



UNIVERSITAT DE  
BARCELONA

## La crítica de Petrus Iohannis Olivi al aristotelismo de su tiempo

Paloma Llorente Megias

**ADVERTIMENT.** La consulta d'aquesta tesi queda condicionada a l'acceptació de les següents condicions d'ús: La difusió d'aquesta tesi per mitjà del servei TDX ([www.tdx.cat](http://www.tdx.cat)) i a través del Dipòsit Digital de la UB ([diposit.ub.edu](http://diposit.ub.edu)) ha estat autoritzada pels titulars dels drets de propietat intel·lectual únicament per a usos privats emmarcats en activitats d'investigació i docència. No s'autoritza la seva reproducció amb finalitats de lucre ni la seva difusió i posada a disposició des d'un lloc aliè al servei TDX ni al Dipòsit Digital de la UB. No s'autoritza la presentació del seu contingut en una finestra o marc aliè a TDX o al Dipòsit Digital de la UB (framing). Aquesta reserva de drets afecta tant al resum de presentació de la tesi com als seus continguts. En la utilització o cita de parts de la tesi és obligat indicar el nom de la persona autora.

**ADVERTENCIA.** La consulta de esta tesis queda condicionada a la aceptación de las siguientes condiciones de uso: La difusión de esta tesis por medio del servicio TDR ([www.tdx.cat](http://www.tdx.cat)) y a través del Repositorio Digital de la UB ([diposit.ub.edu](http://diposit.ub.edu)) ha sido autorizada por los titulares de los derechos de propiedad intelectual únicamente para usos privados enmarcados en actividades de investigación y docencia. No se autoriza su reproducción con finalidades de lucro ni su difusión y puesta a disposición desde un sitio ajeno al servicio TDR o al Repositorio Digital de la UB. No se autoriza la presentación de su contenido en una ventana o marco ajeno a TDR o al Repositorio Digital de la UB (framing). Esta reserva de derechos afecta tanto al resumen de presentación de la tesis como a sus contenidos. En la utilización o cita de partes de la tesis es obligado indicar el nombre de la persona autora.

**WARNING.** On having consulted this thesis you're accepting the following use conditions: Spreading this thesis by the TDX ([www.tdx.cat](http://www.tdx.cat)) service and by the UB Digital Repository ([diposit.ub.edu](http://diposit.ub.edu)) has been authorized by the titular of the intellectual property rights only for private uses placed in investigation and teaching activities. Reproduction with lucrative aims is not authorized nor its spreading and availability from a site foreign to the TDX service or to the UB Digital Repository. Introducing its content in a window or frame foreign to the TDX service or to the UB Digital Repository is not authorized (framing). Those rights affect to the presentation summary of the thesis as well as to its contents. In the using or citation of parts of the thesis it's obliged to indicate the name of the author.

DPTO. DE HISTORIA DE LA FILOSOFÍA, ESTÉTICA Y FILOSOFÍA DE LA CULTURA  
UNIVERSIDAD DE BARCELONA

# LA CRÍTICA DE PETRUS IOHANNIS OLIVI AL ARISTOTELISMO DE SU TIEMPO

---

**Paloma Llorente Megias**

**Director: Dr. D. Francesc Fortuny i Bonet**

**Barcelona, 2000**

[Reflexión e investigación sobre los escritos de P.I. Olivi que se oponían la creciente e imparable imposición de Aristóteles según la interpretación tomista del siglo XIII]

## ÍNDICE

INTRODUCCIÓN.....	7
1 Presentación.....	7
2 Aproximación general.....	7
3 Desarrollo.....	9
4 Observaciones previas.....	11
5 Abreviaturas y referencias bibliográficas.....	12
1 Aproximación historiográfica al estudio de P.I. Olivi.....	14
1.1 <i>Introducción</i> .....	14
1.2 <i>Primeras referencias historiográficas</i> .....	14
1.3 <i>La aportación de Franz Ehrle a la investigación oliviana y su evolución</i> .....	16
1.4 <i>El estado actual de las investigaciones</i> .....	20
<u>1.4.1 Listado de los escritos olivianos</u> .....	<u>21</u>
1.5 <i>Ultima consideración: la "summa" oliviana</i> .....	27
CAPÍTULO SEGUNDO.....	31
2 El autor y su época.....	31
2.1 <i>Introducción</i> .....	31
2.2 <i>Datos Biográficos</i> .....	31
2.3 <i>Cronología</i> .....	36
2.4 <i>Una figura polémica</i> .....	42
2.5 <i>Un nuevo entorno ético-económico: la praxis del dinero</i> .....	43
2.6 <i>Elementos que favorecieron el cambio económico y social</i> .....	44
2.7 <i>Análisis del Tractatus de emptionibus et venditionibus, de usuris, de restitutionibus</i> .....	47
<u>2.7.1 Base terminológica</u> .....	<u>47</u>
<u>2.7.2 De la justicia conmutativa a las leyes del mercado</u> .....	<u>48</u>
<u>2.7.3 La teoría oliviana del valor</u> .....	<u>50</u>
<u>2.7.4 La dinámica de los precios</u> .....	<u>52</u>
<u>2.7.5 Síntesis</u> .....	<u>54</u>
<u>2.7.6 De la "usura" al "contrato"</u> .....	<u>55</u>

2.7.7	<u>La respuesta oliviana</u>	65
2.7.8	<u>De la restitución al acto voluntario</u>	69
2.8	<i>El concepto del usus pauper en el debate sobre la pobreza: la praxis de la pobreza voluntaria</i>	71
2.9	<i>Las tendencias espiritualistas</i>	73
2.10	<i>De matices prácticos a un proyecto teórico general</i>	74
2.11	<i>El usus pauper como concepto englobador de la praxis pauperística</i>	75
2.12	<i>Consideraciones finales</i>	78
2.13	<i>El planteamiento apocalíptico</i>	80
	APÉNDICES	83
1	PERÍODOS FEUDALES	83
1.1	<i>Los cambios desestabilizadores</i>	85
2	LA UNIVERSIDAD	91
3	LAS ÓRDENES MENDICANTES	96
4	EL CATARISMO	99
5	EL COMERCIO	104
	CAPÍTULO TERCERO	107
3	LOS LÍMITES DEL AGUSTINISMO OLIVIANO VERSUS LOS LÍMITES DEL ARISTOTELISMO OLIVIANO	107
3.1	<i>El aristotelismo medieval</i>	107
3.2	<i>De la Physis de Escoto Eriúgena al Liber de Causis</i>	108
3.3	<i>La introducción de Aristóteles en el occidente cristiano: nuevo paradigma epistemológico</i>	112
3.4	<i>la influencia aristotélica en la escuela franciscana</i>	115
3.4.1	<u>El agustinismo franciscano</u>	117
3.4.2	<u>La crítica a la gnoseología agustiniana en el tratado de Deo cognoscendo de P. J. Olivi</u>	120
3.4.3	<u>Las verdades necesarias</u>	124
3.4.4	<u>El innatismo de las especies</u>	132
3.4.5	<u>EL objeto del conocimiento</u>	135
3.4.6	<u>Dios, "primum cognitum" y principio de conocimiento</u>	137
3.5	<i>La respuesta oliviana a los magistri</i>	141

3.5.1	<u>Cavendum est...</u>	144
3.5.2	<u>Cavendum est... circa modum informandi...</u>	145
3.5.3	<u>Cavendum est... circa modum representandi</u>	146
3.5.4	<u>Cavendum est...circa modum cooperandi</u>	147
3.6	<i>Respecto al acto de inteligir</i>	148
3.6.1	<u>El verdadero problema oliviano: la independencia del inteligir humano.</u>	149
3.7	<i>El conocimiento del ser de Dios.</i>	151
3.7.1	<u>Los argumentos aristotélicos:</u>	152
3.7.2	<u>El argumento del ser necesario de Avicena.</u>	154
3.7.3	<u>El argumento de la división de los seres de Pedro Lombardo</u>	154
3.7.4	<u>Los argumentos anselmianos.</u>	155
3.7.5	<u>Los argumentos basados en expresiones</u>	156
3.7.6	<u>El argumento agustiniano</u>	156
3.8	<i>La propuesta oliviana.</i>	157
3.8.1	<u>Las propiedades del ser Absoluto.</u>	160
3.8.2	<u>EL mundo de la experiencia, manifestación del ser Absoluto</u>	162
3.8.3	<u>Del neoplatonismo a la epistemología conceptual</u>	168
4	<i>Los límites del aristotelismo oliviano: de perlegendis philosophorum libris y la crítica de las razones seminales.</i>	172
4.1	<i>De perlegendis philosophorum libris</i>	173
4.1.1	<u>La filosofía mundana.</u>	173
4.1.2	<u>Los límites de la filosofía mundana.</u>	175
4.1.3	<u>La consecución de un fin.</u>	178
5	<i>El rechazo a las razones seminales</i>	182
5.1	<i>Las vías de solución al origen de las formas</i>	182
5.2	<i>La inviabilidad de las razones seminales</i>	183
5.3	<i>El enfoque aristotélico del discurso oliviano</i>	188
5.4	<i>La relación materia- forma</i>	189
	<b>CAPÍTULO CUARTO</b>	197
4	<b>EL ACTO DE CONOCER</b>	197

4.1	<i>Introducción</i> .....	197
4.2	<i>La unión alma-cuerpo como base epistemológica</i> .....	199
4.2.1	<u>La relación entre las formas sustanciales</u> .....	207
4.2.2	<u>La pluralidad de formas en el alma</u> .....	211
4.3	<i>La teoría de la colligantia potentiarum: corolario de la unión alma y cuerpo.</i> .....	223
4.4	<i>La voluntad, principio impulsor del conocimiento en olivi y de ruptura frente a la epistemología aristotélica</i> .....	228
4.4.1	<u>La voluntad, motor del alma</u> .....	229
4.4.2	<u>Voluntad y libertad</u> .....	229
4.4.3	<u>Voluntad y acción</u> .....	234
4.5	<i>Voluntad y conocimiento</i> .....	237
4.5.1	<u>Las condiciones del acto intelectual y del acto volitivo</u> .....	239
4.5.2	<u>La crítica al intelecto agente</u> .....	241
4.6	<i>El principio epistemológico de la doctrina oliviana: el sujeto que piensa</i> .....	246
5	CONCLUSIÓN .....	251
6	BIBLIOGRAFIA .....	268
6.1	<i>Abreviaciones bibliográficas:</i> .....	268
6.2	<i>Ediciones de las obras olivianas</i> .....	268
6.3	<i>Fuentes</i> .....	274
6.3.1	<u>Autores clásicos</u> .....	274
6.3.2	<u>Olivianas</u> .....	275
7	FUENTES SECUNDARIAS.....	292
7.1	<i>Aspectos filosóficos y teológicos</i> .....	292
7.2	<i>Aspectos socio-históricos</i> .....	301

## **INTRODUCCIÓN**

## INTRODUCCIÓN

### PRESENTACIÓN

La elaboración del presente trabajo tiene como punto de partida un interés especial por conocer todo lo referente a los movimientos heréticos del siglo XIII y , muy especialmente, el catarismo. La bibliografía y a clásica en relación al tema (A. Brenon, R. Nelli, P. Labal...) nos permitió situar el escenario, con todo su complejo entramado ideológico, político y social en el que tuvo lugar este fenómeno: la zona del Mediodía francés. Sobre este punto geográfico fue desarrollado el tema de la herejía y su implantación en tierras occitanas, su persecución, derrota y la posterior emergencia de una nueva sociedad.

A través de la lectura de las obras de Raoul Manselli, fue descubierto este curioso franciscano narbonés que, con pericia, se movía en la delgada línea fronteriza que separaba, en aquellos duros tiempos, ortodoxia y herejía: Petrus Iohannis Olivi.

La lectura de su biografía y de algunas de sus obras acrecentó el interés por el pensador narbonés en el ámbito de la pobreza, del movimiento espiritual que parecía - a primera vista- dirigir, y su interpretación de la historia (enmarcada entre el agustinismo y el joaquinismo) como proyecto social. De esta primera aproximación surgió un primer trabajo de investigación, presentado como tesis de licenciatura.

El presente trabajo es una continuación de aquel y , por supuesto, no el final pues cada vez son más - como podremos observar- los trabajos de edición de sus manuscritos y de investigación sobre sus obras.

### APROXIMACIÓN GENERAL

El personaje objeto de nuestro trabajo, Petrus Iohannis Olivi (1247(8)- 1298), nació en Serignan, en tierras de Provenza donde todavía resonaba el eco de las enseñanzas y la evocación del martirio de los cátaros a manos del rey francés y del Papado, convertidos ahora en sus nuevos señores.

El joven Olivi ingresó en la Orden de los Franciscanos, a la edad de 12 años, y pronto destacó por sus capacidades intelectuales, de manera que sus superiores le alenta-



ron a seguir estudios superiores. Se formó en la Universidad de París (donde conoció a Buenaventura y Tomás de Aquino). Sensibilizado por los cambios sociales que su época produjo, trató de desarrollar instrumentos intelectuales válidos para los nuevos tiempos, consciente de que la vieja tradición medieval y patristica ofrecía respuestas poco satisfactorias a los nuevos problemas planteados y de la importancia que adquiriría la fuerza especulativa e interpretativa del "recuperado" Aristóteles.

Rastrear los textos y las reflexiones olivianas nos lleva a aproximarnos a este gran momento para Occidente, la segunda mitad del siglo XIII, en la que se asentaron las bases materiales e intelectuales de la Modernidad.

Olivi fue un autor prolífico, de amplia difusión en su época (tal como lo demuestra la recopilación de copias y traducciones de sus obras dispersas por la diversa geografía occidental), tuvo una decisiva contribución en el ámbito de la religiosidad franciscana y en el triunfo de ese nuevo espíritu intelectual que reconocemos y a claramente en las obras de Duns Escoto y de Guillermo de Ockham.

