

LOS ESTUDIOS FRANCISCANOS MEDIEVALES EN ESPAÑA

Isaac Vázquez Janeiro, OFM
Universidad Pontificia de Salamanca

INTRODUCCIÓN. LOS ESTUDIOS EN EL CONTEXTO DE LA ORDEN FRANCISCANA

Los estudios franciscanos y su alternante fortuna a través de los siglos resultan de difícil comprensión si no se les sitúa en el contexto histórico e ideológico de la institución, es decir, de la Orden franciscana en la que se desarrollaron. Es lo que quisiera hacer previamente.

¿Qué función tuvieron los estudios dentro de la Orden franciscana? ¿fueron un árbol plantado y cultivado por el mismo fundador, o más bien un fruto dañino ofrecido por la serpiente para acabar con las florecillas de la pobreza, de la humildad, de la simplicidad y hasta de una “santa rusticidad”, que el mismo Francisco quiso embelleciesen el primitivo jardín o edén seráfico? en una palabra, ¿fueron los estudios una exigencia o más bien una desviación del auténtico ideal franciscano?

Ante estas preguntas, por cierto no imaginarias, los mismos franciscanos tomaron posiciones diversas y aun antagónicas. Unos defendían los estudios, pues, de hecho, los cultivaron; otros, en cambio, los condenaban en forma más o menos radical, valiéndose de un slogan que ponían en boca de fray Gil, uno de los compañeros de San Francisco: “Parisius, Parisius, quare destuis Ordinem sancti Francisci?”¹ y que Giacomone da Todi se encargó de ponerlo en verso para recordarlo mejor: “Mal vedemmo Parisi, che ha distrutto Ascisi”².

¿Cuál de estos dos bandos opuestos tenía razón? Obviamente, no procedería contestar a esta pregunta desde nuestros puntos de vista actuales; es necesario acercarnos a los hechos y situarlos en un contexto histórico para poder comprender el papel que Francisco de Asís atribuyó al estudio en relación con la vocación esencial que él escogió para sí y para su Orden.

1. *Chronica XXIV generalium Ordinis Minorum* (Analecta Franciscana, 3; Quaracchi 1897) 86.
2. Iacopone da Todi, *Laudi, Trattato e Detti*, Laude XXXI, ed. de F. Agno (Firenze 1953) 113.

Vivir y predicar el Evangelio. Eso fue la vocación esencial de Francisco: la misma que el Altísimo le reveló, la misma que el Papa le confirmó, la misma que él prescribió por escrito a todos los que quisiesen aceptarla.

Vivir el Evangelio exigía abrazar la pobreza para imitar a Cristo y a sus apóstoles y también como disponibilidad para cumplir la vocación-misión. La pobreza, como desprendimiento de las cosas y de sí mismo, dispone al fraile menor, ante todo, a recibir el Evangelio, a vivirlo y, luego, a testimoniarlo a los demás, y a llevarlo por el mundo entero, sin sentirse prisionero de nadie y de nada. Sólo en esta dimensión apostólica, la pobreza franciscana, la altísima pobreza, que Francisco quiso fuese la virtud típica de su Orden, adquiere todo su valor y significado.

Predicar el Evangelio. Para cumplir esta su vocación esencial, Francisco comprendió desde el principio que, además de la pobreza con el coro de las demás virtudes, necesitaba otros dos requisitos. El primero y fundamental era el mandato de la Iglesia. Predicar, anunciar el Evangelio, no es ir por el mundo profiriendo palabras, aunque sean del Evangelio, a borbotones, sin ton ni son, y en nombre propio. Para predicar legítimamente hay que ser llamado y enviado por la Iglesia. Eso lo comprendió Francisco y así, a diferencia de tantos otros predicadores ambulantes de su tiempo, él, con los suyos, se fue a Roma a pedir a Inocencio III la legítima autorización, y el Papa se la concedió (“concesit”) y se la autenticó (“confirmavit”)³.

Legitimado por la Iglesia en su misión apostólica y dispuesto a cumplirla por la aceptación de la pobreza, Francisco necesitaba, además, otro requisito, el del estudio a fin de ser idóneo para la predicación. Es este requisito el que aquí más nos interesa. ¿Qué actitud tomó Francisco respecto de la ciencia y de su estudio? En respuesta a esta pregunta, cabe decir que la ciencia es una exigencia que Francisco acepta, venera y promueve; siempre, naturalmente, en orden al cumplimiento de su vocación-misión. A continuación, quisiera aclarar brevemente estas tres actitudes de Francisco de cara a la ciencia, que no era otra que la ciencia de la teología o el conocimiento de la sagrada Escritura.

Ante todo, Francisco aceptó la ciencia. El concilio IV de Letrán (1215) acababa de prescribir la preparación científica para los predicadores⁴. Francisco, en fuerza de la obediencia al mandato de predicar que había recibido de la Iglesia, no dudó en lo más mínimo en incorporar en la agenda de su misión el requisito de la ciencia: el destinado al oficio de la predicación propiamente dicha debía ser antes “*examinatus et approbatus*”⁵; que la materia de examen fuese también la ciencia se deduce del hecho que los predicadores debían hablar en público de tal manera que “*sint examinata et casta eorum eloquia*”⁶. Aceptando la exigencia de la ciencia, Francisco no se sometía a una norma de la Iglesia por simple resignación o por obligada obediencia. Tenía motivaciones más profundas, como vamos a ver.

En segundo lugar, Francisco veneró la ciencia. Francisco amaba y respetaba por igual a todos sus frailes, a quienes llamaba hermanos: su respeto hacia los hermanos sin letras, hacia los analfabetos, se evidencia, por citar sólo un ejemplo, en el hecho que prefería continua-

3. “*Haec est vita Evangelii Iesu Christi, quam frater Franciscus petiit a domino papa concedi et confirmari sibi; et ille concessit et confirmavit sibi et suis fratribus*”, cf. *Regula non bullata* (1221), “Prologus” 2-4, en *Opuscula sancti patris Francisci Assiensis*, ed. C. Esser (Grottaferrata [Roma] 1978) 238.

4. Concilio IV de Letrán, c. 10; *Constitutiones Concilii quarti Lateranensis una cum Commentariis glossatorum*, ed. A. García y García (Città del Vaticano 1981) 58: “...ut episcopi viros idoneos ad praedicationis officium salubriter exenquendum assumant”.

5. *Regula bullata* 9; en adelante se citará: RB, seguida del capítulo.

6. *Ibid.*

sen en el mismo estado de iletrados en que se hallaban, sin forzarlos a adquirir una cultura que, tal vez, les resultaría imposible por razón de edad o de incapacidad; por eso prescribió lo siguiente: “et non curent nescientes litteras, litteras discere”⁷. Muy otro es el trato que Francisco parece reservar a los sacerdotes y letrados de la Orden. Hablando de los sacerdotes seculares y de todos los demás sacerdotes, escribe en su *Testamento*: “Et ipsos et *omnes alios* volo timere, amare et honorare sicut meos dominos”⁸, y la razón es porque “ipsi soli aliis ministrant” la eucaristía⁹; un poco más adelante, y en un contexto más general, afirma: “Et omnes theologos et qui ministrant sanctissima verba divina debemus honorare et venerari”¹⁰. Ciertamente, en ambos textos están también incluidos los sacerdotes, clérigos y teólogos que vivían en el mundo, pero no se ve motivo alguno que obligue a excluir a los que pertenecían o pertenecerían a la Orden. El “omnes”, en su sentido obvio, incluye a los unos y a los otros. Por otra parte, no consta en ningún lugar que Francisco exigiese a los sacerdotes y clérigos que entraban en la Orden que dejaran a la puerta la dignidad que tenían “propter ordinem ipsorum”¹¹ y las funciones inherentes a esa dignidad. Por el contrario, manda a todos sus frailes que “confiteantur peccata sua sacerdotibus nostrae religionis”¹², y quiere tener a su lado un clérigo que le ayude, en su enfermedad, a celebrar la liturgia de las Horas: “volo habere clericum, qui mihi faciat officium, sicut in Regula continetur”¹³. Si, pues, Francisco equipara los sacerdotes, clérigos y teólogos de su Orden a los que vivían fuera, es obvio concluir que también para aquéllos exigiese la misma honra y veneración por parte de los demás religiosos. Todo nos invita a creer que Francisco, recibiendo en la Orden indistintamente a clérigos y laicos, a letrados y a analfabetos, quiso “hermanarlos” a todos, pero no “nivelarnos”: el “honor” y la “reverencia” suponen una preeminencia, una jerarquización. Es importante notar que Francisco acata esa “clericalización” o reconocimiento de la preeminencia clerical en la Orden, no forzado por el número de clérigos, que en su tiempo eran en franca minoría, ni por la posición social que tenían en el mundo, sino por razones bien diversas y más profundas: sacramentales (administración de la penitencia y la eucaristía), litúrgicas (celebración del Oficio divino) y teológicas (exposición de la Sagrada Escritura). Ahora bien, la vinculación de la ciencia con la dignidad y las funciones de los sacerdotes, clérigos y teólogos era entonces tan estrecha y peculiar que los términos “cléricus” y “litteratus” terminaron por ser sinónimos. Se puede, pues, concluir que Francisco, honrando y venerando a los clérigos y teólogos, honra y venera también la ciencia, y que, en uno y otro caso, se movía por razones teológicas y eclesiales.

Por último, Francisco promovió la ciencia. Aceptando y venerando la ciencia, Francisco no podía contentarse con sólo esperar que la ciencia se la trajesen los clérigos que venían de fuera; tenía que promoverla también desde dentro. Y así lo hizo tan pronto como le fue posible. Tal es la razón de ser y el significado de la carta que dirigió, apenas promulgada la Regla definitiva (1223), a fray Antonio de Lisboa, canónigo, y por tanto hombre de letras, que entrara poco antes en la Orden. Con grande placer —“placet mihi”— le autoriza para que regente una cátedra o una escuela de teología para la formación de los frailes —“quod sacram theologiam legas fratibus”—¹⁴. Pero, ¿a qué clase de frailes debían ir dirigidas las clases? No

7. RB 10.

8. *Opuscula* (cf. nota 3), 308-309.

