc. Es en esta última donde más se aprecia, a juicio de la ponente, la ascendencia agustiniana, ya que Jean de la Rochelle define la ley humana, si es justa, como derivada de la ley eterna y se transmite por la ley natural. La ley inicua, dice siguiendo a san Agustín, no es ley, sino maldad.

Con respecto a los preceptos, se detuvo en la exposición de la doctrina contenida en la Summa Halensis, de la que enunció cómo el precepto es la forma misma de la moral. Los preceptos de la ley positiva son los dictáme-

nes inscritos en la ley humana. Definiendo el precepto como el mandato de hacer o de no hacer derivado de la ley eterna, la ley humana y la ley natural. El precepto tiende a hacer el bien a la criatura dotada de razón.

La ley natural contiene en sí la obligación de amar a Dios. Hay una ley natural que deriva de la natura y hay otra ley natural que deriva de la gracia. Tras el pecado, la ley natural se tornó inadecuada *-lex fomitis*: ley de la concupiscencia-. Esta *lex fomitis* no deriva de Dios ni es apta para volver a Dios. La única ley propicia para volver a Dios es la ley de la gracia. Ni siquiera la ley mosaica es suficiente, ya que por sí misma es insuficiente y formalista, pero es válida porque anuncia la ley de la gracia, sobrepasa la ley natural y preanuncia la ley evangélica. La profesora definió la ley mosaica como “buco nero della morale è la legge mosaica”, pues toda la preceptiva mosaica es incomprendible, pueril y contradictoria, dijo, citando la Summa Halensis. Toda discusión sobre la ley mosaica es un intento de reapropiarse de los mandamientos.

En este estudio o revisión de la ley mosaica, realizado por Juan de la Rochela, nos encontramos con una novedad que navega contra la corriente imperante en su tiempo. Él mantiene, contra la tradición anterior, que la ley mosaica es buena y que en ella no hay nada de inútil ni de vano ni de tonto. Releía la ley mosaica descubriendo un sentido nuevo y consideraba que todos los preceptos contenidos en la misma eran buenos y justos pues pretendían salvar al pueblo de Israel de la idolatría, en primer lugar, y, en segundo, prefigurar la nueva ley de Cristo.

Sostiene, en contra de la doctrina de san Pablo, que la ley no es causa de pecado, sino que manifiesta un pecado presente en el pecador.

Un segundo aspecto que presenta Juan de la Rochela, en este estudio que realiza sobre la ley mosaica, es el estudio de los preceptos de la ley mosaica. Tales son de estas tres especies: preceptos morales, preceptos ceremoniales y preceptos judiciales.

Del conjunto de sus reflexiones en torno a la ley mosaica nos dirá Juan de la Rochela que de la misma se deriva una norma universal para la moral. Las dos tablas mosaicas se enfocan en dos direcciones: hacia Dios y hacia el prójimo. De este amor de Dios al prójimo parte, al decir de nuestro autor, la creación.

La ley y los preceptos de la ley son anteriores a las virtudes, aunque se echa en falta en la Summa Halensis, advierte la ponente, un tratado sistemático sobre las virtudes. Aunque esta carencia se comprenda, tal vez, si recordamos que, para Juan de la Rochela, los mandamientos, en tanto en cuanto ordenan hacer todo el bien que hay que hacer y evitar todo el mal que se debe evitar, no hay duda de que son prioritarios o anteriores a las virtudes. Concibe el pecado como contrario a ley eterna y como una prevaricación de la ley de Dios. No hay pecado que no se prohíba por cualquier ley. Y analizando los diez Mandamientos extrae de ellos un catálogo de pecados.

Superación de la mosaica es la ley evangélica, la cual completa los dos preceptos fundamentales de la ley natural, a saber, el amor a Dios y al prójimo, con la única norma del manda-

miento nuevo: el mandato del amor, según el pensamiento de Juan de la Rochela, es el compendio de todas las leyes anteriores y se logra con él la identificación de la ley natural con la ley evangélica. La gracia es esencial para dirimir la oposición paulina entre ley y gracia.