La reflexión oliviana, presidida por una gran capacidad y libertad, está asociada a un profundo y sincero compromiso ético con los principios franciscanos. De aquí que una de las constantes de su reflexión gire en torno al binomio dinero-pobreza.

Formado en la tradición agustiniana, se percata claramente de sus limitaciones pero, al mismo tiempo se muestra crítico con el aristotelismo, el nuevo paradigma que parece triunfar en los ámbitos universitarios. Su independencia intelectual, unida a su firme actitud espiritual, resultaba incómodas, de manera que se buscaron los medios para, en primer lugar, marginar al docente y , en segundo lugar, condenar su obra y su persona bajo la acusación de herejía.

Pero el influjo de su obra y de su predicación no fueron totalmente acallados. Diversos intelectuales del momento reconocen y valoran su aportación y , en el plano espiritual, los movimientos franciscanos más rigoristas lo convertirán, sin su autorización expresa, en su mentor intelectual. El pueblo de Narbona, conocedor de la ejemplaridad del personaje, le rendirá culto tras su muerte, hasta obligar a las autoridades eclesiásticas, tras su condena, a esparcir sus restos para evitarlo.

Valga, pues, nuestra aportación acerca de P.I. Olivi para un mayor conocimiento de este personaje de gran talla ética e intelectual, así como de ese "momento intelectual" (conocido como Escolástica) de tránsito entre la tradición y la modernidad.

## DESARROLLO

Iniciamos nuestro trabajo haciendo un repaso a la producción historiográfica relacionada con el personaje y su obra, hasta llegar a la actualidad. En éste apartado, destacamos el valioso trabajo de crítica, catalogación y edición de la obra oliviana realizado por F. Ehrle a fines del siglo XIX. Con él se inició un constante y progresivo camino de reflexión científica que ha llegado, como fruto más reciente, hasta las aportaciones presentadas con motivo de la realización de las Jornadas sobre P.I. Olivi, celebradas en Roma en diciembre de 1997 en conmemoración al 700 aniversario de la muerte del autor.

Dentro de este primer capítulo, incluimos un listado de los escritos olivianos editados, y a sea de forma parcial o completa. Finalmente, cerramos esta primera parte haciendo referencia a la polémica en relación a la posible elaboración de una "*Summa*" oliviana, hasta el momento sin concluir.

En el capítulo segundo se abordan, en primer lugar, los datos biográficos. Se hace mención de las constantes polémicas generadas en torno a los escritos y actitudes del personaje y se muestra a un Olivi brillante pensador, crítico e independiente que en diversos aspectos manifiesta su desacuerdo con la doctrina tradicional del neoplatonismo y del agustinismo, pero que, al mismo tiempo, se muestra cauto y obediente con la jerarquía y desaconseja cualquier proceso de ruptura. No obstante, su pensamiento, su obra, aunque muy a su pesar, se convirtieron en el bagaje teóricos de los movimientos religiosos más contestatarios: Espirituales y Fraticelli.

Cerramos este apartado, con el análisis del marco histórico en el que se desarrolla la vida del autor. Un periodo marcado por profundas transformaciones que dejan atrás la vieja sociedad fragmentada y aislacionista del primer feudalismo, para dar paso a una sociedad dinámica, urbana, enriquecida por el desarrollo comercial, en la que el dinero mediatiza plenamente las relaciones sociales y que encumbra a aquellos que más lo poseen: los burgueses. Estos cambios experimentados en el plano material tienen, en parte, su origen en nuevos horizontes éticos e intelectuales y , a

su vez, impulsan nuevas transformaciones que llevan a estas reflexiones hacia un terreno mucho más alejado de lo que era, hasta entonces, la ética y el saber oficial.

Destacamos aquí cómo Olivi vive con intensidad estos cambios y trata de comprenderlos en profundidad para dar unas respuestas válidas a la situación histórica, en la que le ha tocado vivir. Para ello, se ve obligado a reconocer las limitaciones de las que, en tal sentido, adolecen los sistemas de pensamiento procedentes del agustinismo y del aristotelismo. No se conforma con ello y trata de caminar hacia una nueva concepción filosófica, centrada en los principios de singularidad y subjetividad, mucho más fecunda para aprehender este nuevo "*cosmos*". Es por ello por lo que, en este apartado especialmente, hemos analizado con cierta profundidad el *Tractatus de emptiōibus et venditiōibus, de usuris, de restitutionibus*, y a que esta obra nos permite constatar claramente la originalidad del pensamiento oliviano.

En el tercer capítulo se recuerda inicialmente lo tratado en el capítulo anterior en relación a los cambios sociales habidos, que demandan nuevos horizontes culturales a los que la vieja cultura de los monasterios no puede alumbrar. Este vacío tratará de suplirse con la introducción de las obras aristotélicas y sus respectivas exégesis judías y musulmanas. Ahora bien, este "descubrimiento" del autor griego supuso modificar parte de las esencias del discurso aristotélico para permitir su conciliación con los principios del cristianismo. Al Aristóteles latino le falta, sobre todo, la vivencia de la completa unidad del cosmos, característica del paganismo, para transformar el *arjé* clásico en un *arjé* -*Dios trinitario* cristiano.

Durante la segunda mitad del siglo XIII, el aristotelismo se mantuvo dividido en dos tendencias, una, esencialista, la averroísta que identifica a Aristóteles dentro de la tradición filosófica y , otra, que culminará en el tomismo, tratará de conciliar el aristotelismo con la tradición cristiana.

Durante este periodo, los franciscanos mantienen una actitud particular que se contraponen al entusiasmo aristotelizante de la corriente tomista. Conocen y valoran el pensamiento del autor griego pero se mantienen esencialmente fieles a su y a clásica tradición agustiniana. Tal actitud será considerada por sus detractores como una muestra de "reaccionarismo".

Nuevamente, en este apartado se nos muestra la independencia de pensamiento, agudeza y originalidad del autor cuando, en el *De perlegendis philosophorum libris*

(obra que analizamos con cierta profundidad en este capítulo) coincidiendo con sus compañeros, no rechaza el pensamiento del filósofo aunque sí el sometimiento de los principios cristianos a la razón pagana - en una clara referencia al tomismo, aunque sin citarlo expresamente- . Al mismo tiempo, en el *De Deo Cognoscendo*, se distancia del agustinismo al reconocer la inconsistencia de algunos de sus principios básicos, como la teoría de la iluminación y las razones seminales.

El cuarto y último capítulo -como punto final del proceso de evolución del pensamiento oliviano - culmina con la apuesta oliviana a favor de la subjetividad que, posteriormente, caracterizaría el pensamiento ockhamista. El recurso a la experiencia, como vía válida de conocimiento, pondrá de manifiesto el factor subjetivo y complementario del quehacer filosófico, que revaloriza a la voluntad como motor del conocimiento.

### **OBSERVACIONES PREVIAS**

En breves palabras, las siguientes páginas pretenden dar muestra de la trayectoria intelectual de un pensador, Petrus Iohannis Olivi, en un momento de transición, de cambio, tanto en el ámbito social como en el intelectual, de la segunda mitad del siglo XIII. Para ello hemos elegido y comentado aquellos textos que dejan constancia de tal hecho, sacrificando o dando menos relevancia a otros (aunque no menos importantes). Así, por ejemplo, hemos dado más importancia al tratamiento que Olivi da al tema del dinero -por la novedad que ello implica- que a los temas de pobreza franciscana o comentario apocalíptico. Hemos optado por una visión más generalizada de la actitud crítica de Olivi respecto al "uso" de la filosofía - por el impacto que supuso la irrupción del pensamiento aristotélico en el cristiano- en lugar de conformarnos con rastrear elementos conceptuales concretos y determinados. A pesar del sacrificio, no consideramos que esta orientación merme en modo alguno la correcta comprensión de su pensamiento.

Antes de concluir esta pequeña puesta en escena, es necesario decir que las siguientes páginas han sido posibles gracias a la ayuda, siempre desinteresada, de muchas personas. Cabe destacar al director de esta tesis, Dr. Francesc J. Fortuny , profesor titular de Historia de la Filosofía Medieval por la UB; al Dr. Miguel Candel, profesor titular de Historia de la Filosofía Antigua; al Dr. Bartomeu Forteza, Dr. Andreu Grau Arau, al Dr. Ignasi Roviró, (los cuatro últimos, miembros destacados del equi-

po de investigación K.A.L.), por sus comentarios y aportaciones siempre oportunas y acertadas. A la Sra. Margarita Pons, bibliotecaria de la Facultad de Filosofía de la UB; al Padre Martí, bibliotecario del Convento de Franciscanos de la calle Santaló (Barcelona), así como a las secretarías de la Facultad de Filosofía de la UB.

De modo especial queda mi agradecimiento a esas personas, muy próximas y que desinteresadamente han ofrecido su apoyo, su dedicación y su amistad: Josep M<sup>a</sup> Marbà, Julia Megías, Benito Llorente, Teresa Ruíz y Fabián Cobos.

### **ABREVIATURAS Y REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS.**

A continuación adjuntamos un breve listado de las abreviaturas utilizadas en este trabajo y que son citadas con más o menos asiduidad:

- QSLs= *Quaestiones in Secundum librum Sententiarum.*  
 Qss = *Quaestiones in Secundum librum Sententiarum* (en npp).  
 PphL= *De perlegendis philosophorum Libris .*  
 DDC= *De Deo cognoscendo.*  
 LSA= *Lectura super Apocalipsim.*

Con respecto a las referencias bibliográficas, el modo de referirlas en las notas a pie de página es, por lo general, AUTOR, año de edición, n<sup>o</sup> de página; cuando concurrieran dos o más publicaciones de un mismo autor con idéntico año de edición, entonces se reseñará como sigue:

AUTOR, año de edición (n<sup>o</sup> de orden), páginas.

## **CAPÍTULO PRIMERO**

### **APROXIMACIÓN HISTORIOGRÁFICA AL ESTUDIO DE P.I. OLIVI**

# CAPÍTULO PRIMERO

## APROXIMACIÓN HISTORIOGRÁFICA AL ESTUDIO DE P.I. OLIVI

### 1.1 INTRODUCCIÓN

Cuando en 1887 F. Ehrle<sup>1</sup> inspeccionó y catalogó las ediciones y códices de los manuscritos de Petrus Iohannis Olivi, las investigaciones sobre el autor medieval iniciaron un proceso ascendente que, prácticamente, no se han detenido hasta la actualidad, sobre todo después de las jornadas de estudio dedicadas a Pedro Juan Olivi en Roma, los días 4 y 5 de diciembre de 1997, con motivo del séptimo centenario de la muerte del Narbonés.

Los trabajos presentados en este encuentro internacional, fruto del estudio sistemático de los investigadores, no sólo nos han proporcionado una información valiosísima acerca de las últimas aportaciones sobre el legado oliviano, sino que también han sacado a la luz un hecho realmente sorprendente: la gran cantidad de copias de los manuscritos olivianos que se hallaban diseminados por las diferentes ciudades europeas<sup>2</sup>. Este hecho pone de manifiesto la relevancia y la influencia de las teorías y de los escritos de un autor que, aún siendo censurado y condenado, ejerció no sólo entre sus coetáneos, sino también entre los filósofos y teólogos que le sucedieron.

Teniendo en cuenta todo esto, no es vano el esfuerzo de dar un repaso al proceso evolutivo de las interpretaciones que, el filósofo medieval, ha ido recibiendo a lo largo de los años; revisión que nos aproximará al estado actual de la "cuestión oliviana".

### 1.2 PRIMERAS REFERENCIAS HISTORIOGRÁFICAS

Los primeros puntos de referencia para aproximarnos al conocimiento no sólo a las obras, sino también a la biografía oliviana, están entre los escritos de sus coetáneos.

---

<sup>1</sup> EHRLER, F. "Petrus Iohannis Olivi, sein Leben und seine Schriften". *ALKG*, v.3, 1887, 409-552.

<sup>2</sup> Barcelona, Ciudad del Vaticano, Budapest, París, Bolonia, Madrid, Padua, Sevilla, Nápoles, Bruselas, Cambridg, Graz, Florencia, Basile, Kórmik, Köln, entre otras.

Ubertino de Casale (*Arbor vitae crucifixae Iesu*<sup>3</sup>) Ángel Clareno (*Chronicon seu historia septem tribulationum ordinis minorum*<sup>4</sup>) - entre los más destacados defensores y partidarios- son los testimonios directos acerca de la influencia que los escritos espirituales olivianos ejercieron en la Orden Franciscana, así como sobre el fervor popular con el que fue tratado el Narbonés. Pero también los "enemigos" de Olivi, en su constante búsqueda de elementos heréticos y condenables, dejaron su testimonio escrito: Arlotto de Prato, Juan de Muro (*Littera septe sigillorum*<sup>5</sup>) Vital de Four (*De rerum principio*<sup>6</sup>) y Egidio Romano (*Disseritur de mente Concilii Viennensis in causa eiusdem P.I.Olivi*<sup>7</sup>), entre otros, contra las teorías espirituales, teológicas y filosóficas del pensador narbonés.

Esta doble lectura inicial, apologética una y condenatoria otra, de los textos olivianos parecía que debía conducir al olvido historiográfico de nuestro autor, especialmente después de que, en 1319, Miguel de Cesena (Ministro general de la Orden) condenara las obras de Olivi, a excomunión a todos aquellos frailes que tuvieran una copia de sus obras y que el Papa Juan XXII condenase la *Apostilla in Apocalipsim*. Sin embargo, las actas inquisitoriales<sup>8</sup>, así como las referencias de Bartolomé de Pisa<sup>9</sup> (1385-90), las de un copista anónimo de mediados del siglo XIV<sup>10</sup>, y las referencias teológicas y filosóficas en las obras de Guillermo de Ockham<sup>11</sup> nos dan testimonio de que los escritos Olivianos no dejaron nunca de circular, a pesar de las condenas.