9. *Ibid.*

10. *Ibid.*

11. *Ibid.*

12. *Regula non bullata* c. 20.

13. *Testamentum*, p. 313.

14. *Epistola ad sanctum Antonium*, en *Opuscula* (cf. nota 3) 95.

parece que estén aquí comprendidos los frailes sin letras, a los que Francisco hacía poco había mandado que “non curent... litteras discere”; ni tampoco parece tratarse de los proyectos clérigos que estaban ya en la Orden, a los cuales bastaban las letras –muchas o pocas– que ya poseían; lo más probable es pensar que la enseñanza debiese ser impartida a los jóvenes aspirantes que traían en su bagaje, si no todo el *trivium* y el *quadrivium*, sí, al menos, los conocimientos de la gramática, de la retórica y algo de filosofía, y estaban así, y también por su edad, en condiciones de comprender la teología, es decir, el texto y el sentido de la sagrada Escritura, que debía explicar fray Antonio. La carta de Francisco no explicita que la enseñanza debía estar orientada hacia la predicación. Pero esto se deduce fácilmente examinando los *Sermones* de fray Antonio, que recogen probablemente sus apuntes de clase. En efecto, los *Sermones* o, como él los define, el *Opus Evangeliorum*, no fueron compilados para ser predicados ante el pueblo, sino para enseñar a los frailes, oyentes o lectores, cómo manejar los textos de la Escritura, primeramente para el propio aprovechamiento –“ad vestram consolationem”– y, luego, para saber presentarlos con fruto a los fieles –“ad... fidelium aedificationem”–¹⁵.

En resumen, tres son los puntales sobre los que Francisco quiso cimentar su respuesta y la de sus frailes a la llamada divina para la predicación: la pobreza con las demás virtudes, como disponibilidad; el mandato de la Iglesia, como legitimidad; y el estudio, como idoneidad. El primer puntal Francisco lo alzó de golpe y clamorosamente devolviendo las vestiduras a su padre en la plaza pública de Asís; el segundo no lo logró sino después de un “sueño” de Inocencio III, de un soñar despierto, se entiende; el tercero le costó más trabajo y tiempo, pero antes de morir pudo alegrarse –“placet mihi”– al ver que contaba ya, al menos, con un profesor, una cátedra de teología y un libro de texto.

LA CUNA DEL FRANCISCANISMO HISPANO MECIDA ENTRE LIBROS. LA BIBLIOTECA DE COMPOSTELA

Después de esta introducción, harto prolija pero quizás necesaria, es ya hora de adentrarnos en nuestro tema que debe versar sobre las relaciones de los franciscanos españoles medievales con el estudio y la ciencia. Y para comenzar, hay que decir que estas relaciones no pudieron ser más estrechas ni tempranas, al menos por lo que se refiere al caso concreto de Santiago de Compostela, que es el que vamos a analizar aquí de entrada. Las primeras noticias documentales que poseemos sobre los franciscanos en Compostela nos presentan a éstos recibiendo, en diversas remesas, libros prestados de la biblioteca del vecino palacio arzobispal. Los préstamos, así como las relativas devoluciones, quedaban cuidadosamente anotados en recibos o cédulas y hasta en un inventario general de la biblioteca. Los recibos y el mismo inventario hacen constar el día, el mes y la *era* en que fueron hechos. En cuanto al catálogo, datado en la “era 1274”, el prof. Antonio García y yo¹⁶ creemos haber demostrado que se debe entender de la era hispánica, correspondiente, por tanto, al año 1236 de la era cristiana. Si hay que entender también en el mismo sentido la *era* que figura en cada recibo, entonces tendríamos que, según la era cristiana, el primer recibo correspondería al 16 de

15. *Sancti Antonii Patavini... Sermones dominicales et festivi ad fidem codicum recogniti* 1 (Patavii 1979) XLIX.

16. A. García y García-I. Vázquez Janeiro, “La biblioteca del arzobispado de Santiago de Compostela, D. Bernardo II (+1240)”, *Antonianum* 61 (1986) 540-68; el original se conserva en el f. 227r del MS 4 de la Biblioteca municipal de Marsella; había sido ya editado, por primera vez, por H. Homont, “Catalogue de la bibliothèque de Bernard II archevêque de Santi-Jacques-de-Compostelle (1226)”, *Bibliothèque de l'École de Chartes* 54 (1893) 327-33, pero sin identificar las obras y con algunos descuidos más.

agosto de 1222, el segundo al 14 de noviembre del mismo año, el tercero y cuarto al 11 de enero de 1225, y, finalmente, el quinto al 26 de septiembre de 1230. Así lo entiende el historiador Manuel de Castro, que acaba de editar de nuevo los citados recibos¹⁷ que el benedictino Donatien de Bruyne había dado a conocer ya en 1930¹⁸. De opinión diversa a la de M. de Castro son, en cambio, el mismo De Bruyne y el profesor José García Oro, quienes prefieren considerar el término *era* como equivalente del año de la era cristiana, haciendo corresponder, en este caso, los recibos a los años 1260, 1263 y 1268, respectivamente. De Bruyne está disculpado de haber rechazado positivamente que se tratase de la era hispánica, pues, no habiendo podido situar el “conventus Vallis Dei” o los “fratres Vallis Dei” (citados continuamente en los recibos) en su justo lugar, que era el que ocupa todavía hoy el convento de San Francisco de Santiago de Compostela, terminó por identificar “Vallis Dei” con “Vallis viridis”, morada transitoria de los franciscanos de París; no es que el sabio benedictino francés se muestre muy seguro de esta identificación, pues sabía —y lo dice— que los franciscanos de París se habían trasladado ya en 1230 del convento de “Vallis viridis” al convento de “Saint-Germain” en donde vivían por los años 1260 y siguientes. Por su parte, el prof. García Oro, de acuerdo con De Bruyne, cree “que la *era* con que se datan estos documentos se usa en sentido de año, pues de lo contrario los préstamos aquí documentados corresponderían a los años 1222, 1225 y 1230, fechas evidentemente prematuras en las que San Francisco de Santiago estaba todavía en construcción”¹⁹.

Sin embargo, la dificultad suscitada por García Oro no me parece del todo insoslayable; en efecto, si por los años 1222 se estaba construyendo un cenobio franciscano en Compostela, ello indica que allí estaban ya discípulos de Francisco de Asís, y si éstos pedían libros prestados, era ciertamente para usarlos, para tenerlos a la mano, tal vez sobre la mesilla de noche o sobre el humilde lecho, y no para colocarlos en amplias salas o en el fayado. No niego tampoco que por aquel tiempo se usase a veces indistintamente *era* por año; pero no parece poder aplicarse ese uso a nuestro caso, pues si la última datación, la del catálogo, está hecha según la era hispánica, ¿por qué no admitir que lo estén también las otras, hechas tal vez por los mismos notarios, en un mismo contexto, y a distancia de pocos años de la del catálogo? Mayor dificultad para situar estos préstamos en los años 1222 y siguientes la vería yo en el hecho de que los muchos libros prestados, a excepción de uno o dos, no figuran luego en el catálogo-inventario de 1236, mandado hacer por el prelado D. Bernardo II al donar su biblioteca al cabildo compostelano; ¿sería que aquellos libros habían terminado por cambiar de dueño antes de hacerse el inventario; es sugestiva a este propósito la pregunta de De Bruyne: “Le propriétaire ou plutôt les propriétaires ont-ils fini par donner les livres en cadeau? Ou les Frères-Mineurs-que leur Dieu pardonne- ont-ils fini par ne pas vouloir les restituer?”²⁰. Una cosa es cierta y sintomática: en el original de los recibos los nombres de los prestamistas —que eran ciertamente los arzobispos— aparecen sistemáticamente e implacablemente raspados.

Con todas las reservas que, como se ve, el caso merece, parece que se pueda sostener, de acuerdo con M. de Castro, que los préstamos registrados en los recibos fueron hechos desde

17. M. de Castro, “La biblioteca de los franciscanos de Val de Dios, de Santiago (1222-1230)”, *Archivo Ibero-Americano* 53 (1993) 151-62.

18. D. De Bruyne, “Une liste de manuscrits prêtés au XIIIe siècle à des Frères Mineurs”, *Antonianum* 5 (1930) 229-32; el original se conserva en el f. 1r de MS Vat. lat. 659 de la Biblioteca Vaticana.

19. J. García Oro, “La Biblioteca de San Francisco de Santiago antes de la exclaustación”, *Homenaje a Daria Vilarinho* (Universidade de Santiago de Compostela, 1993) 387-96, la cita en p. 387.

20. De Bruyne, “Une liste”, 230.

el año 1222 al 1230, por las siguientes consideraciones: a) en España el término *era* usado en una datación indica ordinariamente la era hispánica; b) el personaje franciscano que recibe libros prestados, sea a nombre propio sea a nombre del convento, es un tal “*Petrus Oduarii*”, que bien pudiera ser un Pietro Odoardi italiano, jefe tal vez de la primera expedición de frailes mandada a erigir un convento en el mismo lugar en donde Francisco –según algunas fuentes literarias– había concebido el propósito de levantar moradas fijas para los miembros de su naciente institución; c) siendo idéntico el estilo de las fórmulas (“*habet*”, “*habent*”) e idénticos también los usuarios de los préstamos anotados tanto en las series de recibos como en el catálogo de 1236, parece más obvio pensar que entre las series de recibos y el catálogo deba ponerse el mayor acercamiento cronológico posible, lo cual se obtiene fijando la fecha de los recibos en la década inmediatamente anterior a la década del catálogo (1236), y no alejándola a más de tres décadas después (1268). Por lo que se refiere a la identidad de usuarios, que decíamos, creo que, efectivamente, igual que sucede en el catálogo, sucede también en las series de recibos: no mendigan libros prestados solos los mendicantes franciscanos, sino también los mendicantes dominicos: el “*de ordine praedictorum*”, que leen De Bruyne y Castro, entendiéndolo “*de ordine fratrum minorum*”, creo que deberá leerse, para que tenga sentido, “*de ordine praedicatorum*”; a esta Orden pertenecía, como indica uno de los recibos, “*frater Iohannes Fer[nandi], dictus Missal*; que se trate de un dominico parece deducirse, además, del hecho que el mismo día en que él retira de la biblioteca de palacio 9 manuscritos, el franciscano fr. Pedro Oduarii retira 11; resulta un poco excesivo que en una mañana dos franciscanos llegasen a su casa con la carga de 20 volúmenes; en otro recibo aparece un “*frater Mar[tinus] Fer[nandi]*, sin identidad religiosa declarada; ¿será acaso identificable con el otro Fernández? ¿y ambos tendrían algo que ver con el “*magister P. Fernandi*”, dominico del compostelano convento de Bonaval o “*Bonae vallis*”, quien en el catálogo de 1236 aparece recibiendo préstamos y donativos de libros de parte del arzobispo D. Bernardo II?²¹.