La pormenorizada exposición que de la ley mosaica y la nueva ley de Cristo, según la Summa Halensis, hizo la profesora Vecchio, tuvo al final de la misma una novedosa interpretación: En el trasfondo de las reflexiones que Juan de la Rochela hizo sobre la ley estaba presente la absolutización(!) que del Evangelio hicieron los cátaros, a la par que la minusvaloración en que éstos tuvieron el Antiguo Testamento. Con sus reflexiones, el autor de la Summa Halensis trató de recuperar, como auténtico patrimonio del cristianismo, el Antiguo Testamento y su conexión con el Nuevo. De otra manera, dijo para finalizar, tal reflexión no es sino una diatriba contra las doctrinas cátaras que mantenían como norma absoluta y hacían una libre y total interpretación del Evangelio, aislándolo de la tradición judaica en que nació: el Antiguo Testamento, prefiguración y anticipo de la nueva ley de la gracia que nos vino por el Evangelio.

Acabada la relación de los tres ponentes matutinos, se dió paso al turno de diálogo, aclaraciones y aportaciones sobre los temas expuestos. Hecho lo cual se interrumpió la sesión hasta la tarde.

Las tareas vespertinas dieron comienzo con la exposición del profesor **Odd Langholm**, de la Universidad de Bergen-Sanviken (Noruega), quien

trató el tema de *La ética económica de las Órdenes Mendicantes: un paradigma y una herencia*.

De inicio, se excusó el ponente por la amplitud del tema elegido, ya que la ética económica de las Órdenes Mendicantes es materia sumamente vasta para ser tratada en el tiempo que le fue otorgado. Trató por ello de restringir el campo de su reflexión, ciñéndose, en primer lugar, a la ética económica de la sociedad secular, intentando resaltar con ello los contenidos éticos que los frailes trataron de transmitir a sus propios contemporáneos laicos; en segundo lugar, centraría su atención exclusivamente en la cuestión del cambio.

Comenzó diciendo que las Órdenes Mendicantes nacieron en una época en la que la economía occidental estaba evolucionando desde un sistema señorial (signorile) y que tendía a ser en sí mismo autosuficiente, a un sistema de mercado, en el que una creciente y diversificada demanda tenía que ser satisfecha con el cambio.

Tomó en consideración cuatro tipos de cambio: el préstamo de dinero, cuya paga conlleva una cuota de intereses o usura; el cambio de bienes, cuyo pago se hacía según un precio en el sentido actual; las prestaciones o servicios profesionales, cuyo pago consistía en unos honorarios o estipendio; y, por último, la contratación de trabajos manuales, que se pagaban con un salario.

Para el pensamiento jurídico y moral de la tradición europea, el cambio es válido y su precio es justo solamente si las dos partes acceden a ello libre y voluntariamente. Los frailes mendicantes que enseñaban ética económica en la Edad Media sostenían

que, cualquiera que forzado por la necesidad se viera obligado a aceptar un cambio que no habría aceptado en condiciones normales, no participaba de la transacción de manera voluntaria, sino que sufría una cierta constricción, es decir, padecía o se veía obligado a aceptar una constricción económica. Esta viene definida como la que se pone en acto por la persona que la padece movida por la necesidad, necesidad que es aprovechada en beneficio propio por otro actor económico, a saber, el que se aprovecha. Este acuerdo económico logrado a expensas de la necesidad del prójimo es moralmente ilegítimo y el precio del mismo es injusto. Este enunciado, a decir del profesor Langholm, resultará ser el paradigma de la ética económica de los mendicantes.

Los mendicantes acuñaron el concepto de constricción económica por analogía con el de constricción física. A lo largo de todo el siglo XII, por lo que respecta a la relación entre constricción física y voluntad, se enfrentaron tres corrientes de pensamiento muy diversas entre sí: la agustiniana, la aristotélica y la del derecho romano. En cada una de ellas estaba presente o tenía cabida el análisis de los hechos realizados bajo amenaza de violencia física o de acuerdos alcanzados de igual modo. Para describir estas situaciones, en la Edad Media se formuló una nueva terminología, distinguiendo entre voluntad absoluta y voluntad condicionada. Vgr., una persona obligada a cumplir un acuerdo logrado bajo amenaza de violencia física realiza un acto que está movido por una voluntad que no es absoluta, es decir,

una voluntad condicionada por las circunstancias.