---

<sup>3</sup> *Arbor Vitae crucifixae Iesu*. Ed. BONETIS, A. Venecia 1485.

<sup>4</sup> *Chronicon seu historia septem tribulationum ordinis minorum* *Studi Neophilologica*, 1959, 31.

<sup>5</sup> *Littera septe sigillorum* ED. FUSSENEGGER, G. AFH. 1954, fasc.1-2, p. 15-53.

<sup>6</sup> *De rerum principio*. Ed. VIVÈS. Cf. DELORME, F. Vitalis de Furno. *Quodlibeta triai* (Spicilegium Pontificii Athaenci Antoniani, V) Roma, 1947, 27-30; Le Cardinal Vital de Four. Huit question disputées sur le problème de la connaissance. *AHDI*, 1927, 151-337.

<sup>7</sup> *Disseritur de mente Concilii Viennensis in causa eiusdem P. I. Olivi*. ED. AMORÓS, L. AFH, 1924, 27, p. 399-451.

<sup>8</sup> GUI, B. *Manuel de l'inquisiteur*. ED. MOLLAT, G. París, 1926.

<sup>9</sup> "De conformitate vitae beati Francisci ad vitam Domini Iesu". Quarachi, *Analecta Franciscana* IV, 1906, 339.

<sup>10</sup> RECCHIA, S. "Opera Sancti Petri Joannis Olivi ab admiratore transcripta". AFH, fasc.3-4, 1998, p. 475.

<sup>11</sup> OCKHAM, G. *Opera Theologica et Philosophica*. Ed. Crítica, St. Bonaventurae Ed. NY, 1984.



### 1.3 LA APORTACIÓN DE FRANZ EHRLE A LA INVESTIGACIÓN OLIVIANA Y SU EVOLUCIÓN

Para la historiografía moderna, el trabajo de catalogación realizado por Ehrle (1887) marcó el punto de partida de la investigación acerca de la búsqueda y edición de las obras olivianas. Este hecho no implica que no existiera unas referencias previas: en 1509 (Venecia) se editó un *Quodlibetis Petris Ioannis Provenzalidis*<sup>12</sup>; posteriormente, Baluze<sup>13</sup> en su *Miscellanea* da información sobre la especulación apocalíptica olvina ; en 1847 (París) en la *Histoire littéraire de la France*<sup>14</sup> apareció un artículo sobre *Pierre Jean d'Olive*; en 1883, los Padres del Colegio S. Buenaventura editaron *De humane cognitionis rationes anecdota quaedam*,<sup>15</sup> en la cual, P.I.Olivi vuelve a ser mencionado. Pero, como es de suponer, fue Ehrle quien sistematizó la catalogación permitiendo, así, los estudios posteriores.

Los estudios que F. Ehrle realizó acerca de los espirituales franciscanos<sup>16</sup> y sobre el Concilio de Vienne (1331-1312)<sup>17</sup> le pusieron en antecedentes para la investigación acerca de P.I.Olivi<sup>18</sup>. Fue a partir de esta investigación que se dejó constancia de: a) el importante y decisivo papel que el narbonés desempeñó en el movimiento espiritual franciscano y en la defensa del *usus pauper*; b) en los numerosos escritos teológicos y filosóficos realizados por el narbonés; c) se estructuró una primera biografía.

F. Ehrle dividió la biografía oliviana en cuatro períodos, que coinciden con los capítulos celebrados por la Orden Franciscana en los que Olivi era mencionado. Así, el primer período (1260- 1282) coincide con el Capítulo General de Estrasburgo: Olivi y

---

12 LAZARUM S. *Quodlibeta Petris Joannis narbonésis doctoris solemmissimi Ordinis Minorum in quibus pulcherrima novaque subtilissime ac pericunde disseruntur*, 1509.

13 BALUZE,S. *Stephani Baluze Miscellaneorum*, París 1678, 213-277.

14 BALUZE,S. *Histoire littéraire de la France*, París: 1847, t.21, 41.

15 Claras Aquas, XXII-XXIII, 245-248.

16 EHRLE, F. "Die Spirituellen, ihr Verhältniss zum Franciscanerorden und zu den Fraticelli". *ALKG*, 1885, v.I, 509-569; 1886, v. II, 106-164; 1887, v.III, 553-623; 1888, v. IV, 1-190.

17 EHRLE, F."Zur Vorgeschichte des Concils von Vienne". *ALKG* 1886, v. II, 353-416; 1887, v.III, 1195.

18 EHRLE, F. "Petrus Johannes Olivi, sein Leben und sein Schriften" en *ALKM*, 1887, t. 3, p. 409-552.

a entró en polémica por algunas de sus teorías<sup>19</sup> y participó en algunas de las deliberaciones para la redacción de la bula *Exiit qui seminat*, expresando su opinión sobre el *usus pauper*.

El segundo período transcurre entre el capítulo de Estrasburgo y el de Montpellier (1282 y 1287): Olivi reside en Montpellier, sus obras son condenadas y es más atacado que nunca. El tercer período va desde 1287 hasta el Capítulo General de París (1292); los ataques se calmaron y Olivi pudo demostrar que su opinión sobre el *usus pauper* no era contraria a la regla franciscana. El cuarto y último período llega hasta 1298, año de la muerte del Narbonés en Narbona; en ésta época Olivi ha marcado sus diferencias con los Espirituales que se habían escindido de la Orden y escribió la *Lectura super Apocalypsim*.

Esta división biográfica tuvo como efecto positivo el constituirse en punto de referencia para los historiadores posteriores pero, como efecto negativo, cabe atribuirle a F. Ehrle, según D. Flood<sup>20</sup>, una caracterización muy marcada del autor medieval muy determinada, puesto que, en el estudio que realizó F. Ehrle sobre los espirituales<sup>21</sup>, describió a Olivi como teólogo irreflexivo, extravagante, que situaba la misión de la Orden Franciscana por encima de las decisiones papales; defensor a ultranza del apocalipsis joaquinista y fundador de una nueva sección franciscana. Esta descripción sólo podía surgir, en opinión de D. Flood, de una biografía leída bajo el prisma de las disputas del Concilio de Vienne<sup>22</sup>, sin tener en cuenta el estudio individualizado de las personas que participaron en el acontecimiento<sup>23</sup>.

---

<sup>19</sup> Sus ideas sobre la Inmaculada concepción expuestas en su escrito "*Quaestiones quator Domina*". PACETTI, D.(ed). Quaracchi, Florencia:1954, 17-21; y sobre el matrimonio, desarrolladas en la q. 5 de "*Quaestiones de perfectione evangelica: An sit melius aliuid facere ex voto quam sine voto*". EMMEN, A.(ed.). "Verginitá e matrimonio nella valutazione dell'Olivi". *Études Franciscaines*. 1967, v. 64, 20-57.

<sup>20</sup> FLOOD, D. *Peter Olivi, s rule commentary*. Wiesbaden: Franz Steiner Verlag GMBH, 1972.

<sup>21</sup> EHRLE, F. "Die Spirituellen, ihr Verhältniss zum Franciscanerorden und zu den Fraticelli". ALKG. 1885-1888.

<sup>22</sup> Los acontecimientos que preceden a este concilio deben situarse en 1309, en el intento, por parte de Clemente V, de establecer un diálogo entre las dos facciones de la Orden franciscana, enfrentadas por el tema de la observancia de la Regla, y establecer un punto de concordia para que dieran fin a sus disputas. Los personajes más destacados fueron Raymundo de Fronsiasco, por parte de la Comunidad, y Ubertino de Casale, por parte de los Espirituales. Los puntos concluyentes se manifestaron en dos decretales redactadas en 1312: *Fidei Catholicae fundamentum*, donde se impugnan las doctrinas olivianas, y *Exivi de paradiso*, que hace referencia a la observancia de la Regla. Los Espirituales no consiguieron sus pretensiones de separarse de la Orden, sino que estuvieron obligados a someterse a la obediencia a sus superiores y la Comunidad, por su parte, debía respetar-

Las investigaciones posteriores realizadas por F. Calley<sup>24</sup>, B. Jansen<sup>25</sup>, René de Nantes<sup>26</sup>, Karl Balthasar<sup>27</sup>, entre otros autores, siguieron el esbozo diseñado por F. Ehrle, con la mínima variación de que se acercaban al personaje desde estudios realizados sobre el joaquinismo o la pobreza. En 1934, E. Müller<sup>28</sup> rompió con la tradición historiográfica al situar los textos olivianos en el contexto histórico del debate de la pobreza según las decretales *Fidei catholicae fundamentum*<sup>29</sup> y *Exiivi de paradiso*; de esta manera, abrió una nueva vía de investigación. El cambio de perspectiva dio una nueva orientación a la personalidad que dejó de ser considerada como la de un fanático apocalíptico. Pero fue, definitivamente, el estudio de R. Manselli<sup>30</sup> sobre *La lectura sobre el Apocalipsis* el que puso las bases para que las investigaciones olivianas encontraran un punto de coherencia entre el pensamiento apocalíptico, espiritual y teológico-filosófico del pensador narbonés.

Desde el punto de vista filosófico y teológico, B. Jansen<sup>31</sup> contribuyó al estudio del franciscano medieval al editar la *Quaestiones in Secundum librum Sententiarum* y situar a Olivi como uno de los pensadores más destacados de su época. Históricamente, B. Jansen situó a Olivi dentro de la tradición agustiniana; no obstante, al observar

---

los en su actitud y práctica de la pobreza. El fracaso estaba asegurado. El giro espectacular se originó con Juan XXII que, favoreciendo a la Comunidad, condenó definitivamente a los Espirituales.

<sup>23</sup> FLOOD, D. Peter Olivi, s rule commentary, 5.

<sup>24</sup> CALLYE, F. "Olieu ou Olivi (Pierre de Jean)". *Dictionnaire de théologie Catholique*, París: 1931, t.XI, 982-991; "Olivi(Olieu),Pietro di Giovanni", *Enciclopedia Cattolica*, Città del Vaticano: 1952, t.IX, 103-105.

<sup>25</sup> JANSEN, B. "Olivi, Petrus Johannis, O.M". *Lexikon für theologie und Kirche*, Freiburg: 1935, 709-771.

<sup>26</sup> RENÉ DE NANTES, *Histoire des Spirituels dans L'Ordre de Saint François*, Paris: 1909, 267-342.

<sup>27</sup> BALTHASAR, K. "Geschichte des Armutstreites im Franziskanerorder bis zum Konzil von Vienne". *Münster i W*: 1911, 146-174, 215-218, y ss.

<sup>28</sup> MÜLLER, E. "Das Konzil von Vienne 1311-1312". *Münster in Westfalen*: 1934, 236-386.

<sup>29</sup> En esta decretal son condenadas las siguientes teorías olivianas: que a Cristo le tiraron la lanza cuando todavía estaba en vida; que el alma racional no es la forma substancial del cuerpo por sí y substancialmente; que la gracia y la virtud no son conferidas a los niños en el bautismo. Hasta 1319 no se condenó la *Postillam in Apocalypsim*. (AMOROS, L. "Aegidii Romani impugnatio doctrinae Petri Ioannis Olivi an.1311-1312". *Archivum Franciscanum Historicum*. 1924, v.24,399-451.

<sup>30</sup> MANSELLI, R. La "Lectura super Apocalypsim" di Pietro di Giovanni Olivi. *Ricerca sull'escalologismo medioevale*. Roma: 1955.

<sup>31</sup> JANSEN, B. *Quaestiones in secundum librum Sententiarum*. Clara Aqua (Quaracchi).Biblioteca Franciscana Scholastica, 1921(v. I), 1924 (v.II), 1926 (v.III).

el modo en como el medieval se apartaba en algunos de algunos de los puntos del agustinismo (la actitud antiaristotélica y su marcada individualidad), el investigador dejó constancia de las dificultades de hacer encajar por íntegramente al narbonés en alguna de las diferentes tendencias escolásticas<sup>32</sup>.

Otro investigador, J. Koch<sup>33</sup> centró su análisis en el ámbito teológico, descubriendo en él el conjunto de todo el pensamiento oliviano y el inicio de la disolución de la síntesis agustinismo-aristotelismo. A esta perspectiva se unieron los trabajos de E. Bettoni<sup>34</sup>, que situó al franciscano entre el pensamiento de Buenaventura y Duns Escoto y en la línea de la tradición agustiniana.

E. Stadter<sup>35</sup>, alejándose de las posiciones de Koch y Bettoni, desarrolló su trabajo sobre Olivi desde el interior de la escuela franciscana: destacó en él la capacidad para resolver los problemas que sus predecesores no podían, aunque fuera Duns Escoto quien lograra dar con la terminología adecuada y concluyente.

La actitud actual con respecto al maestro narbonés presente en los estudios de C. Bérubé<sup>36</sup>, F-X. Putallaz<sup>37</sup>, S.F. Brow<sup>38</sup>, D. Burr<sup>39</sup>, D. Flood<sup>40</sup>, G. Todeschini<sup>41</sup>, entre

---

32 JANSEN, B. "Der Augustinismus des Petrus Johannis Olivi". Beiträge Zur Geschichte der Philosophie und Theologia des Mittelalters. Sup. III. 1935, p. 878-895.

33 KOCH, J. "De Sentenzenkommentar des Petrus J.Olivi". Recherche de Théologie Ancienne et Medievale. 1930, v.2, 290-310.