Vengamos ahora a los préstamos. Los franciscanos de Compostela, aun compartiendo con los dominicos los generosos préstamos de la curia diocesana, aparecen como beneficiarios de 36 manuscritos (algunos con varias obras) registrados en los recibos, más otro, anotado en el catálogo de 1236. En total, 37 manuscritos. Sin descender a detalles, se puede decir que estaba allí representada toda la ciencia divina y humana: Sagrada Escritura, comentarios bíblicos; escritores cristianos antiguos (Dionisio Aeropagita, Boecio, Casiodoro); sermonarios medievales; Aristóteles, el *Almagesto* de Tolomeo, la ciencia y filosofía árabes (Alfragán, Alfarabi, Averroes, Algazel); y, en fin, todos los libros de Pedro Lombardo, comprendido el *Libro de las Sentencias*, con el que se abre la serie de los recibos: “*habent fratres Vallis Dei... Librum Sententiarum*”.

En conclusión, los documentos que acabamos de analizar me parecen de una importancia extraordinaria. Si es aceptable la cronología de los recibos de préstamo en la línea seguida por Castro, y que considero la más viable, habrá que reconocer que el problema de los estudios en la Orden franciscana hay que replantearlo en manera radicalmente diversa de como generalmente se viene haciendo. Los estudios en la Orden no pueden considerarse como una desviación provocada sea por razones internas (reclamaciones de los letrados que iban entrando en la Orden), sea por influjos externos (por ej., el vecino modelo dominicano). Ya antes de la aprobación definitiva de la Regla, o si se quiere, poco después, nacía la comunidad compostelana sólidamente cimentada sobre los tres pilares que, como queda dicho,

21. García y García-Vázquez Janeiro, “La biblioteca”, 568.

San Francisco exigía para la realización de la vocación franciscana; en efecto, aparece como una comunidad que colabora estrechamente con la iglesia local, que practica la pobreza, pues que vive de prestado y, en fin, cultiva el estudio con ahinco.

ESTUDIOS Y TÍTULOS

Los libros que los frailes recibían —el caso de Santiago es sólo un ejemplo— no eran sólo para fines de adquirir una instrucción personal fuese científica o espiritual; eran también, y sobre todo, para capacitarse en vistas a poder enseñar a los demás. Pero la enseñanza exigía, no sólo unos estudios, sino también un atestado que garantizase el haberlos hecho y autorizase para poder impartirlos. No otro es el significado de los títulos que las nacientes universidades medievales comenzaron a conceder a sus alumnos: coronación de una carrera discente y aval de una misión docente o simplemente profesional. Según los niveles de estudios realizados, el alumno salía de las aulas bachiller, licenciado o doctor y maestro. No es del caso describir aquí todos los requisitos previos que cada título exigía según las diversas facultades; recordaré sólo, porque nos interesan, algunos conceptos más elementales: en filosofía se exponían los libros de Aristóteles y se obtenía el bachillerato después de tres años; en teología los textos fundamentales eran la Biblia y los cuatro libros de las Sentencias; el método comprendía la *lectio*, la *disputatio* y la *praedicatio*, y el bachillerato se obtenía después de siete años.

Es bien sabido cómo también las nacientes Ordenes mendicantes, especialmente de dominicos y franciscanos, se lanzaron a los nuevos estudios. En cuanto a los títulos, conviene tener presente que se debe a los mendicantes la creación de otro nuevo título, el del *lector*: se daba a los que cursaban sus estudios en algún centro importante de la Orden, sin seguir los cursos universitarios. Dentro de la Orden franciscana, el *curriculum* de estos estudios internos comprendía cuatro años, a veces tres y hasta dos. Los que cursaban estos estudios en el gran convento de París —los *lectores parisienses*— gozaban de especiales privilegios; y tanto éstos como los lectores formados en otros centros, después de algunos años de enseñanza tenían ciertas facilidades para acceder a los grados académicos. Con el correr del tiempo eran pocos los que no aspiraban a cubrirse con las orlas magistrales.

Ciñéndonos ya a nuestro tema específico, creemos que los franciscanos españoles medievales no fueron en zaga a sus hermanos extranjeros en la caza a los títulos. Hace ya bastantes años he trazado una lista de 774 graduados para los tres últimos siglos medievales²²: siglo XIII, 13 graduados, o sea, 1,6%; siglo XIV, 161, con el 20,8%; siglo XV (y primera mitad del XVI), 600, el 77,5%. Aquella lista está llamada a crecer visiblemente.

Ya desde el siglo XIII, en que los centros de estudio españoles eran escasos y poco eficientes, y aun después que éstos funcionaban mejor y conferían grados, los franciscanos españoles pasaban con harta frecuencia los Pirineos —“transpireneaban”— a la conquista de estudios y títulos. El centro más concurrido fue siempre el gran convento de París. Unos alumnos —los más— salían de allí con el título interno de *lector*; otros —los menos—, inscritos regularmente en los cursos universitarios se llevaban consigo los grados académicos correspondientes. Cada provincia tenía derecho a mandar allí un estudiante *gratis* y los demás a sus expensas. En 1303 el estudio franciscano de París albergaba 155 religiosos, mientras el

22. I. Vázquez Janeiro, “Repertorio de franciscanos españoles graduados en teología durante la edad media”, *Repertorio de Historia de las ciencias eclesíásticas en España* 3 (Salamanca 1971) 235-320: idem, “Repertorio... (II)”, *ibid.* 7 (Salamanca 1979) 411-49.

dominicano contaba sólo con 132. Al frente del estudio, como regente, estaba fray Gonzalo Hispano y, a la sazón, estudiaban allí otros ocho representantes de las tres provincias de Aragón, Castilla y Santiago (que se extendía entonces hasta Portugal).

Con menor frecuencia que en París, los franciscanos hispanos acusan su presencia en Tolosa, Montpellier, Aviñón, Bolonia, Padua, *Studium* de la Curia Romana, Oxford, Cambridge y hasta en Colonia.

CENTROS DE ESTUDIO O “STUDIA”

Disponiendo de tantos graduados, las provincias franciscanas españolas, al igual que las demás de la Orden, hubieron de organizar necesariamente centros de enseñanza propios para evitar el paro de tanta mano de obra. Estos centros se llamaron “studia”, y funcionaban a diversos niveles, según el ámbito de los destinatarios o los grados que concedían: a) “studium conventuale”, de ámbito local; b) “studium provinciale”, limitado a una provincia; c) “studium generale”, que podía ser frecuentado por religiosos de toda la Orden, en vistas a la obtención del lectorado; d) “studium generale” incorporado a una Universidad, el cual, a diferencia del simple “studium generale”, concedía, además, los grados académicos a los que seguían los cursos regulares universitarios. Es de advertir que los “studia” de la Orden, a todos los niveles, estaban también abiertos a los extraños a la Orden, especialmente al clero secular.

Tal vez el primer “studium conventuale” del que ahora tenemos noticia sea el de Santiago y su primer lector aquel “Petrus Oduarii”, probablemente un italiano Pietro Odoardi; en 1246 enseñaba como doctor en Pamplona fray Miguel de Tudela; en 1267 era lector en el convento de Burgos fray Tello; en 1272 fray Diego Ruiz era doctor en el convento de Palencia; en 1278 fray Juan Gil de Zamora enseñaba como lector en su ciudad natal.

Si existían “studia” en los conventos, a mayor razón tenía que haberlos a nivel de provincia. Aquí me limitaré a mencionar solamente aquellos centros provinciales que, por su importancia, se convirtieron en estudios generales o en estudios universitarios. En el decurso de los siglos XIV y XV existen en la provincia de Aragón cuatro estudios generales de Teología: el de Barcelona, Lérida, Valencia y Mallorca; y uno de Filosofía: el de Zaragoza; en la provincia de Castilla, el de Toledo, el de Valladolid, el de Palencia y más tarde el de Sevilla; en la provincia de Santiago, sobresale el de Salamanca.

El estudio general de Barcelona –tal vez, el más antiguo de toda España– existía ya en 1322; en efecto, en ese año enseñaban allí dos célebres escotistas no pertenecientes a la provincia de Aragón: el francés Alfredo Gontier, y el probablemente gallego Petrus Thomae o Pedro Tomé. El estudio general de Lérida existía ya en 1390 y a partir de 1430, en que fue instituida la facultad de teología en la Universidad de Lérida, el estudio franciscano quedó incorporado a ella.

Lo que para Aragón fueron Barcelona y Lérida, eso fue Salamanca para todo el reino de Castilla y León: emporio e irradiación de ciencia teológica. La existencia de un estudio *general* en Salamanca aparece ya documentada en 1340 por el capítulo general de Asís; en 1345 leía allí “in sacra pagina” fray Fernando Rodríguez, probablemente portugués. En la segunda mitad del siglo XIV el estudio general de Salamanca estaba en pleno auge. Son de 1382 unos estatutos provinciales en que se regula su funcionamiento escolástico. En filosofía se debía exponer “textus Aristotelis legendo cum ordinariis glossis et commentis philosophorum”; en teología, “regentes legant textum sacri canonis; bachalauri, textum *Sen-*

tentiarum; lectores Bibliae, qui legant de eadem, ut consuetum est *in aliis studiis generalibus*”²³.