A partir del siglo XIII, los frailes que se ocupaban de los problemas planteados en el campo de la ética económica sostenían que todo provecho obtenido por una constricción económica era equivalente a las ventajas extraídas de la constricción física. De aquí que la usura fuera calificada como una especie de rapiña. El precio de las cosas, fuera éste alto o bajo, pero puesto para sacar provecho de una necesidad del prójimo, es ilegítimo. Lo mismo hay que decir, sostenían los mendicantes, de un servicio médico con honorarios exagerados o de un salario de hambre impuesto a un trabajador manual. Ninguno de los acuerdos subyacentes en los casos expuestos o semejantes es válido ni justo, porque una de las partes lo ha aceptado movida por una voluntad no absoluta sino condicionada por las circunstancias: la necesidad, la enfermedad, el hambre, etc. Esta doctrina tuvo una gran influencia no sólo en la Edad Media, sino que estuvo vigente hasta el Renacimiento y la Reforma, siendo posteriormente rechazada y abandonada.

Las tendencias predominantes en las teorías económicas de tradición clásica y neoclásica no reconocen el principio de voluntad condicionada. Los profesionales de las doctrinas económicas han alejado su atención de las relaciones interpersonales y la han situado en unos niveles de análisis impersonal: se ocupan de los fenómenos sociales y económicos globalmente considerados, de las fuerzas y las leyes de la vida social, pero prescinden de la moralidad o de los principios éticos en que se

basan tales actuaciones. Palabras como necesidad, voluntad, constrictión, etc., están ausentes de los diccionarios de la ciencia económica. En nuestros tiempos, sin embargo, se nota un renacer o una vuelta a estas doctrinas de los mendicantes en el campo de la ética económica. Las nuevas legislaciones en favor de los pobres carentes de recursos, la sensibilidad con que se abordan los gravísimos problemas del Tercer Mundo, la rebelión de nuevas escuelas del pensamiento económico contra las tesis del poder dominante, son signos inequívocos de que se está tomando de nuevo la concepción de los mendicantes en este campo. Hay razones para creer, concluyó el ponente, que estos principios no han desaparecido jamás de la *Weltanschauung* de las personas normales y corrientes.

Si esto es así, concluyó, es porque se trata de una noble herencia recibida del pensamiento medieval y, sobre todo, de un legado ético y moral que procede de las Órdenes Mendicantes.

La clara, breve y ordenada exposición del profesor Langholm suscitó la admiración de los presentes. Y, tras ello, se pasó a la relación siguiente, *Órdenes Mendicantes y elaboración de una ética de la comunidad doméstica*, a cargo del profesor **Christoph Flüeler**, de la Universidad de Friburgo (Suiza).

Un conjunto de traducciones y tratados es la herencia que, sobre la materia de que se ocupa el profesor Flüeler, nos han dejado los mendicantes. Enlazan los mendicantes con la tradición greco-latina, pues, no en vano, en la antigüedad clásica la ciencia doméstica fue objeto de reflexión y, fruto de la

misma, es la cantidad de teorías que, en libros y tratados, han llegado hasta nosotros.

La sociedad europea del siglo XIII, en la que nacen los mendicantes, era una sociedad agrícola. Desde la antigüedad clásica las preocupaciones por la casa o el gobierno doméstico habían estado desatendidos o fuera de la reflexión de los maestros. Habrá que esperar a la segunda mitad del siglo XIII para encontrarse con las nuevas teorías sobre el arte doméstica y, sobre todo, con todo lo concerniente a la economía familiar. Durante este periodo se tradujeron obras griegas para conocer el gobierno de la casa, siendo Aristóteles el más traducido; sus obras llegan a través de Boecio y de san Isidoro de Sevilla, naciendo así el *ars oeconomica* como instrumento para el buen gobierno de la casa: esposo-esposa, padres-hijos, dueños-criados, señores-siervos, etc.

La obra más significativa de todo este periodo es la del fraile franciscano Fr. Pedro Gallego, que fue Ministro Provincial de la Provincia franciscana de Castilla, primer obispo de la recién restaurada diócesis de Cartagena, colaborador del rey castellano Fernando III el Santo y consejero del príncipe Alfonso, posteriormente rey con el nombre de Alfonso X el Sabio. Gallego se familiarizó con la lengua árabe en la corte toledana, al contacto con los traductores de la misma. Su obra, *De scientia domestica* o también *De regitiva domus*, estaría fundamentada en obras árabes anteriores y en ideas aristotélicas. Más que un creador, Gallego es un divulgador de las teorías aristotélicas sobre el gobierno de la casa, a tra-

vés de una serie de principios entremezclados de metafísica, filosofía natural, teología, etc. El resultado es una obra de filosofía práctica. Además de la obra de Gallego, contamos con otros cinco tratados sobre la misma materia, cuyo origen se remonta en casi todos ellos a la segunda mitad del siglo XIII.