34 BETTONI, E. Le dotrine filosofiche de Pier di Giovanni Olivi. Milano, 1959.

35 STADTER, E. "Die Seele als "minor mundo" und al "regnum"". Miscellanea Mediaevalia. 1969, v.5, 84-98.

36 BÉRUBÉ, C. "Olivi, interprete de Saint Anselme". *Analecta Anselmiana*. 1975, IV/1.

BÉRUBÉ, C. "Olivi, critique de Bonaventure et d'Henri de Gand". Francisc. Institute.Theology. 1976, s.6.

37 PUTALLAZ, F-X. "Pierre de Jean Olivi on la liberté persecutée". Les philosophies morales et politiques au Moyen Age. Actes du IXe. Congres International de Philosophie Médiévale.

PUTALLAZ, F-X. La connaissance de soi au XIIIe.siegle. De Mattheu d'Aquasparta a Thierry de Frieberge. Paris. J. Vrin, 1991.

38 BROW,S.F. "P. J. Olivi quaestiones logicales." *Traditio*, 1986, 42.

39 BURR, D. "Petrus Iohannis Olivi and the philosophers" *Franciscan Studies*. 1971, v.31.

BURR, D. "The apocalyptic element in Olivi's. Critique of Aristotle". *Church History*. 1971, 40, 15-29.

BURR, D. "The persecution of Peter Olivi" *Cattol. Histor*. 1978, 73; *The Journal Ecl.H*. 1978, 29; *Speculum*. 1978, 53; *Revista Catalana de Teología*. 1979, 64.

otros, está centrada en la recuperación de la persona de P.I. Olivi no sólo en su aspecto religioso- espiritual, sino también como filósofo y pensador situado en un momento crucial de cambios sociales, religiosos y epistemológicos de los que supo extraer reflexiones y conclusiones que pensadores posteriores a él, como Duns Escoto, Ockham, debieron tener como punto de referencia.

Franciscano, teólogo, crítico de Aristóteles y del agustinismo, pensador que no se dejó llevar por la "modernidad" aristotélico-escolástica, Petrus Iohannis Olivi no fue olvidado ni por sus coetáneos ni por los contemporáneos de hoy , ya sea para ser considerado como ideólogo espiritual o como filósofo de mediados del siglo XIII.

#### **1.4 EL ESTADO ACTUAL DE LAS INVESTIGACIONES**

Los trabajos presentados en las jornadas dedicadas a P.I. Olivi, en conmemoración del séptimo centenario de su muerte (Roma, diciembre de 1997) <sup>42</sup>, han acreditado el interés que sigue habiendo por la investigación (catalogación), edición y estudio de las obras del franciscano narbonés, así como la necesidad de nuevas ediciones.

Gracias a los trabajos presentados, básicamente, por A.Ciceri<sup>43</sup>, S. Piron<sup>44</sup>, P. Vian<sup>45</sup> y M. Bartoli<sup>46</sup> en estas jornadas romanas es posible presentar un breve estado de la cuestión sobre las ediciones y los manuscritos olivianos, todavía inéditos.

BURR, D. "Peter Olivi: on poverty and revenue". *Franciscan Studies*. 1980, v.40.

BURR, D. "Olivi e la pobertà francescana. Le origini della controversia sull'usus pauper". Milán. Biblioteca Franciscana. 1992.

<sup>40</sup> FLODD, D. "Petrus Iohannis Olivi. Ein neues bild des angebliehen spiritualenfuhrer". *Wissenschaft und Weisheit*, 1971, v.34.

FLODD, D. "Peter Olivi's rule commentary". Franz Steiner Verlag GMBH. Wiesbaden: 1972.

FLODD, D. "Le projet franciscain de Pierre Olivi". *Studi Franciscani*, 1973, v.23.

FLODD, D. "Pierre Jean Olivi et la regle franciscaine. Franciscains d'Oc. Les Spirituels ca. 1280-1324". *Cahiers de Fanjeaux*, 1975, n.10.

<sup>41</sup> TODESCHINI, G. "Oeconomia franciscana. Pietro di G.Olivi come fonte per la storia dell'etica-economica medievale". *Rivista di Storia e Letteratura Religiosa*, 1977 n.13.

<sup>42</sup> AFH, 1998, Fasc 3-4.

<sup>43</sup> CICERI, A. "Pietro di Giovanni Olivi: censimento-inventario dei manoscritti". *AFH*. 1998, fasc.3-4. p. 335-356

<sup>44</sup> PIRON, S. "Les ouvres perdues d'Olivi: essai de reconstitution". *AFH*: 1998, fasc. 3-4, p. 357-398.

<sup>45</sup> VIAN, P. "L'opera esegetica di Pietro di Giovanni Olivi: uno status quaestionis" *AFH* 1998, fas. 3-

Para realizar el siguiente listado hemos dividido las obras olivianas en ocho apartados<sup>47</sup>: Comentarios a las Escrituras, Cuestiones sobre la Perfección Evangélica, Escritos teológico-filosóficos, Cuestiones "Quodlibetales", Cuestiones varias, Opúsculos y tratados, Epístolas, Escritos apologéticos y sermones. No obstante, participamos de la opinión de M. Bartoli, según la cual, las clasificaciones siempre son "en parte arbitrarias." El mismo Olivi siempre concibió su trabajo como un todo orgánico en el cual es difícil separar netamente exégesis, teología, reflexión sobre la vida franciscana, derecho, filosofía y obras ascético-devocionales.<sup>48</sup>

### 1.4.1 Listado de los escritos olivianos

#### 1.4.1.1 Comentarios a las Escrituras:

<i>Principia in Sacram Scripturam:</i>	1772	Bonelli, B.
<i>I: De Scripturarum Sanctarum dignitate et excellentia</i>	1997	Flood-Gal
<i>II: De doctrina evangelica</i>	1997	Flood-Gal
<i>III: De Sacrae Scripturae mysterio</i>	1997	Flood-Gal
<i>IV: De Sacrae Scripturae materia</i>	1997	Flood-Gal
<i>V: De studio divinarum literarum.</i>	1997	Flood-Gal
<i>Lectura super Canticum canticorum</i>	1772	Bonelli, B*
	1998	Schlageter, J
	1998	Marini, A
	1998	Borfumato, F*
<i>Lectura super Genesim</i>	1868	Tomas de A.

4.

<sup>46</sup> BARTOLI, M. "Opere teologiche e filosofiche di Pietro di Giovaruti Olivi". *AFH*. 1998, fasc.3-4, p. 455-468.

<sup>47</sup> Los autores que están señalados en negrita, el manuscrito está en proceso de edición. Los asteriscos (\*) significan que son ediciones parciales o fragmentos.

<sup>48</sup> BARTOLI, M "Opere teologiche e filosofiche di Pietro di Giovanni Olivi" *AFH* 1998, fasc. 3-4, p. 455. Como ejemplo para sostener esta opinión M. Bartoli hace referencia al texto *De perlegendis philosophorum libris*, el cual, para algunos es considerado como una introducción al trabajo teológico y filosófico y, para otros, forma parte del Comentario a la I carta a los Corintios (ej. PARTEE, C. "Peter John Olivi: historical and Doctrinal Study" *SF*. 20, 1960, p. 258) y, para otros, es considerado como perteneciente a una obra exegética titulada "Quando licet uti auctoritatibus paganorum et quando non", que es un extracto del Comentario a los Actos 17, 18.

	1898 Buenaventura*
	1951 Delorme, F*
	1966 Emmen, A*
	1974 Alverny, M.T*
	1976 Manselli, R*
	1992 Madigan, K.J*
	1992 Murtagli, T*
	1993 Pasnau, R*
	1995 Pucciarelli, S *
	1976-97 Burr, D*
<i>Lectura super Mattheum</i>	
	1880 Dollinger, I. *
	1903 Tocco, F. *
	1955 Manselli, R*.
	1972 Lewis, W. *
	1955 Staehelin, E*
	1989-96 Vian, P. *
	1997-98 Burr, D. *
<i>Lectura super Apocalipsim</i>	
	1905 Denifle, H*
	<b>Boureau, A</b>
<i>Lectura super epistolam ad Romanos.</i>	
	1951 Delorme, F.M*
<i>Expositio super Pater noster</i>	
	1989 Vian, P
<i>Expositio orationis dominicae.</i>	
	1989 Vian, P. *
<i>Lecturae super Mattheum, 6, 9-13</i>	
	1989 Vian, P.
<i>Lecturae super Lucam 11, 1-13</i>	
	1976 Manselli, R. *
	1993 Pasnau, R. *
<i>Lectura super Johannem</i>	
	1990 Pagani, I. *
	1991 Bartoli, M.
	1994 Flood, D. *
	1995 D'Alessandro*
<i>Expositioneni lamentationum Ieremie</i>	
	1996-98 Iozzelli, F*
<i>Lectura super Lucam</i>	
	1997 Flood - Gal
<i>Postilla in Isaiam</i>	
	1997 Flood - Gal
<i>Postilla in 1ad Corinthios.</i>	
	<b>Boureau, A.</b>
<i>Lectura super Actus Apostolorum</i>	
	<b>Dahan, G.</b>
<i>Lectura super prophetas minores: Osee, Joel, Amos, Abdie, Jonas, Michas, Nahum, Abcuc, Sajonia, Aggeus, Zacharias, Malachias</i>	
	<b>Boureau, A.</b>
<i>De fabrica templi Salomonis.</i>	
<i>De concordia regum Iuda et Israel</i>	
<i>Expositio super Magnificat</i>	

*Lectura super septem epistolas:*

*Epistola Jacobi;*

*I Epistola Petri;*

*II Epistola Petri;*

*I Epistola Iohannis;*

*II Epistola Iohannis;*

*III Epistola Iohannis*

*Epistola a Judas*

---

*Lectura super Ezechiel*

---

*Lectura super Marcum.*

---

*Lectura super Job*

---

*Lectura super Psalmos*

---

*Lectura super Proverbia*

---

*Lectura super Ecclesiastes*

---

*Lectura super Reges.*

#### 1.4.1.2 Cuestiones sobre la perfección evangélica

<i>01. An contemplatio sit melior ex suo genere quam omnis alia actio</i>	1963 Emmen-Simoncioli
<i>02. An contemplatio principalium sit in intellectu quam voluntate;</i>	1963 Emmen-Simoncioli
<i>03. An studere sit opus de genere suo perfectum</i>	1963 Emmen-Simoncioli
<i>04. An aliquod opus vitae activae praeter regimen animarum et praedictionem sit melius ex suo genere quam studium</i>	1963 Emmen-Simoncioli
<i>05. An sit melius aliquis facere ex voto quam sine voto.</i>	1966 Emmen,A .
<i>06. An virginitas vel castitas abstinens ab omni concubitu sit simpliciter matrimonio melior matrimonio.</i>	1967 Emmen,A.
<i>07. An votum vitandi suspectum consortium vel colloquium implicetur in consilio evangelico.</i>	
<i>08. An status altissime paupertatis sit simplicitate melior omni statu divitiarum.</i>	1989 Schlageter,J.
<i>09. An usus pauper includatur in consilio seu in voto paupertatis evangelice.</i>	1992 Burr,D.
<i>10. An pauperibus evangelicis sit perfectius et convenientius victum suum acquirere per mendicitatis questum aut per manuale opus seu laborationem.</i>	1994 Flod,D.
<i>11. Quaeritur de voto obedientiae evangelicae an scilicet vivere alteri homini obedientim in omnibus, que non sunt contraria anime et evangelice regule seu perfectionis sit perfectionis evangelicae.</i>	1997 Flood,D.
<i>12. An romano pontifici infide et moribus sit ab omnibus catholicis tamquam regule inerrabili obediendum.</i>	1949 Macarrone,M



13. <i>An papa possit renuntiare papa tui.</i>	1918	Oliger,L
14. <i>An papa possit in omni voto dispensare et specibter in votis evangelicis</i>	1949	Macarrone,M <b>Bartoli, M</b>
15. <i>An vivere deprebendis vel quibuscunque redditibus vel vivere de possessionibus absque vendicatione cuiscunque dominii vel iurispossit esse licitum pauperibus evangelicis</i>		
16. <i>An profe ssiopaup ertatis evangelice et apostolice possit licite ad talem modum vivendi reduci, quod amodo sufficienter vivat de possessionibus et redditibus apapa certis pro curatoribus</i>	1980	Burr -Flood
17. <i>An vovens evangelium vel aliquam regulam simpliciter et absque determinatione teneatur observare omnia</i>	1941	Delorme,F.