Las relaciones de los franciscanos con la Universidad de Tormes debieron de comenzar desde que ésta comenzó a existir aunque no fuera más que *de iure*; en efecto, ya en 1243 Fernando III incluía al “guardián de los descalzos” –así eran conocidos los franciscanos– en la junta de jueces que debían decidir en caso de litigios en el estudio salmantino²⁴. Andando los años, la Universidad hubo de estrechar todavía más los lazos con los franciscanos, al igual que con los dominicos, ya que necesitaba de ellos sobre todo en el campo de la enseñanza teológica, materia poco cultivada por el clero secular; de hecho, después de la facultad de teología comenzó a funcionar *de facto*, el primer catedrático de la misma de que se tiene noticia fue el franciscano Diego López de Ribadeneira, quien en 1381 figura como “regens cathedram theologicam hora primae in dicto studio”²⁵, o sea, el primer catedrático de Prima de teología; se sabe que había sido promovido al magisterio en 1365 en el estudio de la Curia Romana, a ruegos de Enrique, conde de Trastámara²⁶. En 1410 eran candidatos a la cátedra de prima los dominicos Juan de Villamagna y Gonzalo de Alba y los franciscanos Gonzalo de Madrigal y Diego de Valencia, sobre el que volveremos más adelante²⁷. Pocos años más tarde, en 1416, la facultad de teología obtiene de Benedicto XIII, no sólo la autorización para conceder todos los grados académicos –privilegio reservado hasta entonces en exclusiva a la facultad de Teología de París– sino la ampliación de sus cátedras hasta el número de cuatro: la de prima y de vísperas en los locales de la Universidad, y las otras dos, una en el convento de los dominicos y la otra en el de los franciscanos. Desde ese momento, el estudio franciscano salmantino, no sólo sería general, sino también universitario. Es tal vez el momento de culminación de los estudios franciscanos cabe el Tormes. Los maestros franciscanos, no sólo regentan las diversas clases en su convento, sino que continúan ocupando las de la Universidad, a veces, con prevalencia sobre los mismos dominicos. Por la cátedra de filosofía desfilan en este tiempo Fray Gonzalo de Balbuena, fray Pedro de Padilla y otros; en la de vísperas de teología se suceden fray Alonso de Argüello, fray Diego de Mayorga, fray Lope de San Román, fray García de Astudillo, etc.; en 1422 tenía la cátedra de Biblia fray Alvaro de Salamanca, figura destacadísima en la vida de la Universidad; el citado fray Lope de San Román, “vir doctissimus” ocupó la cátedra de Prima desde 1416 hasta su muerte en 1431. Pero esta magnífica floración va a agotarse bien pronto ante los recios vendavales de las reformas, de que hablaremos más adelante; solamente en la segunda mitad del siglo destaca en las lides académicas salmantinas fray Pedro de Caloca, catedrático de vísperas desde 1454 hasta 1474 y uno de los opositores más acérrimos del célebre Pedro Martínez de Osma, al que disputó sin éxito la cátedra de Prima en 1463.

Entre los estudios franciscanos de Castilla creemos que el de San Francisco de Toledo ocupa, después del de Salamanca, el segundo puesto. Existía ya en 1382. Los lectores del convento explicaban también en la catedral y sus lecciones en ambos lugares eran públicas; así consta por documentos de la primera mitad del siglo XV. En 1425 fray Pedro de Mendoza pide para ser investido del magisterio en teología en la Curia Romana, ya que aparte de otros ejercicios requeridos llevaba ya “duobus annis in studio Toletano et ecclesia eiusdem

23. “Ordinationes factae in Capitulo provinciali apud Taurum celebrato an. 1382, per patrem fratrem Petrum Segundes, ministrum provinciae Sancti Iacobi”, *Archivo Ibero-Americano* 7 (1917) 273-74.

24. E. Esperabé y Arteaga, *Historia pragmática e interna de la Universidad de Salamanca I* (Salamanca 1914) 19.

25. V. Beltrán de Heredia, *Bulario de la Universidad de Salamanca I* (Salamanca 1966) 434.

26. *Ibid.*, 401.

27. Beltrán de Heredia, *Bulario 2* (Salamanca 1966) 14-15.

cathedrali legendo”, es decir, un año en el convento, otro en la catedral; esto parecía ser ya una costumbre, que continuará ciertamente a lo largo del siglo. El estudio franciscano de la ciudad imperial era, en frase de un rabino de aquellos tiempos, “plaza do vivían ende muchos señores maestros en la santa theologia”. Contaba este estudio con una rica biblioteca teológica que había ido reuniendo cuidadosamente el maestro fray Fernando de Illescas, célebre figura en la política española de los primeros Trastámaras y en el asunto del Cisma de Occidente²⁸.

LA CRISIS DE LOS ESTUDIOS

Y vino la crisis. Esa que envuelve con sus sombras los siglos XIV y XV, el largo atardecer –“otoño”, diría Huizinga– del medioevo. Una crisis, ante todo, de valores eclesiales, religiosos y sociales, provocada, tanto por abusos comunes al margen de la ley, como por abusos institucionalizados o protegidos por privilegios y exenciones.

La Orden franciscana, no diversamente de las demás Órdenes religiosas, sufrió la crisis general. Su malestar, más que a los “peccata communia” que acompañan en todo tiempo la vida de toda institución, fue debido al cúmulo de privilegios y exenciones legalizados que impedían la observancia de la regla y de la vida común. Esa situación recibió en la Orden franciscana –como en las demás Órdenes– el nombre de *conventualismo*.

Los estudios de la Orden no quedaron inmunes de la crisis. Una de las causas de decadencia que afectaron a nuestros estudios –y a la Escolástica en general– hay que buscarla en la misma enseñanza académica del tiempo: en sus contenidos, en sus métodos, en su lenguaje frente al advenimiento de nuevas ideas. Es lo que distingue al llamado nominalismo. Pero, a mi parecer, la causa más vistosa y más alarmante vino de fuera, en nuestro caso, de la misma Orden, del mismo mal que corroía ésta, que era lo que hemos denominado por *conventualismo*.

Por razones que no es del caso explicar aquí, comienza por descuidarse o casi por abandonarse el ideal supremo de la Orden, que, hemos dicho, era la predicación. Con ello, se rompe aquel equilibrio funcional que, según el fundador, debería existir entre los tres valores fundamentales de la Orden: predicación, pobreza y estudio. Perdido de vista el ideal supremo, la predicación, la pobreza, la altísima pobreza, deja de ser disponibilidad para mejor cumplir el ideal, y se convierte en fin en sí mismo, en una bandera, como lo fue para los fanáticos “espirituales”. Por la misma razón, el estudio deja de ser un medio de idoneidad al servicio del ideal, y es cultivado como bien absoluto: el estudio por el estudio. Y fuera al menos así. Pero fue peor. En la sociedad humanística se va formando, poco a poco, al lado de la nobleza de la sangre, la nobleza que provenía de un título académico. Cuando esta mentalidad entró también en la Orden, los títulos académicos constituyeron un medio de autopromoción social, y en blasones, que servían, no como aval para poder enseñar o predicar la sacra doctrina, sino para otras innumerables funciones: para ser inquisidores, consejeros de reyes y nobles, ministros provinciales, guardianes de conventos importantes, etc. Y como lo que contaba aquí, no eran tanto los estudios, cuanto los títulos, se produjo una desenfrenada caza a los títulos –los títulos por los títulos–, cuya obtención no era, a veces, el término de una bien sudada carrera, sino el resultado de una hábil operación de compra-venta. Piénsese en los “doctores bullati” o “per bullam”²⁹.

28. I. Vázquez Janeiro, “La enseñanza del escotismo en España”, *De doctrina Ioannis Duns Scoti. Vol. IV: Scotismus decursu saeculorum* (Studia scholastico-scotistica, 4; Romae 1968) 191-220.

29. I. Vázquez Janeiro, “I tabù della storia dello scotismo”, *Antonianum* 59 (1984) 337-92, concretamente, pp. 343-45.

OBSERVANCIA, ESTUDIOS Y GRADOS

El último siglo medieval viene considerado por la historiografía eclesiástica como el período de las reformas pretridentinas o de la prerreforma protestante. En la historiografía franciscana es caracterizado por el surgir de la regular observancia. La Observancia franciscana es el movimiento que protagoniza el retorno a la observancia de la regla (“regular observancia”) y la lucha al conventualismo en la Orden. Fue reconocida oficialmente por el concilio de Constanza en 1415 y vio coronados sus esfuerzos un siglo después, en 1517, al asumir, por voluntad de la Iglesia, las riendas de toda la Orden franciscana. Superadas las unilaterales tendencias ereméticas, pauperísticas y antintelectuales que condividió en sus orígenes con los espirituales extremistas, la Observancia se propuso restaurar integralmente el equilibrio que San Francisco había establecido entre los tres valores fundamentales de la vida franciscana: la predicación, como vocación; la pobreza, como disponibilidad y autenticidad; y el estudio, como idoneidad.

Para llevar adelante sus propósitos dentro de la Orden, la Observancia, autorizada por el concilio de Constanza, se valió de medios propios: se concentró en pequeños conventos que prefería llamar “casas” –“domus”, “loca”– para distinguirlos de los grandes y suntuosos conventos, en los que había brotado y continuaba prosperando el conventualismo; celebraba sus propias congregaciones o capítulos, elegía sus propios superiores y se daba sus propias constituciones: en 1443 la Observancia cismontana aceptó las constituciones redactadas por S. Juan de Capistrano³⁰, y en el 1451, la Observancia ultramontana, reunida en el capítulo de Barcelona, se dio las suyas, que son casi literalmente iguales a las capistranenses³¹. La dependencia respecto de los superiores de la Orden, que hasta 1517 provenían de los conventuales, la Observancia la manifestaba con gestos más simbólicos que reales: frente al general de la Orden o al provincial de una provincia, la Observancia tenía vicarios generales o vicarios provinciales, los cuales, una vez elegidos por los mismos observantes, recibían la aprobación de los superiores conventuales. Aprobación que era concedida automáticamente.

Así, pues, constituida en forma prácticamente autónoma, la Observancia podía ahora vivir en toda su perfección la vida de fraternidad y de pobreza según la regla, sin privilegios ni exenciones. Quedaba así recuperado el valor de la pobreza para la vida apostólica; sí, ¿pero cómo resolver el problema de la ciencia, cuando los centros de estudio o los “studia”, reconocidos por la Orden y también por la Iglesia, quedaron en manos de los conventuales? La solución la descubriría el estratega y jurista Juan de Capistrano en sus constituciones.