Las opiniones de Tomás de Aquino y Alberto Magno sobre el gobierno doméstico, al que en verdad no prestan demasiada importancia, se fundamentan más bien en la Ética a Nicómaco y en la Política de Aristóteles y menos en los autores árabes. Un dominico posterior, Guido Bernani da Rimini, rival político de Dante y acérrimo enemigo de las doctrinas del mismo expuestas en su obra *Monarchia*, centró toda su atención sobre el asunto en el libro primero de la Política aristotélica, separándolo de los siete libros restantes. Más aún, Guido se opone al modelo de casa como arquetipo de la vida social, separando para tal fin la *res oeconomica de la res politica*.

Tras la clara y concisa exposición del profesor de Friburgo, se pasó a la última ponencia de la tarde del viernes 16: *Franciscanismo y reflexión política hasta Ockham*, a cargo del profesor **Andrea Tabarroni**, de la Universidad de Udine.

Tabarroni comenzó diciendo que los franciscanos se distanciaron tanto de la Política aristotélica como del pensamiento de Tomás de Aquino. De aquí que, para él, no hubiera relación entre los franciscanos y la concepción política de Aristóteles.

Las etapas de esta reflexión política franciscana fueron desgranadas a tra-

vés del pensamiento de sus maestros más destacados. Marsilio de Padua, integrante de la corte de Luis el Bávaro, sentó las bases de su filosofía al marcar netamente la autonomía entre el derecho humano y el derecho religioso.

Las bases de la reflexión política franciscana hay que buscarlas, sostiene Tabarroni, en las peripecias vitales que atormentaron a la Orden durante su primer siglo de existencia. Los problemas surgidos sobre la observancia “sine glossa” de la Regla, las bulas sobre la interpretación de la misma promulgadas por el Papado, la disparidad de criterios entre los frailes, las luchas intestinas desatadas en torno a la Regla y el Testamento, etc., originaron una auto-comprensión franciscana que sentó las bases de la posterior especulación y desarrollo del pensamiento político franciscano.

Como punto de partida de este ejercicio autocomprensivo coloca el profesor Tabarroni la promulgación de la bula *Exiit qui seminat*, que sanciona la Regla franciscana como forma fundamental del pensamiento y la especulación franciscanos. En efecto, mientras que la bula *Quo elongati*, promulgada por Gregorio IX el 28 de septiembre de 1230, con su distinción jurídica entre uso y propiedad, vino a poner un poco de sosiego en las encendidas discusiones sobre la pobreza sosteniendo que los frailes menores no poseían nada, ni en particular ni en común, la *Exiit qui seminat*, publicada por Nicolás III el 14 de agosto de 1279, volvió a agitar las aguas de la polémica. El punto más importante de la misma es la distinción entre el uso de derecho y el uso de hecho. A los frailes les está permitido

el uso de hecho, especificando, además, que dicho uso ha de ser pobre o moderado. Esta teoría del uso pobre dará lugar en los decenios siguientes a violentas e interminables discusiones, con las figuras de Hugo de Digne, Olivi y Ubertino da Casale como máximos corifeos de quienes se oponían a las interpretaciones pontificias.

Sostiene Tabarroni que con este horizonte interpretativo la Orden franciscana se volvió insensible a los problemas de la sociedad civil, se cerró sobre sí misma y dilapidó sus fuerzas en una serie de luchas intestinas, de rebeldías contra el Papado, etc. que la pusieron al borde de la desaparición, sobre todo tras la condena de los espirituales por Juan XXII con la bula *Sancta Romana* de 30 de diciembre de 1317.