#### 1.4.1.3 Escritos teológicos y filosóficos

<i>Quaestiones in Secundum Librum Sententiarum</i>	1922-26	Jansen,B.
<i>Comentarius in IV libros Sententiarum ( Summa)</i>	Desapare- cida	Ehrler

#### 1.4.1.4 Cuestiones "Quodlibetales"

<i>Quodlibetum I</i>	1509	Soardi,L.
<i>Quodlibetum II</i>		Glorieux,P
<i>Quodlibetum III</i>		
<i>Quodlibetum IV</i>		
<i>Quodlibetum V</i>		

#### 1.4.1.5 Cuestiones varias

<i>Quaestiones textuales</i>	1505	Soardi, L
<i>De veritate indulgentiae vulgo dictae de Portiun-cola</i>	1895 1981	Acta Ord. Mino- rum Peano, P*
<i>De renuntiatione Papae Coelestini</i>	1918	Oliger, L
<i>De Deo cognoscendo</i>	1922-26	Jansen, B*
<i>Quaestio de angelicis influentiis</i>	1934	Delorme, F
<i>Exercens</i>	1954 1989	Paceti, D Vian, P
<i>Quaestiones quatuor de domina</i>	1954	Pacetti, P
<i>Quaeritur quid sil subiectum sacrae Scripture et huius libris</i>	1962	Stadler, E
<i>De Sacramentis</i>	1981	Emmen,A
<i>De incarnatione et redemptione</i>	1981	StadJer,E
<i>Quaestiones logicales</i>	1986	Brown,S*

*De voto et matrimonio*

---

*De novissimis*

---

*Quaestiones variae*

---

*Quaestiones de quantitate*

---

#### 1.4.1.6 Opúsculos y tratados

<i>Articuli quinque adversus alios quosdam doctores.</i>	1509 Soardi, L.
<i>De obitu dictifratris Petri et quid receptis sacramentis dixit</i>	1918 Hey sse,A.
<i>Miles armatus</i>	1959 Arthur,I 1961 Ingiid,A. 1973 Manselli,R 1989 Vian ,P. 1989 Schlageter,J.
<i>De perlegendis Philosophorum libris</i>	1941 Delonne,F. 1989 Vian,P.
<i>De signis voluntariis</i>	1945 Delonne,F.
<i>Expositio super Dionisii de angelica hierarquia</i>	1951 Delonne,F.-M.
<i>Tractatus de usuris et restitutionibus</i>	1956 Chiavaro,F. 1977 Spicciani,A.* 1980 Todeschini, G
<i>Tractatus de contra temptationes spirituales</i>	1959 Manselli,R.* Vian, P.
<i>Expositio super regulam fratrum Minorum</i>	1972 Flood,D. 1989 Vian,P.
<i>De oratione vocali</i>	1989 Vian,P.
<i>Quodmodo quilibet pot est referre gratias Deo de beneficiis ab eo receptis</i>	1989 Vian,P.
<i>De conditionibus et proprietatibus amoris Dei.</i>	1989 Vian,P.
<i>De septem temptationibus</i>	1989 Vian,P.
<i>Visionis mysticae narratio</i>	1989 Vian ,P.
<i>Gradus amoris</i>	1989 Vian, P.
<i>Informatio ad virtutum opera</i>	1989 Vian, P.
<i>Remedia contra tentationes spiriluales</i>	1989 Vian, P.
<i>Tractatus de usu paupere</i>	1989 Burr, D.
<i>Tractatus de Verbo</i>	1993 Pasnau,R.
<i>Nota super verbum Regulae</i>	

<i>Tratatus de paupertate minorum</i>	
<i>Professio fidei</i>	
<i>De septem spiritibus</i>	
<i>De sortibus</i>	
<i>Tractatus de fugiendis, desiderandis, meditandis</i>	
<i>De humilitate</i>	
<i>De legalibus</i>	
<i>Collationes</i>	
<i>Tractatus cerimonialium</i>	
<i>Brevis monitio ad amorem divinum obtinendum</i>	
<b>1.4.1.7 <u>Epistolae</u></b>	
<i>Epistola ad R[ay mundum Gaufredi].</i>	1509 Soardi, L. 1913 Gratien, de Paris 1989 Vian, P. 1998 Piron, S
<i>Epistola ad filios Caroli II regis Siciliae</i>	1887 Ehler, F. 1954 Viaire, M.H. 1989 Vian, P.
<i>Epistola ad fr. Conradum de Offida.</i>	1918 Oliger, L. 1989 Vian, P.
<b>1.4.1.8 <u>Escritos apologéticos</u></b>	
<i>Impugnationes articulorum XXXVII fratris Ar.</i>	1509 Soardi, L.
<i>Responsio Petri Joannis in capitulo generalis (Montpellier 1287) quando fuit requisitus quid de usu papere sentiret.</i>	1918 Hey sse, A.
<i>Ampliar declaratio quinti praecedentis. Epistolae articuli qui est de divina essentia.</i>	1935 Laberge, D.
<i>Responsio P. Joannis ad aliqua dicta per quosdam Magistro Parisienses de suis quaestionibus excerpta.</i>	1935 Laberge, D.
<i>Responsio quanfecit P. Joannis ad litteram Magistrorum praesentatam sibi in Avinione.</i>	1935 Laberge, D.
<b>1.4.1.9 <u>Sermones</u></b>	
<i>Sermonis beatus Franciscus: Signa et mirabilafecit apud me Deus</i>	1977 Flodd, D

<i>Possuit mihi Deus semen aliud pro Abel quem occidit Cain</i>	
<i>De septem sentimentis Christi Jesu</i>	1989 Vian,P. 1998 Bartoli,M.
<i>Visiones mystice narratio</i>	1989 Vian,P.
<i>De nativitate Mariae Virginis</i>	
<i>In exaltatione sanctae crucis</i>	
<i>In nativitate Domini</i>	
<i>In epiphania</i>	
<i>Dominica prima octavam in epiphaniam</i>	
<i>Dominica tertia post epiphaniam</i>	
<i>De penitentia</i>	

### **1.5 ULTIMA CONSIDERACIÓN: LA "SUMMA" OLIVIANA.**

No podemos cerrar este apartado sin hacer referencia a un tema sobre el cual la historiografía actual no ha podido dar una respuesta definitiva: ¿escribió Olivi una "Summa"<sup>49</sup> El origen de la polémica se remonta a la referencia que consiguió TEBALDO DE LA CASA en un manuscrito analizado por Ehrle<sup>50</sup> y a otra presente en la obra de Ubertino de Casale<sup>51</sup>; de ambas fuentes, Ehrle pudo deducir la existencia de unas *Quaestiones* y de una *Summa*; esta última la identificó con los *Comentarius ad IV libros Sententiarum* (desaparecido).

En 1918, L. Oliger<sup>52</sup> hace referencia a una obra de S. Bernardino<sup>53</sup> en la que se hacía alusión a las cuestiones 11 y 12 de *Perfección Evangélica*, pero también podía corresponder a unas cuestiones del *Comentario al III libro de las Sentencias* (texto hoy desaparecido).

<sup>49</sup> Sobre este tema me remito a lo publicado por BARTOLI, M. en su artículo "Opere teologiche e filosofoche di Pietro di Giovanni Olivi" *AFH* 3-4, 1988, p. 451-463.

<sup>50</sup> EHRLE, F. 1887, p. 500.

<sup>51</sup> EHRLE, F. 1886, p. 392.

<sup>52</sup> OLIGER, L. 1918, p. 309-373.

<sup>53</sup> *Speculum Minorum seu Firmamentum trium Ordinum*. Venecia: 1513.

Con la edición de las *Quaestiones in Secundum librum Sententiarum* realizada por B. Jansen (1922) se descubrió una referencia del propio Olivi a una *Summa* no obstante, el propio editor evitó identificarla como tal<sup>54</sup>.

A partir de la referencia oliviana y de otros manuscritos, J Koch (1930)<sup>55</sup> propuso reconstruir la *Summa* oliviana a través de la estructura del libro sobre las Sentencias. El resultado fue una desvirtualización del texto.

Victorino Ducet (1935)<sup>56</sup> aportó una nueva orientación al problema. Consideró que las *Quaestiones* y el *Comentarius* constituyen dos obras distintas y no identificó ninguna de ellas con la *Summa* a la que Olivi hacía referencia. Para V. Ducet, las *Quaestiones* habían sido reunidas a modo de *Summa*, pero no constituían una obra como tal. Las *Quaestiones* y la *Summa* se identificaban y se distinguían, pues, del *Comentarius*.

Los constantes intentos por reconstruir elementos de la *Summa* continuaron siendo dificultosos (por ejemplo, V. Heynck, 1956<sup>57</sup>, A. Emmen, y E Stadter 1981<sup>58</sup> en muchas ocasiones infructuosos (como en el caso de A. Stadter, 1962<sup>59</sup>). En la actualidad, las investigaciones sobre este respecto no han avanzado y se ha terminado por identificar la *Summa* con las *Quaestiones*; no obstante puede concluirse, con B. Bartoli<sup>60</sup> que: a) los manuscritos que hacen referencia a las *Quaestiones* y los que hacen referencia al *Commentarius* son diferentes; b) junto a las *Quaestiones super sententias*, Olivi compuso otras *quaestiones* que trataban de temas diversos, algunos de los cuales han sido inseridos orgánicamente en los *Quodlibeta*; c) cabe la posibilidad de que Olivi hubiese querido sistematizar todos sus escritos en una *Summa*, aunque en toda su amplia obra sólo se remite dos veces ella.

---

<sup>54</sup> QSLs, t. III, p. 370.

<sup>55</sup> KOCH, J. 1930, p. 230-310.

<sup>56</sup> DUCET, V. 1935, p. 156-197; 408-442.

<sup>57</sup> HEYNCK, V. 1956, p 371-398.

<sup>58</sup> EMMEN, A. y STADTER, A. 1981.

<sup>59</sup> STADTER, A. 1962, p. 1-12, 129-191.

<sup>60</sup> BARTOLI, B. 1998, p. 426.

Es posible que una *Summa*, más que un comentario a las Sentencias, fuera una verdadera síntesis de la doctrina y de la vida cristiana oliviana; d) ningún manuscrito hasta ahora conocido de la obra oliviana posee una estructura semejante o que corresponda a una *Summa*. Así pues, el intento de reconstruirla debe resultar “artificial”.

## **CAPÍTULO PRIMERO**

**EL AUTOR Y SU ÉPOCA**

## CAPÍTULO PRIMERO

### EL AUTOR Y SU ÉPOCA

#### 2.1 INTRODUCCIÓN

Con el transcurso de los años, la biografía sobre Pedro Juan Olivi ha ido completándose y enriqueciéndose hasta alcanzar, en la actualidad, un nivel de conocimiento más que notorio acerca de su vida, sus obras (aunque todavía no sea posible datarlas todas) y del entorno histórico que le tocó vivir. Labor que debemos agradecer a F. Calley , R. Manselli, D. Burr o D. Flood, entre otros, que tanto nos han guiado y orientado para reescribir, una vez más, la vida de este narbonés.

Del capítulo anterior bien podemos afirmar que Olivi fue un autor polifacético y de amplia producción, cuyos escritos y comentarios resultan atrayentes al investigador por el método tan singular, personal e independiente- con respecto a sus coetáneos- que el franciscano utilizó para transmitir sus pensamientos filosóficos, teológicos, sociales y religiosos. Este factor, unido a los acontecimientos que determinaron su experiencia vital, constituyen algunos de los elementos que pretenden mostrarse en este capítulo a modo de carta de presentación.

#### 2.2 DATOS BIOGRÁFICOS<sup>61</sup>

Petrus Iohannis Olivi<sup>62</sup> nació en Serignan, parroquia perteneciente a la diócesis de Béziers, a finales de 1247 o principios de 1248<sup>63</sup>. En 1260, año en el que Buenaventu-

---

<sup>61</sup> Entre [ ] indicaremos las obras que pudieron ser escritas durante esas fechas.

**Bibliografía de referencia:** Betttonni, E. "Olivi (Olieu) Pier de Giovanni". Enc Filos. Tomo 111, 1957; Callaey, F. "Olieu ou Olivi ( Pierre de Jean )". Dict.Theo.Cath. 11, 1931; "Olivi, (Olieu), Pietro de Giovanni". Enc.Catt. 11, 1952; Carter,p. "Peter John Olivi: historical and doctrinal study". FzS 20, 1960; ; Emmen, A. "Olivi, Peter Jhon" in The Encyclopedia of Philosophy, 1966; Flood,D. De Olivi's correspondence. Franciscan Institute, 1976; Jarraux,L. "Pierre Jean Olivi, sa vie, sa doctrine" EF. 45, 1933, p. 129-153, 277-298, 513-529; "Un philosophe languedocien méconnu. Essai sur la philosophie de Pierre Olivi, Franciscain du XIII<sup>e</sup> siècle". CF 8 ,1938; Manteuffel, T. "P. J.Olivi, saint ou hérésiarque?". Comptes-rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles Lettres, 1965, p. 61- 69; Manselli, R. "Une grande figure serignanaise, Pierre Jean Olivi". EF 12, 1972; Burr.D. "The persecution of Peter Olivi" Philadelphia, TaphS. 1976; Putallaz, F.-X. "Pierre de Jean Olivi ou la liberté persecutée." Les philosophies morales et politiques au Moyen Age. Actes du IX congrés International de Philosophie Médiévale. Ottawa, 1992.



ra fue reelegido ministro general e instaurada una censura total dentro de la orden franciscana contra las manifestaciones joaquinistas promovidas por Gerardo de Borgo San Donnino, Olivi entró en el convento franciscano de Béziers. Tras el noviciado, en 1263(?), fue enviado al *Studium Generale* de la Orden en París para estudiar bajo la dirección de Guillermo de la Mare, Juan Peckam y Mateo Aquasparta. Por él mismo sabemos que en 1266 estaba en París, coincidiendo con el Capítulo General y en 1268 asistió a las conferencias dada por Buenaventura (*Collationes in Hexaëmeron*). La vida de estudiante parisino se prolongó hasta 1274, tras haber realizado las lecturas bíblicas y el comentario a las *Sentencias* de Pedro Lombardo<sup>64</sup>. Por esta fechas regresó a Provenza e inició sus andaduras como docente en las distintas escuelas de la Orden<sup>65</sup>.

En 1277, [*Quaestiones in Secundum Librum Sententiarum* (1277-1283)<sup>66</sup>] se iniciaron las primeras censuras contra las ideas olivianas sobre la virginidad de María, expuestas

62 También conocido por Pierre Jean-Olieu, Janolieu. THOMAS, A "Le vrai nom du Frere mineur Petrus Johannis Olivi" *Annales du Midi*. 97,1913, p. 68 y ss.; JARRAUX, L. "Pierre Jean Olivi, sa vie, sa doctrine." *EF*. 45, 1933, p. 133. Los últimos estudios realizados por el investigador J.PERARNAU I ESPELT (1998), sobre textos y documentos catalanes del siglo XIV, le han llevado a concluir que el verdadero nombre surge de la versión narbonés de "Petrus Ioannis", es decir, Peire Joan o Pedro Juan.