En el capítulo dedicado a los estudios, antes de pasar a la parte propiamente normativa, expone en un largo preámbulo estos tres puntos: 1) la ciencia en la Orden tiene valor sólo si está orientada a la predicación; 2) todo predicador debe estar dotado de una ciencia suficiente; 3) cómo adquirir la ciencia suficiente para la predicación. Para asentar los dos primeros puntos, el Capistranense recurre obviamente a la regla de S. Francisco. En cambio, al tercer punto, que es el que aquí nos interesa destacar, el autor lo demuestra con un ejemplo histórico, tomado, sorprendentemente, no de S. Francisco o de S. Antonio, primer profesor de la Orden, sino de la vida del joven franciscano y obispo de Tolosa, Luis de Anjou, muerto en 1297 y canonizado solemnemente en 1317 por el papa Juan XXII. En efecto, se lee en su *Processus canonizationis*³² que, estando prisionero en Cataluña, como rehén del rey de

30. *Chronologia historico-legalis* I (Neapoli 1650) 102-11.

31. Ed. crítica en *Archivum Franciscanum Historicum* 38 (1945) 123-59.

32. *Processus canonizationis et Legendae variae sancti Ludovici OFM, episcopi Tolosani* (Analecta Franciscana, 7; Quaracchi 1951) 11.

Aragón, Luis, bajo la dirección de unos religiosos franciscanos que tenía en su compañía, dedicó el tiempo de su cautiverio al estudio de las ciencias eclesiásticas, lo cual le permitió luego recibir las sagradas órdenes, entrar franciscano y predicar con eficacia al clero y al pueblo. Tomándolos del *Processus*, Juan XXII refiere estos mismos datos en la solemne bula de canonización de la siguiente manera: “Ductus autem in Catholoniam... tam ferventer dedicavit se studio, quod infra septennium, quo inibi obses fuit, *sub institutione fratrum minorum, quos secum habebat in socios, in primitivis scientiis et sacra pagina sic profecit, quod... valeret... solemniter clero et populo proponere verbum Dei*”³³.

El ejemplo de S. Luis revestía un valor extraordinario; además de ser rigurosamente histórico, tenía un carácter “auténtico”, una fuerza de norma segura, al ser incluido en un documento solemne de la Iglesia. Así lo comprendió el hábil legislador, cuando anotó, finalmente: “*authentice legimus*”.

Partiendo, pues, de esta doble base histórico-jurídica –“ex his igitur omnibus antedictis”–, el Capistranense pasa a imponer –“mando et praecipio”– su nuevo plan de estudios, en sustitución del sistema oficial vigente en la Orden y en la Iglesia. Veámoslo en síntesis:

– Nuevos centros de estudio. Si S. Luis había convertido su “cárcel” catalana en aula, también los modestos conventos observantes podían sustituir los amplios “studia” conventuales. El Capistranense manda abrir en cada provincia “unum vel plura *loca*” destinados al estudio.

– Nuevos enseñantes. No se sabe si los maestros de S. Luis eran o no titulados³⁴; lo cierto es que no estaban allí como profesores, sino simplemente como compañeros –“quo secum habebat in socios”–. De igual modo, el Capistranense no exige que los encargados de enseñar sean maestros, licenciados o bachilleres, sino que manda que sean simplemente “*fratres idonei ad docendum*”.

– Nuevo programa. El legislador prescribe que los alumnos sean instruidos “in primitivis scientiis ac sacra pagina”. La frase está copiada literalmente de la bula de canonización de S. Luis. Por el *Processus* venimos a saber qué se contenía “in primitivis scientiis”, y no era sino la gramática, la filosofía, la moral y la teología en general; la “sacra página” se refería evidentemente a la sagrada Escritura.

– Nuevo método. El método en boga en las escuelas comprendía tres frases: “lectio”, “disputatio”, “predicatio”. S. Luis fue tal vez instruido en este triple ejercicio, pues el *Processus* anota que él “*verbum Dei clero et populo eleganter et fructuose proponeret, et de praedictis etiam cum baccallariis et doctoribus theologiae sic probabiliter disputaret, ut...*”³⁵. Juan XXII reprodujo en la bula estos mismos conceptos, pero en una redacción algo diversa; en efecto, se expresa así: “de praedictis scientiis non solum publice et private subtiliter *disputare* valeret, sed et solemniter clero et populo *proponere verbum Dei*”³⁶. Bastó este pequeño cambio redaccional para que el Capistranense hiciese la siguiente observación: “*Ecce quam clare Summus Pontifex pluris facit solemnem praedicationem, quam subtilem disputationem*”. De aquí se evidencia la predilección del Capistranense por un estudio o una “lectio” que preparase más para la predicación que para la discusión; en otras palabras, se

33. Juan XXII, bula “Sol oriens”, Aviñón, abril 7, 1317; ed. crítica, *Processus canonizationis*, 395-99, la cita en pp. 395-96.

34. Se habla de “duobus fratribus minoribus religiosis et litteratis viris”, *Processus canonizationis*, 11.

35. *Processus canonizationis*, 11.

36. Bula “Sol oriens”, *Processus canonizationis*, 396.

buscaba una teología más práctica, más apostólica y menos dialéctica y anquilosada que la decadente escolástica de su tiempo.

Resumiendo, yo no dudaría en concluir que la audaz reforma de la Observancia franciscana española del siglo XV se apuntó a su favor varios méritos, tanto de cara a la Orden como de cara a la Iglesia. Ante todo, de cara a la Orden, se esforzó por recuperar el ideal de la vocación franciscana, la predicación, y, en relación con ella, la exigencia de la pobreza, como disponibilidad y autenticidad del predicador, y la exigencia del estudio, como idoneidad del mismo; se ponía así, por una parte, frente a frente a los fanáticos espirituales que exaltaban la pobreza por la pobreza y aborrecían los estudios como un mal en sí mismo; y se ponía, por otra parte, frente a frente a un cierto conventualismo —un cierto, digo, que no todo— que hacía del estudio un fin en sí mismo y hacía de la pobreza caso omiso.

En segundo lugar, y de cara a la Iglesia, la Observancia franciscana española prestó un válido servicio en más de un sector: ante todo, y a través de la predicación popular, había de contribuir a la implantación de la reforma católica pretridentina en la península y luego a la gloriosa proeza de la evangelización americana; y luego y en el sector concreto de la ciencia eclesiástica, la Observancia franciscana es considerada hoy, a juicio de todos, como la promotora principal, aunque no exclusiva, de aquella teología humanística y espiritual, anterior a la corriente erasmista, que llegaría a granazón en pleno siglo XVI.

Pero, no obstante todo lo dicho, la Observancia franciscana tuvo también sus lunares; el principal de todos, a mi modesto juicio, consistió en el rechazo total y sistemático de los grados académicos. En 1409 los 26 religiosos del convento de Oviedo, muchos de ellos regentes y graduados que habían sido en Salamanca, reunidos en capítulo conventual, tomaron la alegre decisión, bajo juramento, de renunciar *in aeternum* a todo título de doctor, licenciado o bachiller y a cualquier tipo de magisterio universitario³⁷. Este gesto clamoroso sirvió de santo y seña para la Observancia después del concilio de Constanza. Cierto, es comprensible que en los primeros tiempos la Observancia renunciase a coronar sus estudios con los respectivos grados académicos pues los realizaba —como queda dicho— al margen de los centros y de los programas oficiales de la Iglesia y de la Orden. Pero con el correr del tiempo, esta necesidad desapareció: los Observantes se fueron posesionando de los grandes centros de estudio, como Salamanca, Toledo, Barcelona, etc.; más todavía, a principios del siglo XVI, el cardenal Francisco Jiménez de Cisneros erigió en su Universidad de Alcalá el Colegio de San Pedro y San Pablo para que los observantes españoles pudiesen cursar todos los estudios teológicos (hasta el doctorado inclusive), a expensas de la Universidad³⁸. Pero, no hubo modo. La Observancia se mantuvo firme, no sólo en rechazar la obtención de grados académicos, sino también en exigir a los graduados que entraban en ella la renuncia a dichos títulos. Aquí se trataba, no ya de necesidad, sí, en cambio, de fanatismo. La Observancia, queriendo liberar el árbol de los hongos y de las yedras de los abusos, arrancó el árbol de raíz. La Observancia pecó, no sólo de celo indiscreto, sino también de ignorancia de la historia. Los estudios en la Orden franciscana no pasaron ordinariamente por las cárceles de Barcelona, sino por las aulas de San Antonio y de los grandes maestros de París, con Alejandro de Halés en cabeza. Habían de pasar tres siglos antes de que la Observancia franciscana cantase la palinodia. En la congregación general de Toledo de 1673 y en el capítulo

37. El texto del juramento fue recogido y confirmado por Benedicto XIII, en la bula "Iis, quae", Morella, agosto 17, 1414; *Bullarium Franciscanum*, ed. C. Eubel, 7 (Romae 1904) 388-90.

38. I. Vázquez Janeiro, "El estudio y la vocación franciscana", *Verdad y Vida* 49 (1991) 33-58, la referencia en pp. 47-8.

general de 1682, celebrado también en Toledo, la Observancia, ahora constituida en la Orden franciscana, hubo de reconocer que los grados académicos y el magisterio universitario eran valores genuinos de la auténtica vocación franciscana y que había, por consiguiente, que recuperarlos³⁹. Arrepentimiento, tal vez, un poco tardío⁴⁰.

“EXCURSUS”. LA BATALLA DE NÁJERA (1367) Y LA MISIÓN DE LA DINASTÍA TRASTÁMARA EN LA INTERPRETACIÓN ALEGÓRICA DE UN FRANCISCANO ANÓNIMO

El tratado

El contacto de los franciscanos españoles medievales con los estudios no se quedó sólo en el aprendizaje de las ciencias sagradas o en la obtención de títulos académicos o, en fin, en el desempeño de una cátedra. Se evidenció también en la composición y edición de obras literarias. Y aquí sería cuestión de trazar una nutrida lista de autores y de sus escritos en el ancho campo de la ciencia medieval desde la teología a la filosofía, a la moral, a la historia, a las ciencias naturales, a la astronomía. Pero renuncio a esta tarea, porque aparte de que nos llevaría muy lejos, resultaría harto pesado el escucharla.