Frente a la clásica interpretación de colocar los orígenes del pensamiento político franciscano en la tradición del voluntarismo agustiniano, mantiene Tabarroni una tesis totalmente diversa. Sin negar la influencia agustiniana en el pensamiento político franciscano, nos dice, la originalidad de dicho pensamiento cabe buscarla más bien en los mismos orígenes de la Orden y en los planteamientos jurídicos derivados de la Regla, su validez, sus vínculos de obligación, sus relaciones con el Testamento, etc., lo cuales dieron lugar a una interpretación *a se stante*. Esta interpretación fue la que fundamentó la originalidad inicial del pensamiento político de los franciscanos.

Con el ritual del diálogo tras la exposición de las ponencias vespertinas, las sesiones del viernes finalizaron armoniosamente al deleitarnos la orga-

nización con un Concierto en la cercana iglesia de san Antonio, a cargo del coro de los Cantori di Assisi, dirigido por el padre Evangelista Nicolini. El repertorio, intitulado *Francesco e il suo ideale nei canti del Medioevo*, contenía lo más selecto del gregoriano, la monodía y la polifonía medievales, finalizando con el Canticum delle Creature, de Aleleona (1821-1928), a cuatro voces. Fue todo un halago para los sentidos.

3. El sábado 17 se desarrolló la última jornada del Congreso. Abrió las sesiones la relación del profesor **Roberto Lambertini**, de la Universidad de Macerata, relación que llevaba por título *Gobierno ideal y reflexión política de los mendicantes en la primera mitad del 'Trecento'*.

La oposición ciudad terrena/ciudad celeste, de tradición agustiniana, y la influencia aristotélica tras el descubrimiento de su Política, afloran ya en las primeras reflexiones de los mendicantes sobre el gobierno ideal. Los *Tractatus de potestate Papae* son presentados por Lambertini como un paradigma de la mejor forma de gobierno, y, de todas ellas, la preferida es la monarquía, predilecta también por el estagirita, quien razonaba así: como un cuerpo tiene una sola cabeza, igualmente un sociedad -los subditos- debe tener un solo jefe -rey-, que recuerda la jerarquía platónica de razón y apetitos. Quienes más recibieron esta influencia de Aristóteles fueron Tomás de Aquino y Alberto Magno, aunque más cercana a ellos estaba la opinión de Graciano, quien, en su *Decretum*, se declaraba también partidario de la monarquía como forma ideal de gobierno, pues

era la encarnación de la *reductio ad unum*.

De estos dos pensadores, Tomás fue quien más profundizó en comentarios a la Política y a la Ética aristotélicas, quien mejor desarrolló los argumentos en favor de la monarquía y quien mejor sostuvo que, dentro de la multiplicidad de seres de la naturaleza, es mejor que gobierne uno, aunque sometido a lo que él llamará gobierno mixto, es decir, una monarquía sometida a alternancias y limitada por la ley con respecto a su duración en el tiempo. Alberto, sin embargo, dice que las tres formas usuales de gobierno - *regimen despoticum*, *regimen politicum* y *regimen regale* - son variaciones de una misma *urbanitas*. Entre los teóricos franciscanos, Pedro Juan Olivi fue quien más se extendió sobre la forma ideal de gobierno, sosteniendo que el *regimen politicum mixtum* era la forma más adecuada tanto para el gobierno temporal como para el gobierno de la Iglesia. A la vez que plantea con suma agudeza la cuestión de si no será mejor la monarquía electiva que la monarquía hereditaria.

Egidio Romano, religioso agustino, en su *De regimine principum*, texto entendido y tomado durante mucho tiempo como comentario a Aristóteles, destacaba como forma ideal de gobierno el imperante en las ciudades italianas, es decir, el gobierno de la mayoría, de "i piú", dice Lambertini. ¿En qué consiste esta forma de gobernar?, se pregunta Egidio Romano; y contesta: el pueblo elige al podestà y este se somete a las normas emanadas del pueblo. Aunque también acepta la forma de gobierno a través de un sobe-

rano - rex - que puede serlo por sucesión.

Los *Tractatus de potestate Papae*, que aparecieron a lo largo del siglo XIV, trataron de fijar los límites de las potestades tanto del Papa como del Emperador, el origen del poder de ambos, desarrollo del mismo, origen de la urbanitas o sociedad, etc. Los dominicos y franciscanos, sobre todo estos últimos, debido a la crisis de identidad sufrida por las controversias internas, la disparidad de opiniones sobre la interpretación de la Regla, la pobreza y las disposiciones pontificias, etc., se debatieron entre la confusión y la duda, prefiriendo unas veces el gobierno del Papa y otras el del Emperador.