63 "In nomine Domini nostri Jesu Christi qui est benedictus in secula. Anno Incarnationis ejusdem M<sup>o</sup>CC<sup>o</sup>XCVII<sup>o</sup>. pridie ydus martii, die veneris, hora sexta, [in] civitate Narbona, migravit a seculo pater sanctissims ac preclarissimus doctor frater Petrus Johantis Oliv, anno etatis sue quinquagessimo. auno vero ingressu sui ad religionem fratrum Minonun XXXVIII<sup>o</sup>, qui fuit oriundus de castello Serinhatti quod per rniliare distat a mari in dyocesi Bitterrensi, cujus sacratissirnum corpus in fratrum Minorum Narbone ecclesia in medio chori venerabiliter requiescit".BERNARDO GUI,"Practica inquisitionis": MOLLAT, E. *Manuel de l'inquisiteur*, 1964,p. 19 1-192.

64 *Frater Petrus Ioannis: hic baccalarius formatus Parisius fuit, qui opera praeclara super Sententias ac super totam Scripturam faciendo et alia, mundo sui famam perennem dimisit*. BATOLOMEU DE PISA "De conformitate". cit. PARTEE,C. "P. J.Olivi: Historical and Doctrinal Study" *Franciscan Studies*, 1960, v.20, 216; VIAN, P. *Scritti scelti*. Roma: 1989, Città nuova editrice,16, nota.26.

65 La biografía de Olivi siempre ha ido acompañada de cierta duda acerca de su "renuncia personal" a acceder al grado de magister (o cátedra parisina) según se expresa en la carta a Raimundo Gaufredi. (*Quodlibeta*, Venetiis, 1509; GRATIEN DE PARIS (ed). "Une lettre inédite de Pierre de Jean Olivi". *EF*, 1913, p. 414-422; VIAN, P. 1989, 205-209). Para Bettoni, las razones que llevaron a los maestros a desestimar la candidatura oliviana para acceder al título de maestro estribaban en considerarlo un "pensatore troppo indipendente, troppo anticonformista..." y, sobre todo, "un autore convinto di quelle tendenze rigoriste e gioachimiste". (BETTONI, E,1959,12) Razones más que suficientes para ensombrecer la carrera universitaria de cualquier estudiante. Si a estos elementos se añaden dudas respecto a la ortodoxia y serias rivalidades con otros lectores de la Orden, tenemos los ingredientes necesarios para entender por qué Olivi nunca alcanzase el grado de magister. Lo cierto es que Olivi ejerció como maestro.

66 HEYNCK, V. "Zur Datierung der Sentenzenkommentare.. " *FzS*, 1965, p. 371-398. Cf. PUTALLAZ, F.X. 1991, p. 89.

en su escrito *Quaestiones quator de Domina* (1276-77)<sup>67</sup>, y sobre el matrimonio, desarrolladas en *Quaestiones de perfectione evangelica: An virginitas vel castitas abstinentis* (1276)<sup>68</sup>. Éstas no fueron bien consideradas aunque sí toleradas hasta 1278 cuando, siendo Jerónimo de Ascoli general de la Orden, fue destruida primera y rechazada la segunda.

A pesar del incidente, Olivi siguió siendo considerado un estudioso de gran prestigio y fama. En 1279, por encargo de Buenagracia de San Juan - ministro general de la Orden-, Olivi viajó a Roma para escribir una memoria sobre la pobreza<sup>69</sup>. La obra presentada para tal tema fue *Quod Regula Fratrum minorum excludit omnem proprietatem*<sup>70</sup>. A partir de este momento se inicia la época más cautivadora y sugestiva de la vida de Pedro Juan. Tanto que las obras escritas por él entre 1279-1283<sup>71</sup> constituyeron en el marco teórico del movimiento espiritual que perturbó a la orden franciscana hasta bien entrado el siglo XIV.

A finales de 1279 Nicolás III publica la bula *Exiit quid seminat*<sup>72</sup>, que fue considerada como el reconocimiento de las tesis olivianas sobre el *usus pauper*<sup>73</sup>. La tesis oliviana sobre la pobreza empezó a ganar afectos y los problemas también. En 1282, el Narbonés es acusado por los frailes conventuales de sostener opiniones, tanto orales como escritas, poco ortodoxas y contrarias a las decisiones del Capítulo General de Estrasburgo. En 1283, los escritos olivianos son examinados por cuatro maestros franciscanos: Droco, Simon de Lens, Arlotto de Prado, Juan de Gales y tres bachille-

---

<sup>67</sup> PACETTI, D. (ed.). "Quaestiones quator de Domina". Florencia: 1954, *Bibliotheca Franciscana Ascetica Medii Aevi*, v.8, 17-21.

<sup>68</sup> EMMEN, A. (ed.) "Verginitá e matrimonio nella valutazione dell'Olivi". *Studi Franciscani*, 1967, n.4, 20-57.

<sup>69</sup> Durante el viaje compone un pequeño tratado: "De indulgentia Portiunculae". PEANO, P. (ed.). "La "Quaestio fr. Petri Iohannis Olivi" sur l'indulgence de la Portioncule". *AFH*, 1974, v.74, 33-76.

<sup>70</sup> FLOOD, D. *Peter Olivi's rule commentary*. Wiesbaden, 1972.

<sup>71</sup> Entre estas fechas fueron escritas la mayor parte de las obras exegéticas olivianas; entre las que son seguras están los Comentarios a Job, Isaías y Mateo [BURR, D. "The date of ..." *CF* 1976, p. 131-138]; el inicio de las *Quaestiones de perfectione evangelica* y algunas *quaestiones* sobre las Sentencias.

<sup>72</sup> *Corpus Iuris Canonici*. FRIEDBERG, E. (ed.), 1959, 1109-1121.

<sup>73</sup> La obra presentada para tal tema fue "Quod Regula Fratrum Minorum excludit omnem proprietatem". FLOOD, D. *Peter Olivi's rule commentary*. Wiesbaden: 1972.

res: Ricardo de Mediavilla, Egidio de Benza y Juan de Muro<sup>74</sup>. Éstos redactaron una carta, *Littera de septe sigillis*, y un *Rotulus*, en las que se expusieron las 34 proposiciones olivianas que debían ser consideradas como falsas y heréticas. En otoño del mismo año, Olivi fue llamado a Aviñón para escuchar la sentencia y someterse a ella. Sin derecho a defenderse, aceptó la corrección de algunos artículos, aunque en modo alguno podía aceptar la censura total. El camino hacia el magisterio estaba destruido; la *Carta de los Siete Sellos* se había distribuido por toda la provincia y los escritos olivianos fueron retirados. Hasta 1285 Olivi no pudo acceder a los documentos que podían procurarle una defensa<sup>75</sup>.

Entre 1283-85, antes de que Raimundo Gaufredi deviniera Ministro General, Olivi está confinado en Nîmes [*Epístola ad R*]

Durante el Capítulo General de Milán (1285) la cuestión oliviana es de nuevo examinada. Arnaldo de Roquefeuil, ministro provincial de Provenza, junto con otros treinta y cinco provinciales más, renovaron la sentencia ordenando retirar los escritos olivianos y alejar a los frailes de su uso.

En 1287, Mateo de Aquasparta, antiguo profesor de Olivi y próximo a sus posturas espirituales, es elegido Ministro General y aprueba sin reservas tanto la doctrina teológica como la opinión sobre el tema de la pobreza de Olivi. La rehabilitación dentro de la Orden se hace patente cuando entra como lector de teología en el *Studium* franciscano de Santa Croce (Florencia). Sobre este punto existen diferentes opiniones: Ehrle<sup>76</sup> interpreta este cargo como una rehabilitación pública de Olivi; F. Tocco<sup>77</sup> considera que más que una rehabilitación, lo que se busca es alejar a Olivi de Provenza, donde estaba rodeado de discípulos devotos y entusiastas; Bettoni<sup>78</sup>

---

<sup>74</sup> "Littera septe sigillorum". FUSSENEGGER, G. (ed.). "Littera septe sigillorum contra doctrinam Petri Ioannis Olivi edita", *AFH*. 1954, v.47, 51.

<sup>75</sup> Extraoficialmente Olivi pudo obtener una copia de la carta y del "rotulus". Para defenderse escribió una carta, fechada en Nîmes 1285, dirigida a los siete censores aclarando sus teorías: "*Responsio P. Ioannis ad aliqua dicta per quosdam Magistros Parisienses de suis quaestionibus excerpta*". LABERGE, D. (ed.). "Fr. Petri Ioannis Olivi, O.F.M., tria scripta sui ipsius apologetica annorum 1283 et 1285". *AFH*. 1935, v.28, 126-155; 374-407.

<sup>76</sup> EHRLE, F. "Die Spirituellen ihr Verhältniss zum Franciscanerorder und zu den Fraticelle", *ALKG*. 1887, t.III, 431.

<sup>77</sup> TOCCO, F. *Studi Franciscani*, Napoles:1909, 370-371.

<sup>78</sup> BETTONI, E. *Le doctrine filosofiche*..., 1959, 21.

opina que ha de interpretarse como una rehabilitación de Olivi en la Orden y dispensarle de toda responsabilidad en los círculos joaquinistas de Provenza. [Hacia 1288 es fechada el *Comentario a la Regla*].

A partir de este momento, Olivi debió de mantener buenas relaciones con la autoridad. Su plaza como enseñante en Italia estaba en juego, mas sus teorías pronto empezaron a tener resonancia y encontraron grandes aliados: Ubertino de Casale, Angel Clareno, Conrado de Offida y Pedro de Trabibus. El movimiento espiritual italiano empezó a manifestarse, por lo que, en 1289, el General Raimundo Gaufredi envía a Olivi al *Studium Generale* de Montpellier para encargarle la enseñanza de teología. Su discreción y alejamiento de los círculos espirituales de Provenza parecen reales cuando, en 1290, Olivi no aparece en la lista de espirituales enviada al papa Nicolás IV. Pero la querrela entre espirituales y conventuales sobre la observancia de la pobreza sigue viva. En 1292, en el Capítulo General de París, Olivi defiende su actitud justificándola en la decretal de Nicolás III, *Exiit qui seminat*, y se retira posteriormente a Narbona. Desde allí continúa ejerciendo una profunda influencia sobre los mejores joaquinistas convencidos de la renovación religiosa, a pesar de que en 1295 muestra, en una carta enviada a Conrado de Offida<sup>79</sup>, su más firme oposición a la actitud adoptada por los espirituales italianos y provenzales ante la dimisión de Celestino V y su sustitución por Bonifacio VIII. Pero hacia Olivi se siguió manteniendo una constante sospecha, fomentada por el culto popular que le rinden los beguinos y las beguinas de Narbona. La carta escrita por el franciscano en 1295 a los hijos de Carlos de Anjou da prueba de ello<sup>80</sup>.

El 14 de mayo de 1298, Petrus Iohannis Olivi moría en Narbona a la edad de cincuenta años. Fue enterrado, como santo, en el coro de la iglesia franciscana narbonense de los *Cordeliers*, pero su muerte no supuso el final de los problemas, sospechas y censuras.

En 1299, en el Capítulo General de Lyon, Juan de Muro ordenó recoger todas las obras de Olivi para destruirlas y dispuso la excomunión para todos aquellos que poseyeran alguna copia. Bonifacio VIII excomulgó a Ángel Clareno y a todos aque-

---

<sup>79</sup> "Epistola ad Conradum de Offida". OLIGER, L. (ed). "Petri Iohannis Olivi de renuntiatione Papae Coelestini V: Quaestio et epistola". *AFH*, 1918, v.11, 309-373.

<sup>80</sup> "Epistola ad regis Siciliae filios". EHRLE, F. (ed.). *ALKG*. v.III, 534-540.

llos que habían huido con él. La represión contra todos los espirituales continuó bajo el generalato de Gonzalo Hispano.

En 1309 se relajan las tensiones cuando Clemente V, probablemente impulsado por Arnau de Vilanova, convoca a los espirituales y a la comunidad para que expongan sus opiniones. El Papa se interesa por la Orden, no por las teorías olivianas, las cuales fueron examinadas por tres teólogos ajenos a la Orden Franciscana. El problema se alargó hasta el Concilio de Vienne (1311-1312), en el que son imputadas como heréticas las ideas olivianas que hacen referencia a la muerte de Cristo, al alma racional y a las virtudes adquiridas tras el bautismo<sup>81</sup>. En 1318 la tumba de Olivi es destruida y sus restos esparcidos para evitar reliquias y lugar de culto. En 1319, Juan XXII condenó el comentario al *Apocalipsis* de Olivi. Hasta mediados del siglo XV, siendo papa Sixto IV, no se levantaría la condena.

### 2.3 CRONOLOGÍA

<i>HISTORIA Y CULTURA</i>		<i>VIDA Y OBRAS</i>
Primeras lecturas de los textos de Averroes en el Occidente latino.	1240	
Alberto Magno empieza a explicar Aristóteles en París.	1241	
Felipe de Trípoli traduce el pseudo-aristotélico <i>Secretum Secretorum</i> . Elección del papa Inocencia IV. Cercos a Montsegur	1243	
Tomás ingresa en la orden dominica; es secuestrado por sus hermanos. Jerusalén en manos musulmanas. Fundación de la Univ. Salamanca. Caída de Montsegur.	1244	
Inocencia V convoca una nueva cruzada que no encuentra eco. Alberto Magno y Roger Bacon son maestros en París.	1245	
Juan de Parma, de tendencia espiritual, elegido general de la O.F.M. R. Bacon ingresa en los franciscanos.	1247	Nacimiento de P.I.Olivi en Serignan (diócesis de Béziers).
Buenaventura inicia su docencia en París.	1248	

<sup>81</sup> AMORÓS, L. "Aegidii Romani impugnatio doctrinae Petri Ioannis Olivi an.1311-1312. *AFH*. 1924, v.27,399-451.