Me limitaré, pues, para terminar, a presentar un solo caso de producción literaria, que considero original, novedoso e interesante. Original, pues se trata de hacer teología en forma de novela. Novedoso, pues, por lo que me resulta, es completamente desconocido. Interesante, al menos, como espero, para el amable auditorio najerillense, pues es precisamente de Nájera de donde arranca la novela. Veré de ofrecer aquí una síntesis que sea lo más clara posible, sin dejar de ser breve.

El tratado a que nos referimos, de 61 folios, sin título y sin nombre de autor, es conocido a través de un único manuscrito conservado actualmente en la Biblioteca universitaria de Salamanca⁴¹. Trátase de una imitación, a veces literal, de la novela luliana intitulada *Felix o de les maravelles del món*⁴². Pero el protagonista castellano, no se llama Félix, sino Gracián, y bajo este nombre, se esconde, obviamente, el autor de la novela. Gracián, hijo de un rico burgués, un buen día se despidió de su padre y, con su bendición, se marcha a recorrer el mundo para alegrarse y alabar a Dios por las cosas que vea bien hechas, y para llorar y desagraviar a Dios por las cosas que vea mal hechas. Para juzgar de la bondad o maldad de las obras adopta este criterio: son obras buenas las hechas con intención de conocer, servir y amar a Dios; las de contraria intención son malas.

Gracián, es decir, el autor, se muestra un viajero incansable y un fino observador. Recorre varios reinos, gobernados por príncipes cristianos, y entrevista infinidad de personas. Usa siempre un lenguaje figurado y no cita nunca las personas por su nombre; en cuanto a lugares visitados, menciona solamente tres: Córdoba, Sevilla y Lepe. A lo largo de su viaje encuentra pocas o ningunas cosas por las que pueda alegrarse y alabar a Dios. El mundo estaba perdido. De hecho, al final de su viaje, Gracián hace esta amarga reflexión: “Después que todas las cosas que en este mundo son contenidas Graçían ovo visto e oido, consideró mucho en ellas e ovo grand trabajo spiritual en aquella consideraçion, membrando e entendiendo

39. Vázquez Janeiro, “I tabù”, 366-92.

40. I. Vázquez Janeiro, *La provincia franciscana de Santiago al servicio de la Iglesia y de la Orden* (Santiago de Compostela 1991) 52-61.

41. Salamanca, BU, MS 1866, ff. 113r-174v, del siglo XV; fue editado recientemente por el Dr. José Joaquín Satorre, bajo el título *La novela moral de Graçían (Un texto inédito del siglo XV)* (Palma de Mallorca, 1986).

42. R. LLULL, *Félix de les maravelles del món*, ed. J. Roselló, 1-2 (Palma de Mallorca, 1903).

por cuántas maneras Dios es menospreciado e desonrrado, injuriado por las sus creaturas, los quales tantos beneficios de El han rescibido. Por lo qual, sus ojos fueron fuertemente en lágrimas” (f. 174r). Y después de elevar a Dios una oración en desagravio, termina así: “Después que Graçian ovo contemplado en las cosas susodichas, en voluntad ovo de se tornar para su tierra e continuó su camino tanto que fue en la cibdad onde era natural, de la qual avía partido” (f. 174v).

El texto

Y volvamos ahora al comienzo del viaje, que es lo que aquí nos interesa. A él van dedicadas seis páginas del manuscrito. Trataré de extractar los párrafos más imprescindibles para nuestro objeto. Helos aquí:

[f. 134r] “Después que Graçian ovo tomado liçencia de su padre et se partió de la cibdad donde abitava, andudo tanto por sus jornadas fasta que llegó a una tierra que era de un príncipe cristiano muy poderoso de gentes e de thesoros. E entrando por aquel príncipado, metióse por una carrera por la qual fue guiado a una noble villa que era en la ribera de un grand río.

Aquella villa guerreava muy cruelmente un privado del príncipe de aquella tierra, matando los omnes e cativándolos etpóniéndolos en prisiones e dándoles cruales tormentos. E robava aquel privado e sus conpannas los ganados e los otros bienes que aquellos pobladores de la villa avían, e dava de ellos a su gente muy osadamente y sin temor, commo si fuesen bienes de infieles que fuesen conquistados con verdadera entención.

Graçian preguntó e quiso saber de la gente de aquella villa por qué estavan en tan grant pestilencia. Et un omne ançiano, que era omne bien entendido e de los omnes onrrados de la villa, quiso fazer relación a Graçian de aquello que demandava. Al qual dixo estas palabras: ‘buen amigo, pues a voz plaze de saber la causa de los grandes trabajos en que estamos, yo vos los contaré, por tal que entendades la grand injuria que nos es fecha por el príncipe de la tierra, nuestro sennor, et por este su privado, al qual consiente que nos faga tanto danno. Et después [f. 134v] que entendades la entención, avredes compasión [de] nuestro mal e ayudarnos hedes a llorar nuestra lazeria e a rogar e clamar a Dios que nos defienda de tanta injuria. Sabés, buen amigo sennor, que el príncipe de esta tierra es en buena hedad e, commo mon ha tanto conosçimiento de las cosas de este mundo nin de aquellas que pertenesçen al regimiento del príncipado, por ser mançebo, commo avería si fuese en hedad mayor, e anda en poder de privados que catan más vías e maneras e curan más cómo al príncipe desaproprien de sus rentas e de sus tesoros e de los logares e villas de su príncipado que non del regimiento del príncipe [...] E agora, poco tiempo ha, acordáronse sus privados que repartiesen entre sí çiertos logares e villas de su príncipado. Et fizieron al príncipe que lo otorgase. Entre las quales, repartieron e dieron esta villa al cavallero que nos guerreava, que es cabdillo de otros cavalleros e privado del. E fizieron al príncipe que le diese sus cartas para que fuese sennor de esta villa e de todos nosotros. Las quales cartas nos fueron mostradas e nosotros non las conplimos, por quanto eran contra la justiçia e voluntad de Nuestro Sennor Dios [...]. Sobre lo qual enbiamos todos los moradores de esta villa nuestros procuradores al príncipe para que dixesen ante él nuestro derecho y le quexasen la injuria que nos quería fazer.

Los quales procuradores ordenaron una petición, en la qual se contenía que se menbrase el príncipe de nos, que éramos pueblo e creaturas de Dios, el qual nos avía creado francos por privilejo e mandamiento que nos era dado en la fe xristiana. En el qual mandamiento se

contiene que non nos sea fecha injuria e que ninguno non faga contra nos aquello que non querría que contra él fuese fecho. E que mandamiento de Dios era que cada omne nos amase commo a sí mesmo. Otrosí, que éramos francos e libres por la recreación que el fijo de Dios fizo al humanal linaje, por la qual nos podríamos llamar libres e non siervos, segund que San Pablo apóstol lo escrevió, e que non nos fiziese él siervos de injuria y pecado [...] [f. 135r] Et que, si esto pasase, que seríamos muy abatidos e dissipados, robados, despachados e injuriados de él e de sus fijos [...] Et que parase mientes el príncipe en lo que fazía, que en todos los males e injurias que nos fuesen fechas [...], sería participante e de ello avería a dar cuenta ante Nuestro Sennor Dios, ante el qual nos querellamos de cada día [...]; e que nosotros, pues que éramos suyos, que queríamos ser de él ante que de otro e a él servir e obedesçer et fazer toda su voluntad [...]. Onde non le ploguiese de lo así fazer, que nosotros non queríamos ser en consentimiento de aquella cosa que es contra la voluntad de dios e contra justiçia [...]; et que, por contrastamiento de injuria e ayuda de justiçia, que nos poníamos a todo peligro, trabajo e muerte.

Et que, pues buena cosa era a los omnes ir [a] morir por la verdad e justiçia, que es Dios, entre los infieles que contrastan a Dios con injuria e falsedad, que bueno y mejor era tomar trabajo y muerte diziendo verdad e contrastando injuria entre los xristianos [...] Et estas e otras muchas razones dixo el buen omne que se contenían en la petición.

Et, con grandes trabajos e después de muchos días pasados, pudieron ver al príncipe nuestros procuradores para le mostrar la petición [...], et le príncipe e los de su consejo nunca nos quisieron oír nin remediar. Antes, cada día son contra nos [...] [f. 135v] De tal manera que, quando vimos que en el príncipe non teníamos ayuda de justiçia sinon reguridad de injuria, posímonos a este trabajo que vedes, buen amigo, por non ser consentidores nin concordantes a todo nuestro poder en la injuria que es fecha contra Dios. E nos, quando todo nuestro poder fiziéremos e fuéremos vençidos, Dios Nuestro Sennor non nos ponrá culpa e El nos remediará por otra via [...].

E de una cosa somos muy pesantes: lo primero, por el grand peñgro en que es el ánima del príncipe por lo que contra nos faze e la ánima de este desaventurado cavallero [...]; lo segundo, por muchas ánimas de omnes que eran servidores de este nuestro contrario que han peresçido en muerte spiritual, muriendo [...] sin confesión [...].

Quando Graçían ovo oído todas estas cosas, mucho fue maravillado de aquel príncipe porque quería hacer tanta injuria a sus súbditos [...]. Mucho lloró por la desonor que Dios en aquel fecho resçibía e por los grandes dannos que padescían las gentes de aquella villa, a los quales cada día conortava e consolava e dizia que [...] fuesen fuertes en aver esperança en Dios e paçientes en sus trabajos [...]. Et que, pues ellos querían ser obedientes e leales al su príncipe que Dios les avía dado, et él los desenparava e los quería poner en servidumbre injuriosa, que non pecavan en se defender de aquel injurioso, orgulloso contrario [...], et que ellos servían a Dios en contrastarlo a todo su poder.