Hubo que esperar a la obra *De ecclesiastica potestate*, de Giacomo da Viterbo, para apreciar con nitidez que la forma cuasi monárquica del gobierno de la Iglesia, como *societas perfecta*, tenía que servir como modelo de la ciudad ideal, pues era neta la superioridad del *Regnum* sobre el *Saeculum*, es decir, de la Iglesia como sociedad perfecta sobre el siglo o sociedad civil.

Casi en los mismos términos que Giacomo da Viterbo se expresa Giovanni da Parigi, dice Lambertini, aunque la forma nos pudiera parecer diversa. Tal vez la diferencia estriba en que Giovanni da Parigi se inclina por la monarquía como forma mixta.

En su recorrido por entre los analistas y teóricos políticos, se detuvo posteriormente en la figura de Tolomeo da Lucca, quien contrapone claramente el *Regimen regale* y el *Regimen politicum*. Tolomeo prefiere este último, al ser electivo y capaz de controlar al gobernante, aunque reconoce que la

monarquía representa la mejor forma de gobierno para todas las comunidades políticas. Frente a la misma, defiende la potestad universal del Papa y equipara el *Regimen despoticum* al *regimen regale*. Siguió luego por las apreciaciones del ermitaño Agustino Trionfo, quien, en su *De potestate ecclesiastica*, se pregunta si no sería mejor que el Papa nombrara a varios emperadores en lugar de uno solo y cuyos imperios, lógicamente, estarían sujetos al Papado.

El punto final de su pormenorizada relación lo puso destacando algunos aspectos de las teorías políticas de Ockham, entre ellas el planteamiento que el pensador franciscano hace sobre la oportunidad o no de una monarquía universal. En su *Dialogus*, basado en el *Decretum*, *Decretales* y *Glossa* de Graciano, toma argumentos provenientes de la tradición. Son también herencia tradicional sus objeciones al gobierno de varios príncipes. Aunque la aportación de Ockham más digna de mérito, para el argumento desarrollado por Lambertini, es la siguiente: Toda forma de gobierno es mutable, pues nace de la iniciativa humana. Lo que permanece y debe permanecer siempre igual es la *recta ratio* del gobernante y el bien común de los ciudadanos.

Acabada la intervención del profesor Lambertini, pasamos a la última de las relaciones que se presentaban en este Congreso: la del profesor **Carlo Dolcini**, de la Universidad de Udine, y que llevaba por título *La cuádruple línea de los franciscanos disidentes: por una nueva lectura del lenguaje político de Ubertino, Michele, Bonagrazia y Ockham*.

Centró el argumento de su discurso con una introducción histórica sobre las polémicas entre los franciscanos y el Papa Juan XXII. Polémica que se fue agriando paulatinamente, al pasar de los iniciales temas pauperísticos a las posteriores tensiones eclesiológicas. Tal orientación, según Dolcini, se realizaría no antes de 1328, año en el que advendría la ruptura definitiva entre la curia papal y los michelistas, sobre todo con la promulgación de la *Quia vir reprobus* (1329) de Juan XXII y la apelación manacal - *apellazione monacense* - de 26.5.1330, preparada por Bonagrazia da Bergamo y firmada por Michele da Cesena.

Lo que Dolcini quería resaltar en su exposición era un nuevo punto de partida exegético -el de Jn 18, 36: *Regnum meum non est de hoc mundo-* en aquella discusión teológico-política. La interpretación dada por Michele y sus secuaces -la renuncia de Cristo a una realeza terrena, en este pasaje evangélico- no era elaboración original ni autónoma de ellos; tampoco heredada de la tradición oliviana ni de los espirituales (Ubertino). La tesis de Dolcini es que la primera exégesis que en el Trecento se conoce en torno a la renuncia de Jesús a un reino terreno la encontramos al final de libro tercero de la *Monarquía* de Dante, escrita en torno a los años 1312-17(?).