Fernando III toma Sevilla. Tomás y Alberto enseñan en la nueva universidad de Colonia. Finalmente se organiza la séptima cruzada - con Luís IX de Francia al frente- hacia Jerusalén.	
Quema de ochenta cátaros cerca de Agen.	1249
Primeros escritos de Buenaventura. Muerte de Federico II.	1250
Tomás comenta los cuatro libros de las Sentencias de Pedro Lombardo y escribirá el <i>De ente et essentia</i> y el <i>De principiis naturae</i> . Coronación de Alfonso X, el Sabio. Emisión del florín. Se autoriza a la Inquisición el uso de la tortura. Huelgas universitarias (1252-57).	1252
Fuerte hostilidad entre los maestros de las órdenes mendicantes y maestros seculares en la Univ. de París Gerardo de Borgo San Donnino publica <i>Liber introductorius in Evangelium aeternum</i> . Ligas de las ciudades alemanas. Fin de la 7ª Cruzada. Inicio del pontificado de Alejandro IV.	1254
Muerte de Roberto Grosseteste.	1253
Guillenno de Saint-Amour, maestro secular de la Universidad de París publica <i>Tractatus brevis de periculis novissimorum temporum ex scripturis sumptus</i> . Dimisión de Juan de Parma como general de los franciscanos. Caída del último reducto cátaro: castillo de Quéribus (Corbieres).	1255
Buenaventura nuevo Gral. de la Orden Franciscana.	1257
Tomás de Aquino y Buenaventura docentes en la Universidad de París.	1258
<i>Itinerarium mentis in Deum</i> (Buenaventura). Tomás de Aquino regresa a Italia para enseñar en el Estudio de Curia romana. Inicia la <i>Summa contra gentiles</i> (a petición de Ramón de Peñafort).	1259

Tratado de Corbeil, Jaime I renuncia a la expansión por Provenza.		
Censura total contra las manifestaciones joaquinistas de Gerardo de Borgo. Guiberto de Tournai es nombrado re-gente de la cátedra franciscana en la Universidad de París.	1260	Olivi entra como novicio en el convento de Beziers.
El dominico Guillermo de Moerbeke traduce al latín una parte importante de la obra de Aristóteles.	1261	
Versión oficial de la vida de S. Francisco, <i>Legenda Maior</i> .	1263	Olivi estudia en París bajo la dirección de Guillermo de la Mare, Juan Peckam y Mateo A-quasparta.
Nacimiento de Dante. Inicio del papado de Clemente IV.	1265	
Tomás de Aquino: <i>Summa Theologiae</i> Buenaventura: <i>Collationes de decem praeceptis</i> . Roger Bacon: <i>Opus maius</i> . Siger de Bravante enseña en París. Fecha aprox. del nacimiento de J. Duns Escoto.	1266	Olivi asiste al Capítulo General celebrado en París.
Carlos de Anjou, rey de Sicilia. Emisión del <i>gros</i> y del escudo.		
Retomo de Tomás a París; comentario a la <i>Metafísica</i> y a la <i>Física</i> de Aristóteles.	1286	Olivi asiste a las conferencias pronunciadas por Buenaventura; posiblemente las correspondientes a las <i>Collationes in Hexaëmeron</i> .
<i>De decem donis spiritus Sancti</i> (Buenaventura). Condena del averroísmo. Muere Luís IX de Francia.	1270	
Elección del papa Gregorio X. Muerte de Raimundo VII. El Mediodía francés pasa a manos del rey de Francia, Felipe III.	1271	
Condena de Tempier a la doctrina de Aristóteles.	1273	
II Concilio de Ly on. Muerte de Tomás de Aquino y Buenaventura.	1274	Comentarios bíblicos y las Sentencia - <i>Quaestiones in secundum librum Sententiarum</i> .(?) Olivi renuncia al grado de maestro. Olivi vuelve a Provenza para enseñar en la Escuela de la Orden.
Crónicas de Guillermo de Tudela.	1275	Se inicia la época de máxima producción: <i>Quaest. de perfectione evangelica</i> ; <i>Qui ponat ius vel dominium sive De signis voluntariis</i> ; <i>Quaestiones</i>

*quatuor de Domina*

Muere Jaime I: el reino es dividido entre sus hijos.	1276	
Esteban de Tempier condena el aristotelismo y la filosofía greco-árabe.	1277	Surge el primer incidente de Olivi con la Orden provocado por sus tesis acerca de la Inmaculada Concepción.
Jerónimo de Ascoli, Ministro Gral.	1278	La obra <i>Quaestiones quatuor de Domina</i> es destruida y retirada la cuestión sexta de QPE <i>De perlegendis Philosophorum libris.</i> (?)-
Nicolás II publica la bula <i>Exiit qui seminat.</i>	1279	Olivi viaja a Roma para escribir una memoria sobre la pobreza y otros escritos: <i>De infalibilitate papae Tractatus de usu paupere; Quod Regula fratrum Minorum excludit omnem proprietatem; Tractatus sive expositio super regulam beatissimi patris Francisci; De indulgentia Portiunculae.</i>
Muere Alberto Magno	1280	<i>Lectura super prophetas minores.</i> <i>Lectura super Proverbia.</i> <i>Lectura super Mattheum.</i> <i>Escritos exegeticos.</i>
El Capítulo Gral. de Estrasburgo consideró la necesidad de limitar Los estudios de los frailes que implicaba la obligación de ajustarse a la doctrina tradicional del agustinismo y la prudencia al abordar la novedad tomista y limitó la lectura de Aquino a los frailes más instruidos, los cuales debían leerlo con la ayuda del " <i>Correctorium</i> " de Guillermo de la Mare.	1282	Olivi es acusado por los frailes conventuales de sostener opiniones, tanto orales como escritas, poco ortodoxas y contrarias a las decisiones del Capítulo
Muerte de Buenagracia.	1283	Los escritos olivianos son examinados por cuatro maestros franciscanos " <i>Carta de los siete sellos</i> " y " <i>Rotulo</i> ". Olivi es llamado a Aviñón para oír la sentencia y someterse a ella. No tiene derecho a defenderse. Decide adherirse a algunos artículos, pero no de modo absoluto: <i>Solemnis confessio facta ante obitum.</i> Olivi es confinado a Nimes: <i>Epístola ad R[Raymundum] Gaufredi.</i>
Muerte de Roger Bacon. Muerte de Siger de Brabante. Emisión del ducado.	1284	
Arloto de Prado elegido Ministro Gral.de la Orden Franciscana.	1285	Defensa de Olivi: <i>Responsio</i> dirigida a cada uno de los miembros de la



Felipe IV el Hermoso.

comisión: *Res-ponsio quan fecit P.Joannis ad litteram Magistrorum praesen-tatam sibi in Avinione; Respon-sio P.Joannis ad aliqua dicta per quos-dam Magistros Parisienses de suis qua-estionibus excerpta; Am-plier declaratio quinti articuli qui est de divina essentia*

Mateo de Aquasparta Ministro Gral.	1287	Olivi lector de teología en el Studio de Santa Croce (Florencia). Se inicia la relación con Ubertino de Casale. Olivi mantiene buenas relacio-nes, que durarán hasta su muerte, con la autoridad. <i>Responsio Petri Joannis in capitulo generalis quando fuit requisitus quid de usus paupere sentiret.</i> <i>De ob dicti fratris Petri et quid receptis sacramentis dixit, quando et ubi recepit scientiam suam et quid sen- tiret de usupaupere et multa alía.</i>
Jerónimo de Ascoli, elegido papa con el nombre de Nicolás IV. Se inicia el segundo viaje de Marco Polo.	1288	<i>Expositio super regulam Fratrum Mino-rum Modus quomodo quilibet potest referre grafías Deo de be- neficiis ab eo receptis; In- formatio Petri Joannis; Re- media contra temptationes spirituales; Miles armatus; Tractatus de emptioni- bus et venditionibus, de usuris, de resti- tutionibus</i>
Raimundo Gaufredi Ministro Gral. Indulto general a los espiri- tuales franciscanos.	1289	Olivi viaja a Montpellier para encar- garse de la enseñanza de Teología.
Arnau de Vilanova está en Montpellier. Duns Escoto ordenado sacerdote en Cambridge.	1990	Olivi no aparece en la lista de espiri- tuales enviada al papa Nicolás IV.
	1291	Posible encuentro con Arnau de Vilanova
Muerte de R. Bacon.	1292	Olivi reside en Narbona
Mes de julio: pontífice Pedro de Morrone (Celestino V), defensor de la tendencia espiritual de la Orden Franciscana. Mes de diciembre: Bonifacio VIII sucede a Celestino V al renunciar éste de su cargo. Condena y perse- cución de los espirituales. Privilegio de la Hansa en Dinamar- ca. Se inicia la guerra franco-inglesa.	1294	

	1295	<i>Quaest.de renuntatione Papae Coelestini V</i> <i>Epistola ad fr Conradum de Off-ida (14 sept)</i> <i>Epistola ad filios Caroli II regis Sciliae</i>
Juan de Murovalle Ministro Gral.	1296	
	1297	<i>Lectura super Apocalypsim</i>
Bonifacio VIII canoniza a Luis IX.	1298	Muerte de Olivi en Narbona
Juan de M. ordena recoger las obras de Olivi para destruirlas y excomulgar a aquellos que poseyeran copia. Concilio de Tolosa (para acabar con los herejes).	1299	
Clemente V, Papa.	1303	
Proceso contra los Templarios. Muerte de Duns Escoto.	1308	
Clemente V reúne a los Espirituales y a la Comunidad para plantear el problema de la Orden en los siguientes términos: 1) Relación con la sección del Libre Espíritu y su persecución sufrida por la comunidad. 2) Observancia de la Regla. 3) Doctrina y escritos de P.J.Olivi.	1309	
Bula <i>Dudum ad apostolatus</i> . Muerte Raimundo Gaufredi	1310	
Concilio de Vienne. Bulas <i>Fidei catholicae fundamentum</i> y <i>Exivi de Paradiso</i> . Imputación de las doctrinas alivianas como heréticas. Tomismo como doctrina dominante.	1312	
Juan XXII difunde la bula <i>Quorumdam exigit</i> , que obliga a los Espirituales a cesar las protestas e iniciar un proceso de obediencia hacia los superiores.	1317	La tumba de Olivi es destruida y su cuerpo esparcido por lugares desconocidos.
Proceso contra cuatro franciscanos en Marsella.	1318	
Juan XXII, bula <i>Cum inter nonnullos</i> .	1323	
	1326	Condena de <i>Lectura Super Apocalypsim</i> de Olivi
Huída de Miguel de Cesena, Ockham y Bonagracia de Bergamo de Aviñón.	1328	

Carcasona: ultima hoguera cáta- ra.	1329
	1374 Condena expresa a Olivi
	1446 Sixto IV levanta la condena sobre Olivi

## 2.4 UNA FIGURA POLÉMICA.

La vida de P.I.Olivi se desarrolló en un momento crucial no sólo dentro de la Orden franciscana, sino también de todo el contexto histórico, teológico-filosófico y social de mediados del siglo XIII. A la luz de los bruscos cambios sociales e intelectuales que se desarrollaron en este periodo, los pensadores de la época -entre los que se encuentra a Pedro Juan Olivi- se vieron obligados a iniciar una reflexión bajo nuevas perspectivas.

Dentro de este mundo vibrante y contrastado, la figura del franciscano narbonés devino polémica en tanto que polémicos y contradictorios fueron los acontecimientos que le tocaron vivir: como franciscano, su vida fue un constante ir y venir en función de que la dirección de la Orden franciscana fuera más o menos flexible para con los Espirituales; como cristiano sentía la ruptura que existía entre Iglesia y Pueblo de Dios y buscaba su superación en un proyecto social cristiano (una utopía?) donde dinero-pobreza, estructuras sociales y políticas se entrelazaban en una perfecta relación constituyéndose en fundamento de un mundo más perfecto regido bajo los principios cristianos, según eran entendidos éstos por él; pero, para alcanzar este estado ideal, era necesario un cambio no sólo espiritual, sino también real. La crítica a las estructuras era necesaria. Como teólogo y filósofo vivió unos tiempos cargados de fuertes tensiones doctrinales en el intento de marcar los límites del pensamiento pagano, del pensamiento aristotélico que se imponía como sistema de razonamiento y de síntesis epistemológica. El Narbonés ni huyó ni rechazó a la "modernidad" aristotélica, muy al contrario la aceptó y la respetó pero nunca se sometió a ella. Tomó posiciones dentro del sistema de pensamiento agustiniano, pero actualizando sus contenidos y haciéndolos más acordes a los nuevos tiempos, aunque en ello debiera sacrificar algunas de sus doctrinas más apreciadas como es el caso de la teoría de la iluminación.

Petrus Iohannis Olivi puede presentarse como "*un enfant terrible*" con ideas claras de lo que quería y cómo lo quería, que no perdía momento ni ocasión para señalar los elementos y puntos de conflicto que conducían, irremediablemente, hacia nuevos tiempos. En definitiva, una figura polémica, peligrosa y herética para unos, santa para otros.