[f. 136r] De la otra parte, Graçían fue muy gozoso e los bendixo a Dios porque avía fallado gente que por la justiçia se ponía a trabajo e a muerte. E rogó a Dios que fiziese misiricordia con la gente de aquella villa. Graçían propuso de non partir dende fasta que viese la fin de aquella conquista.

Muchos días pasaron que aquel cavallero e su gente non çesavan de matar e robar e fazer quanta destrucción podían a los moradores de aquella villa, et con todo aquesto non lo querían obedesçer. Et, quando aquel su contrario vido et entendió que por fuerça nin por cruexa non podía apoderarse de ellos, buscó arte cómmo los pudiese engannar. Et ovo una carta del

príncipe para otro cavallero su amigo, en la qual se contenía que el príncipe mandava a aquel cavellero que toviese por él la villa en fieltad porque non fuesen destruidos los vezinos de ella, et que después [a] ellos oirian. Con la qual infinita fue rescibido e acogido en la villa el cavallero. Et, quando fue apoderado en el logar, enbió por el cavallero su contrario e diole las puertas de la cibdad e puso a los omnes del pueblo en el su poder. E de tal manera fueron los mezquinos traídos e sojuzgados e fizo e cometió este su contrario contra ellos grandes cruexas, tomándolos sus bienes e prendiéndolos e matándolos.

Un día vido Graçían que aquel cavallero, teniendo presos dos omnes buenos de aquel pueblo que fueron juezes de él, dio mandamiento que enforcasen a estos dos buenos omnes porque fueron contradizidores a su mala obra et entención; e vido cómo les echaron sogas a las gargantas e los levaron por la villa [...], e vinían las mugeres e sus fijos e sus amigos dando grandes clamores e bozes [...], de lo qual Graçían ovo grand compasión e lloró fuertemente, por quanto injuria avía logar contra justiçia [...]. Otrosí, por piedad que ovo de aquellos omnes e de sus fijos e mugeres [...].

Graçían siguió a aquellos omnes fasta el logar donde los avían de enforcar, que era el campo fuera de la villa, e iva conortando [a] los dos buenos omnes, diziéndoles que se esforçasen e oviesen grand esperança en Dios, que los levaría a su gloria pues que murían así commo mártires por la justiçia, contrastando injuria, e que omne non podía morir muerte más onrrada que morir por onrrar a Dios.

Estas et [f. 136v] otras muchas palabras de conorte les fue diziendo, fasta que llegaron al logar donde los avían de matar; e Graçían los esforçó en la santa fe [...], diziéndoles que se alegrasen pues que ivan a Dios por martirio, muriendo por la justiçia e verdad [...].

Et, quando Graçían vido que los dos buenos omnes eran traspasados de esta vida a la otra, asentóse çerca de ellos en tierra e fuertemente lloró por el gran peligro en que era el ánima del príncipe que así consintía desfazer lo que Dios avía fecho e creado e a él era encomendado. Otrosí, llorava por el grand danno en que aquel cavallero injurioso era venido [...]. Otrosí, lloró la muerte de las ánimas de los omnes que en aquella conquista eran muertos sin confesió e en pecado mortal, las quales serían todos tienpos en la maldición de Dios, de lo qual era el príncipe e aquel privado causa e ocasión.

Tanto fue Graçían enojado e desconsolado por aquellas cosas que en aquella villa avía visto, que propuso en su voluntad de non tornar a ella por non ver más aquellas obras fechas contra Dios, e pensó de se ir a otro logar [...].”

El autor

El editor del tratado José Joaquín Satorre afirmaba acerca de su autor: “La obra aparece anónima y no hay referencias directas o indirectas que permitan aventurar una atribución segura de autoría”⁴³. Por mi parte, después de haber dedicado a este problema un detenido examen hace ahora seis años⁴⁴, llegué a la firme convicción de que el autor tenía que ser: a) un franciscano de principios del siglo XV; b) un poeta; c) y, obviamente, un castellano. Mi

43. SATORRE, *La novela moral* (cf. nota 41), 189; en las pp. 19-27 recoge y examina todos los indicios que le fueron posibles.

44. I. VÁZQUEZ JANEIRO “Gracián”, un “Felix” castigliano del seculo XV. Una ricerca sull’innominato Autore”. Atti del Convegno Internazionale Ramón Llull, il lullismo internazionale, l’Italia. Napoli-Castel del’Ovo, 30 e 31 marzo, 1 aprile 1989, *Annali dell’Istituto Universitario Orientale. Sezione Romanza* 34/1 (Napoli 1992) 295-337.

perplejidad comenzó cuando, en vez de uno, me encontré dos candidatos que reclamaban *pari iure* la paternidad sobre la criatura: fray Diego Moxena y fray Diego de Valencia. ¿Qué hacer? Dividir la criatura me pareció muy salomónico, pero poco franciscano. Así, pues, opté por unir los dos autores en un único individuo: fray Diego Moxena de Valencia; y a medida que los voy conociendo mejor, me persuado más que es difícil separarlos.

Nacido probablemente en Valencia de Alcántara, nuestro unificado autor vivió a caballo de los siglos XIV y XV; maestro y profesor de teología en Salamanca, autor de muchas poesías del *Cancionero de Baena*, pasó las últimas décadas de su vida y las primeras del siglo XV recorriendo media Europa de un lado para otro, unas veces al servicio del papa Benedicto XIII, otras trabajando por el concilio de Constanza, y siempre defendiendo los intereses de la nueva dinastía de los Trastámaras⁴⁵. En este sentido, puede decirse que “Gracián” es, no sólo una obra de fray Diego Moxena, sino su autobiografía.

Nájera: la “noble villa que era en la ribera de un grand río”

Comencemos por el “grand río”. Es ciertamente el Ebro, que Gracián, es decir, fray Diego, hubo de atravesar forzosamente para hacer su primer recorrido, del cual conocemos ahora su punto de partida, su punto de llegada y su cronología aproximada. El punto de partida es la curia del papa de Aviñón, al servicio de la cual se movía fray Diego en constantes misiones diplomáticas. En señal de gratitud y para acreditar más sus misiones, el 17 de noviembre de 1405, el papa Benedicto XIII, que se encontraba a la sazón en Savona, en la Liguria, le nombra su familiar, doméstico y comensal; con otras palabras, digamos que le recibe casi como hijo. Así, pues, el papa Luna es su padre, el “noble burjés” (f. 116r), que le envía por el mundo. Y Gracián emprende el viaje. La primera etapa de su recorrido tuvo como meta Toledo; allí se le encuentra, en efecto, en los primeros meses del año 1407. Probablemente era portador de una bula del papa Benedicto XIII en favor de la cruzada contra los moros del sur de España que había comenzado a organizar el rey Enrique III en los últimos meses de 1406; muerto el rey en la Navidad de ese mismo año, continuó organizando la cruzada su hermano el infante don Fernando, que quedó como corregente del reino y tutor de su hijo el futuro rey Juan II. Fray Diego, en llegando a Toledo en los primeros meses de 1407, se puso en todo y por todo al lado del infante⁴⁶, al que seguirá íntimamente vinculado de por vida.

Así, pues, para ir de la curia papal (estuviese, a la sazón, en Aviñón, Savona o Niza) a Toledo, fray Diego Moxena tuvo que entrar en el reino de Castilla y luego atravesar el Ebro; los datos biográficos documentados coinciden perfectamente con los de la novela; en efecto, Gracián salió, no de su ciudad de origen, sino de una ciudad donde sólo “abitava”, y desde allí tuvo que andar varios días, “tanto de sus jornadas”, antes de pisar tierras castellanas y tomar luego “la carrera por la qual fue guiado a una noble villa que era en la ribera de un grand río”, o sea el Ebro.

45. Los estudios que le he venido dedicando en los últimos años pueden verse citados en los dos últimos trabajos, “El maestro salmantino Diego Moxena de Valencia, lector de Dante y Petrarca”, *Salmanticensis* 41 (1994) 397-432; “La teología nella Spagna del secolo XV”, *Storia della Teologia. III: Età della Rinascita*, ed. Giulio D’Onofrio (Casale Monferrato 1995) 263-310.

46. Allí y en esa ocasión hay que colocar la composición de su poesía “Estando pensando en una visyón”, que es toda una arenga a los procuradores de las ciudades castellanas para que ayuden al infante con hombres y dinero para llevar adelante la cruzada, cf. *Cancionero de Juan Alfonso de Baena*, ed. de J. M. Azáqueta (Madrid 1966) 82-84, n.º 35. La he analizado con alguna detención en el estudio sobre “El maestro salmantino Diego Moxena de Valencia”, *Salmanticensis* 41 (1994) 402-07.

es muy mançebo e la guerra quería / [...], el que l'conseja guerra mejor le paresçia". Joset sostiene que también este segundo texto se refiere al rey don Pedro. Con la misma expresión, y en el mismo sentido, explica el "omne ançiano" a Gracián que el rey "por ser mançebo", aunque "es en buena edad", no tiene conocimiento de las cosas "que pertenesçen al regimiento del prinçipado" y así "anda en poder de privados" (f. 134v).

Otra de las figuras de que fray Diego se vale para denunciar las intervenciones de don Pedro en la "noble villa" es el vocablo "cruel", que la posteridad se encargaría de aplicárselo a este rey como sobrenombre; fray Diego lo usa machaconamente: "muy *cruelmente*" (f. 134r), "*cruelles tormentos*" (ibid.), "cartas *cruelles*" (f. 135v), "por *cruenza*" (f. 136r), "grandes *cruenzas*" (ibid.), "*cruelles prisiones*" (ibid.).

Pero, a mi parecer, la razón que más puede convencer para identificar la guerra de la "noble villa" con la batalla de Nájera de 1367 consiste en el hecho de que, en ambos casos, se lucha por la misma causa: deshacerse de la persona del rey don Pedro; y no por motivos de indisciplina, de insubordinación o de intereses partidísticos, sino por amor de justicia, de verdad, de libertad. Pero, en realidad, y en la mentalidad del tiempo, ¿era admisible derrocar un rey legítimamente constituido y sustituirlo por otro que no tenía títulos para sucederle, pues era simple hermano bastardo? A dar una respuesta, obviamente positiva, a esta gravísima cuestión, dedicó el canciller Ayala los últimos cuarenta años de su vida; sus libros de historia, de moral y de espiritualidad están dominados por esta obsesiva preocupación; le iba en ello, no sólo el deseo de legitimar la nueva dinastía trastámara, bajo la cual medró políticamente, sino también el orgullo personal de justificar su honradez al tener que desertar del partido de don Pedro y pasarse al bando de don Enrique, precisamente en vísperas de la batalla de Nájera, en donde él "levaba el pendón de la Vanda"⁵¹. Buen conocedor de la teología, de la moral y del derecho y, además, fino escritor, el viejo canciller supo encontrar razones y el modo cómo exponerlas.