El que dicha exégesis dantesca fuera conocida directamente por Marsilio de Padua es lo que falta por probar, mantiene Dolcini, aunque un eco indirecto de la misma sí podría escucharse en el *Defensor pacis* del franciscano. La exégesis de Jn 18, 36, quitándole a la Iglesia toda legitimación política, es

idéntica en Dante y en Marsilio. La coincidencia del franciscano con el pensamiento expresado por Dante aparece en el capítulo cuarto de la IIª dicitio, capítulo fundamental, pues es donde por vez primera se empieza a manifestar la fase demostrativa y polémica de la segunda parte del *Defensor pacis*. Tal vez, también en correspondencia con la tesis dantesca, la negación de la realeza de Cristo, tanto en Marsilio como en el *Appello* de Michele y Bonagrazia de 1330, están entrelazados el uno con el otro. Dolcini sostiene que, al menos en dos contextos, se puede observar una directa dependencia del *Appello* con respecto al *Defensor*. ¿Cuáles son estos? El que elimina cualquier valoración política en la respuesta de Jesús a Pilato, uno; el que concibe como espiritual y celeste el reino de Cristo, el otro. Sostiene Dolcini que las correspondencias entre el *Defensor* y el *Appello* de 1330 son rigurosamente literales y no dependen de la glossa interlineal ni de la *Catena aurea* ni de la *Postilla* de Nicolò di Lira. A la luz de este descubrimiento, dice Dolcini, se puede revalorizar la opinión, hasta ahora considerada incierta, de una carta papal, fechada en Avignón el 21 de enero de 1331, en la que acusaba a Michele, Bonagrazia y Ockham de compartir ciertas doctrinas heréticas contenidas en el *Defensor*, aunque la condena de Juan XXII se refería más a cinco artículos ya condenados en 1327 que a las interpretaciones en torno a la realeza de Cristo. Con estas pruebas, según Dolcini, es posible emitir ahora un juicio mejor articulado y positivo sobre el conjunto de las relaciones entre Marsilio y los michelistas.

Los intentos realizados por Michele en Pisa, con fecha 18 de septiembre de 1328, para redactar de nuevo la sentencia de condena contra Juan XXII, escrita en Roma el 18 de abril de 1328 por Marsilio, Juan de Jandun y Ubertino, las relaciones que se volvieron a enturbiar a partir del 1332, cuando Michele había cancelado ya toda referencia a Marsilio, y las críticas hechas por Ockham en su *Opus nonaginta dierum* y en la primera parte de su *Dialogus* contra el autor del *Defensor pacis*, críticas a las que Marsilio respondió polémicamente redactando su *Defensor minor*, provocaron, por más que pueda resultarnos paradójico, un diluvio de las ideas de Marsilio sobre Michele, Bonagrazia y Ockham que fue el origen del pensamiento político de los franciscanos disidentes. Es aquí y de esta manera, concluye Dolcini, donde hay que buscar las fuentes para una nueva lectura del pensamiento político de estos frailes.

La palabras finales de **Gianfranco Fioravanti**, presidente de la Sociedad italiana para el Estudio del Pensamiento Medieval, sirvieron de colofón al Congreso. Desde su punto de vista, la reflexión política hecha por las Órdenes Mendicantes sirvió para crear una nueva gramática, con su lenguaje, nombres y vocabulario, capaz de expresar las nuevas actividades realizadas por los laicos y que carecían de cauces expresivos. Son nuevos lenguajes los que se obtienen con esta reflexión. Uno, el tradicional, que sigue el vocabulario y terminología propios de la polémica antisimoniaca; tradicional, si bien revestido de nuevos términos acordes con las circunstancias vitales

de la cristiandad, el del apostolado: predicaciones, confesiones, etc.; nuevo, el lenguaje teológico-moral surgido de las discusiones sobre la pobreza, el uso, el préstamo, la usura, etc.; y novísimo, el lenguaje surgido con la transmisión de los textos aristotélicos, la interpretación de los mismos, etc.

Pero, sea nuevo o viejo este lenguaje, es uno en sus fines, a saber, es un lenguaje único, dice Fioravanti, porque funciona como instrumento de control

ante las nuevas situaciones creadas por la incipiente sociedad mercantil: explica y expone lo que es lícito o no, lo que se debe o no se debe hacer, lo que hay o no que evitar, etc. En suma, lenguaje puesto al servicio de unos medios de evangelización que abarcaban todas las actividades de la vida humana. No era de esperar otra cosa en una sociedad que rezumaba por todos sus poros un estilo de vida impregnado fuertemente de un 'estado de cristiandad'.