Esas razones, en síntesis, son las mismas que Gracián, o sea, fray Diego Moxena, dice haber escuchado de boca de aquel "omne ançiano", pero que en realidad no hizo sino extraer de sus obras. Fray Diego, teólogo y, como Ayala, también hábil escritor, supo presentarlas concatenadas por el hilo de una implacable dialéctica. La legitimidad del rey don Pedro a regir su pueblo en nombre de Dios dejaba de existir desde el momento en que con su gobierno despótico hacía injuria a Dios que había querido al hombre libre por la creación y lo había rescatado de la esclavitud del pecado por la Redención. Además, don Pedro no sólo esclavizaba a sus súbditos, sino que los tenía abandonados bajo el dominio de otros. No fueron, pues, los súbditos quienes abandonaron a su rey, fue el rey quien abandonó a sus súbditos, como le confesó el "omne ançiano": "éramos suyos". "queríamos ser de él" (f. 135r). Ante esta confesión, fray Diego comprendió que no se trataba de un acto de indisciplina o de rebeldía; y así, haciendo de moralista, sentenció: "que pues ellos querían ser obedientes e leales al su prinçipe que Dios les avía dado, et él los desanparava e los quería poner en servidumbre injuriosa, que non pecavan en se defender de aquel injurioso [...], e que ellos servían a Dios en contrastarlo a todo su poder" (f. 135v).

Moxena terminó abrazando totalmente la causa de los hombres de aquella "noble villa": no eran ni desobedientes ni rebeldes, eran perseguidos por causa de la justicia y de la verdad. Y él los bendijo, rogó a Dios por ellos y los alentaba —los "conortava"— a llevar adelante la causa, aun a riesgo de trabajos y de la misma muerte; porque morir por esta causa era ir a Dios "por martirio, muriendo por la justicia y la verdad" (f. 136v), "e que omne non

51. LÓPEZ DE AYALA, *Crónica*, 552.

podía morir muerte más onrrada que morir por onrrar a Dios” (f. 136r). ¡Si estas palabras habrán sido susurradas en enero de 1407 cabe el lecho del moribundo canciller en Calahorra –y nada nos impide creerlo–, entonces su alma habrá volado al cielo liberada de una vieja y obsesiva pesadilla!

Creo que estos indicios, que acabo de señalar con la rapidez que las circunstancias me imponen, sean suficientemente convincentes como para admitir que aquella “noble villa” junto al Ebro de que nos habla la novela de Gracián no puede ser otra que la noble villa de Nájera, y que los atropellos que se supone tuvieron lugar en 1406-1407 hay que referirlos, en cambio, a la batalla de 1367.

La batalla de Nájera y la misión de los Trastámara

Para comprender el significado que fray Diego Moxena quiso dar al episodio de la batalla de Nájera que narra en el primer capítulo de su novela –como acabamos de ver–, con vendría relacionar este capítulo con los restantes de la novela y con la finalidad que perseguía fray Diego al escribirla. El desarrollar todos estos puntos exigiría más tiempo y espacio del que dispongo, y por tanto me limitaré a resumirlos, o mejor, a enunciarlos apenas “per summa capita”.

El viaje de Gracián abarca cinco capítulos más; en todos ellos se alude a personajes y a hechos reales, con los que Gracián, es decir, fray Diego Moxena, tuvo algo que ver; pero esos personajes o hechos el autor los presenta en forma abstracta fuera de las coordenadas de tiempo y espacio y, además, valiéndose de figuras construidas a base de textos literarios de otros autores, como hemos podido ver ya al hablar del capítulo primero. Lo difícil está en localizar esas fuentes e individuar por otro conducto los personajes y sucesos sobre los cuales el autor quiere proyectar esas imágenes literarias. Limitándome a los resultados ya obtenidos, creo poder afirmar que el personaje central de toda la novela es el infante don Fernando, hermano de Enrique III y tío y tutor del futuro rey Juan II; el período de la vida política de Fernando que comienza, como hemos dicho, a principio de 1407 y termina el 2 de abril de 1416 con su muerte, siendo rey de Aragón, señala también los límites cronológicos y la razón de ser de los viajes que realizará fray Diego, unos por Castilla, Andalucía, Aragón y Cataluña, siempre al lado de Fernando, otros a su servicio por Europa adelante.

Dentro de este arco cronológico y geográfico, fray Diego va encontrando infinidad de personas y casos: dialoga con aquéllas y se hace informar sobre éstos; las personas y los casos son ciertamente reales; pero, en cambio, los diálogos y los informes no siempre son el resultado de coloquios directos e inmediatos: son sentencias literarias ya publicadas con anterioridad, son “auctoritates” que fray Diego alega, unas veces para aceptarlas, otras veces para criticarlas. Entre las “auctoritates” sobresalen con mucho las del *Felix* y otras obras de Raimundo Lulio; entre las “auctoritates” más modernas, las del ya citado canciller Ayala van a la cabeza de una pléyade de testimonios de poetas castellanos de principios del siglo XV, entre los que figuran el mismo fray Diego Moxena de Valencia y el dantista italiano Francesco Imperiale, domiciliado en Sevilla.

La novela está dedicada a un innominado rey de León y Castilla (f. 114r). A todas luces, no puede ser otro que Juan II, quien, habiendo perdido a su padre Enrique III cuando tenía menos de dos años de edad, quedó bajo la tutoría de su madre y de su tío el infante don Fernando. El 7 de marzo de 1419, al día siguiente de haber cumplido sus 14 años, fue declarado mayor de edad por las cortes de Madrid y asumió las riendas de la monarquía castellano-leonesa. Buena ocasión para presentar al nuevo rey un buen abanico de felicidades, de

consejos, de expectativas. Todo hace creer que la dedicatoria tuvo lugar en ocasión de este acontecimiento. El autor dice al rey que el libro contiene algunos frutos de la divina ciencia, que él pudo degustar a lo largo de su accidentada existencia; contiene también, mezcladas, obras y costumbres de príncipes y prelados. Si el rey lo lee, conocerá muchas cosas que ocurren en su principado contra la voluntad de Dios que hasta ahora no sabe y podrá enmendárselas, pues la enfermedad del rey es la ignorancia de lo que ocurre en su principado. En una palabra, fray Diego ofrece algo así como un espejo, un dechado, un tratado “de institutione principis”, o si se quiere un *Libro rimado del Palaçio*, pero en prosa. Y efectivamente, siguiendo el esquema clásico de este tipo de tratados, fray Diego se propone instruir al nuevo rey de la dinastía trastámara a base de doctrina, de “exempla” y de sentencias o “auctoritates” de los sabios.

Ante todo, con la doctrina. Esa doctrina, expuesta en apertura del libro, y confirmada con la sangre de los mártires de Nájera, es la justicia, la libertad, la santa fe cristiana. Esos principios, no sólo constituyen la plena legitimación de la dinastía trastámara, sino que configuran su programa de acción.

Ese programa de acción queda aquí iluminado con el ejemplo de Fernando, que fray Diego propone como modelo a su sobrino Juan II. Aquel afortunado rey, que pasó a la historia con el sobrenombre de “el Justo”, no sólo administró sus estados en conformidad con los principios doctrinales de la dinastía trastámara, sino también, siendo al mismo tiempo regente de Castilla y rey de Aragón, logró reunir por primera vez, a la enseña de esta dinastía, a los dos reinos principales de la España cristiana. Este acontecimiento, precedido de pocos años por la sonada victoria sobre los moros en Antequera, hizo que se creyese que estaba ya a punto de cumplirse lo que durante siglos había sido un sueño: el reencuentro de “Hispania”, que en aquel fatídico año de 711 había sido “perdida”. No la “Hispania”, romana, sino la “Hispania” de la monarquía visigótica, unida en la profesión de una misma fe y en la práctica de un mismo derecho. Tomando los sueños por realidades, fray Diego escribía en 1415 al rey Fernando: “Non mihi dubium, quin, quantumcumque [olim] Hispania potuit, tantum adhuc, vobis duce, possit”⁵².

La muerte prematura de Fernando hizo que la realidad no llegase a cuajar; y fray Diego confía ahora sus sueños al joven vástago de los trastámaras; a la verdad, no hacía sino recordarle lo que le había ya pronosticado en ocasión de su nacimiento en 1405: “Aya en sus días syn contradición / toda *menorchia* con muy grant potencia”⁵³. La monarquía universal que fray Diego predecía para el recién nacido rey no era una monarquía terrena, fundada en la fuerza de las armas, como le profetizaba el dantista Francesco Imperiale⁵⁴, sino una monarquía espiritual, mesiánica, orientada a la defensa de la fe cristiana; por eso fray Diego no teme presagiar que el nuevo rey “derrame su sangre e sea ferido / por la ffe de Christus el nuestro señor”⁵⁵.

El cumplimiento de los mismos sueños pedían a voces los demás poetas, cuyas “auctoritates” ofrenda a Juan II, junto con la suya, fray Diego. Las voces de los poetas eran consideradas entonces como voces proféticas. Y su cumplimiento estaba reservado a los dos últimos trastámaras: a Isabel la Católica, por Castilla, y a Fernando, por Aragón.

52. VÁZQUEZ JANEIRO, “El maestro salmantino Diego Moxena de Valencia”, 430.

53. *Cancionero de Juan Alfonso de Baena*, ed. de J. M. Azáqueta (Madrid 1966) 439, n.º 227.

54. “Monte en alteza, e commo montaron / Alixandre e Julio quando conquistaron / al mundo universo todo trihumphando”, *Cancionero* 423, n.º 226.

55. *Cancionero* 441, n.º 227.