## 2.5 UN NUEVO ENTORNO ÉTICO-ECONÓMICO: LA PRAXIS DEL DINERO<sup>82</sup>.

"La raíz de todo mal, esto es, la peste de la avaricia, venía conquistando a casi todos y envenenado con la codicia, hasta tal punto que - tomando el horrible delito de la usura, por todas partes y como si fuese cosa lícita, de los ávidos prestadores - a causa de esta insaciable sanguijuela los caballeros perdían el patrimonio y las grandes herencias, se desposeían a los pobres, se arruinaba la iglesia, mientras en todo momento la peste de la usura, en continuo crecimiento y sin saber detenerse, les empeñaba siempre más a los prestadores. Esta raza tan apestosa y pésima de hombres estaba en cualquier parte hasta tal punto que había engordado no sólo en la ciudad y en los castillos, sino también en las casas de campo. Y estos, vendiendo para su condenación los días, las noches, las horas y los singulares instantes, recibían usura e intereses sobre el préstamo, sin misericordia, mientras que el Señor dice: "Haz esto sin esperar nada"... Llama pues comprador quien, dando dinero en préstamo, compró los útiles y no la posesión. Otros pues, vendiendo a un precio mayor su mercancía, por el hecho que había retrasado el tiempo de pago, o, por haber anticipado el término del pago, pagando a precio más bajo, la mercancía a recibir en un futuro, se obligaban no por menos a los suplicios de la condena y de la muerte eterna "

*Historia Occidentalis*. Jacobo de Vitry (?-1241)<sup>83</sup>

La biografía oliviana debe situarse en aquella etapa histórica en la que la estructura urbana de Occidente, tanto en el ámbito social como en el económico e ideológico,

---

<sup>82</sup> **Bibliografía de referencia:** CLAVERO, B. *Usura: el uso económico de la religión en la historia*. Ed. Tecnos, Madrid, 1985; IMBERT, J. *Historia económica. De los orígenes a 1782*. Ed. Vicens- Vives, Barcelona, 1975; KULA, W. *Teoría económica del sistema feudal*. Ed. Siglo XXI. Madrid, 1974. [1ª ed. 1962]; LE GOFF, J. *La bolsa y la vida. Economía y religión en la Edad Media*. Ed. Gedisa. Barcelona, 1987. [1ª ed. 1986]; LE GOFF, J. *Historia económica de Europa (I): La Edad Media. La ciudad como agente de civilización s.1200-1500*. Ed. Ariel. Barcelona, 1981. [1ª ed. 1972]; LITTLE, L.K. *Pobreza voluntaria y economía del benéfico en la Europa medieval*. Ed. Taurus. Madrid, 1983. [1ª ed. 1978]; LUPPI, S. *Società bene comune e limiti del potere nella filosofia politica di S. Tommaso d'Aquino*. Atti. Dell'VIII congresso tomistico 15, 1982; POUNDS, N.J. *Historia económica de la Europa Medieval*. Ed. Critica. Barcelona, 1981. [1ª ed. 1974]; RAGAZZINI, G & M *Breve storia della usura*. Ed. Clueb. Bolonia, 1995; ROEHL, R. "Pautas y estructura de la demanda". en CIPOLLA, C. H. *Historia económica de Europa: la Edad Media (1)*. Ed. Ariel. Barcelona, 1970. [1ª ed. 1965]; SPICCIANI, A. *La mercatura e la formazione del prezzo nella riflessione teologica medievale*. Roma, 1955; SWEEZY, P. *Teoría del desarrollo capitalista*. Ed. FCE. México. 1970. [1ª ed. 1942].

<sup>83</sup> Cfr. Raoul Manselli, "Il pensiero economico del Medioevo". *Storia delle idee politiche, economiche, sociali*. Torino, 1983.

está iniciando su máximo apogeo y lo que es denominado época feudal<sup>84</sup> entra en su fase final.

Cuando Pedro Juan se inicia en el ámbito universitario parisino, la preeminencia intelectual y pastoral de las Órdenes Mendicantes en el conjunto de la sociedad urbana (en los aspectos sociales, económicos y culturales) era absoluta. Como dice L.K. Little, "*la escolástica y la espiritualidad de los frailes estuvieron enteramente entrelazadas durante los dos cuartos centrales del siglo XIII; los logros intelectuales de los frailes y de sus contemporáneos llegaron a un inmenso auditorio, más allá de las universidades<sup>85</sup> a través de las nuevas técnicas de comunicación pastoral*"<sup>86</sup>. Veinte años distaban y a de las duras polémicas que enfrentaron a los maestros seculares<sup>87</sup> de París con las órdenes mendicantes<sup>88</sup> que pusieron de manifiesto una nueva concepción de la Iglesia y de la vida religiosa que nada tenía en común con la vieja organización eclesiástica urbana centrada en torno al obispo y al clero secular.

## **2.6 ELEMENTOS QUE FAVORECIERON EL CAMBIO ECONÓMICO Y SOCIAL.**

El factor que más determinó la profunda transformación que se dio en el siglo XIII fue fruto del desarrollo de una estructura comercial en la que el dinero alcanzó una trascendencia hasta entonces desconocida<sup>89</sup>. Este acontecimiento repercutió muy profundamente en las relaciones sociales y no pasó desapercibido para los pensadores de la época. Conceptos tales como *emptio, venditio, pecunia, valor, pretium, merces, communitas, mercator, taxatio, lucrum, productio, usura, cambium, interesse, tempus, conditio prestitoris, tabula cambii...*, no sólo formaban parte de una jerga propia del mer-

---

<sup>84</sup> Ver Apéndice A: Períodos feudales.

<sup>85</sup> Ver Apéndice B: La Universidad.

<sup>86</sup> LITTLE, L.K. *Pobreza voluntaria y economía de beneficio*. Madrid: Taurus, 1978, p. 215.

<sup>87</sup> GUILLERMO DE SAINT-AMOUR *Liber de Antichristo* (1254) contra el *Liber Evangelium aeternum* de GERARDO DE BORGO SAN DONNINO: *Tractatus de periculis novissimorum temporum* (1256) contra *Quaestiones disputatae de perfectione el' angefica* de BUENAVENTURA GERARDO DE ABBEVILLE *Contra adversarium pe rfectionis christianae* (1256) contra *Contra impugna/ es Dei culrum er religionem* de TOMÁS DE AQUINO.

<sup>88</sup> Ver Apéndice C: Órdenes mendicantes.

<sup>89</sup> FORTUNY. FJ. "Dios dinero". *Ré-Gaceta nietzscheana de creación*. Afio I, nº 4, 1996.

cader-usurero, sino que se habían convertido en la terminología propia de una sociedad mercantil y pre-capitalista en el sentido más fuerte del término; ésta requería un nuevo discurso que regulara y unificara una actividad mercantil productiva con una actitud ética que estuviera fundamentada no en un lenguaje teológico tradicional, sino jurídico. Esta innovación no la hallamos en textos políticos y éticos de Aristóteles, considerados en el tiempo tan novedosos y útiles para la interpretación de los problemas filosóficos y sociales, sino que alumbramos su presencia en un texto de alto contenido económico-social, cuya estructura sólo podía ser diseñada desde una concepción filosófica centrada en lo singular y en lo individual: el *Tractatus de emptionibus et venditionibus, de usuris, de restitutionibus*<sup>90</sup> de P.I. Olivi

Con la importancia de la ciudad como núcleo urbano autónomo, con la aparición de la burguesía como clase social. con los nuevos modelos de relaciones comerciales e industriales (trabajo, salario, dinero, compra-venta...), quedó en evidencia la falta de una teoría que englobara y justificase los "nuevos tiempos". Un cosmos unificado, teóricamente estable y bien organizado, desaparece en una multitud de pequeños núcleos, tantos como individuos o grupos de individuos que buscaban unidad, inteligibilidad y justificación teórica a su entidad. Dar una razón teórica de estas pequeñas totalidades "humanas", frente a la totalidad "divina", era otorgar "sentido" a cada uno de los eslabones de la cadena, en su más absoluta individualidad<sup>91</sup>.

En el nuevo orden urbano y a no se establecían vínculos sociales "afectivos", sino contractuales y basados en la producción y el beneficio. Este nuevo sistema de vida, de relaciones sociales cada vez más complejas, necesitaba nuevas vías de comunicación y de diplomacia. Necesitaba técnicos, capaces de expresar por escrito, de manera clara y convincente, los puntos del "contrato".

La actividad económica de la Edad Media siempre estuvo condicionada por la Iglesia; ésta, siguiendo criterios teológicos y canónicos, marcaba la legalidad o ilegalidad de cierta actividad mercantil. El problema residía en que, mientras la Iglesia se

---

<sup>90</sup> OLIVI. P. I. *De emptionibus et venditionibus, de usuris, de restitutionibus*. TODESCHINI.G. *Un trattato di economia politica francescana*. Studi Storic. Roma, 1980.

<sup>91</sup> No sólo quisiera reivindicar el concepto de individuo. como átomo irrepertible e imposible de clonar: sino afirmar que este "descubrimiento" es el primer paso al nihilismo. El yo que se reconoce en el no-yo siente el "vacío" al que teme. pero del que no puede huir. El franciscanismo supo captar este lamento acallado por el ruido urbano.

debatía en discusiones bizantinas para "actualizar" su doctrina moral<sup>92</sup>, la actividad económica cambiaba y evolucionaba con gran rapidez, con lo que iba produciéndose un distanciamiento cada vez mayor entre la teoría moral de la Iglesia y la praxis de la actividad económica. Las repercusiones sociales eran evidentes en tanto que se jugaba con dos lenguajes: el teológico-moral que indicaba qué actividad era pecaminosa o no, fundamentado en la intencionalidad del acto, y el lenguaje jurídico, que discernía entre lo lícito y lo ilícito del acto fundamentándose en los elementos formales del acto mismo. Así pues, mientras que la concepción teológica permanecía estable y fija, la norma jurídica buscaba las vías posibles para adaptarse a los cambios.

La Escolástica y la aplicación de las teorías aristotélicas, como método de análisis, aportaron nuevos enfoques a la dimensión jurídico-moral de la actividad económica. Así, mientras que por un lado la tesis aristotélica de la esterilidad del dinero<sup>93</sup> ofrecía una argumentación racional a la concepción teológica tradicional de la usura como antinatural e ilícita; por otro lado, el método lógico deductivo del pensamiento aristotélico aportó un método para afrontar el análisis de los problemas económicos. Este método de análisis junto a una nueva concepción de la moneda como medida que sirve para dar valor a todas las cosas, a calcular, a hacer posible los intercambios, estimularon y contribuyeron a la formación de un pensamiento y una concepción de la economía como conjunto de problemas que debían analizarse individualmente y en función de las necesidades y de los cambios.

No debemos olvidar que la matriz que cobija y mantiene el nuevo sistema económico es la ciudad. Este engendro humano, artificial, alejado de las leyes naturales y del tiempo divino, imponía su propia ley y su propio tiempo. Dios parecía desvanecerse tras los conceptos de dinero, valor y tiempo. La formación de una conciencia económica, fruto de una nueva realidad óptica, propició el nacimiento de una ideología en la que el "pacto feudal" devino "contrato económico" en tanto que todo era medible desde una perspectiva económica concreta.

---

<sup>92</sup> El esfuerzo eclesiástico tuvo sus primeros logros en el *Decretum* de Graciano (1140), que canonistas posteriores fueron desarrollando y actualizando.

<sup>93</sup> ARISTÓTELES: *Política* I. 1258b.

Los nuevos criterios valorativos y la extensión social del uso de la moneda, en tanto que imagen del dinero<sup>94</sup> requerían urgentemente un nuevo discurso teórico que englobara y relacionase una economía de mercado productivo con una actitud ético-jurídica. Así, mientras Alberto Magno y , sobre todo, Tomás de Aquino<sup>95</sup> adoptaban las teorías acerca del bien común, del precio, del valor, del dinero y a consideradas por Aristóteles para insertarlas en el tradicional pensamiento teológico-moral de la Iglesia y así justificarlo, sin llegar a plantear el problema en su aspecto económico, el análisis del texto oliviano *De emptionibus et venditionibus, de usuris, de restitutionibus* nos revela cómo fue posible crear unos criterios que, alejados del lenguaje teológico, canónico y aristotélico, propiciasen el entramado jurídico, tanto teórico como conceptual, que legalizase la praxis de las relaciones comerciales y sociales de finales del siglo XIII. El mundo se matematiza, se contabiliza y el cosmos aristotélico se hunde.

## **2.7 ANÁLISIS DEL TRACTATUS DE EMPTIONIBUS ET VENDITIONIBUS, DE USURIS, DE RESTITUTIONIBUS.**

### **2.7.1 Base terminológica.**

Uno de los elementos a tener en consideración del tratado oliviano<sup>96</sup> es la metodología. Ésta se asemeja a lo que en la actualidad denominamos teoría económica. Como dice Sweezy<sup>97</sup> la exposición de una teoría económica es, principalmente, un proceso de construcción e interrelación de conceptos que han sido despojados de todo contenido específicamente social. Desde un punto de vista metodológico, Olivi parte de los conceptos de compra-venta, usura y restitución como términos que vertebran el lenguaje en las relaciones económico-sociales que se dan en una *com-*

---

<sup>94</sup> Situar el concepto moneda, en lugar de dinero no es gratuito. El concepto de dinero es universal y abstracto y tiene su referente en la moneda o monedas en concreto que es lo que sirve para numerar. contabilizar y especular.

<sup>95</sup> TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theol.* q.62; q.66: q.77: q.78.

<sup>96</sup> Desde 1556 hasta 1956 este tratado estaba atribuido a Bernardino de Siena; gracias a la investigación y al análisis realizado por Pacetti del text o catalogado V.V.6 ff295a - 3l6b de la Biblioteca Comunal de Siena, se prueba la total autoría del texto al franciscano P. I.Olivi (PACETTI,D. "Un trattato sulle usure e le restituzioni di Pietro di Giovanni Olivi" *AFH.* 46. 1953, p. 448- 457).

<sup>97</sup> SWEEZY. P. M. *Teoría del desarrollo capitalista.* FCE.. México ,1970.



*munitas vendentium et ementium*. A partir de aquí, como expone Todeschini<sup>98</sup> en su introducción, se establecen tres grupos terminológicos según una acepción diversificada y gradual de los fenómenos del mercado. El primer grupo, englobado dentro de la relación compra-venta, está constituido por los conceptos *taxatio, pretaxatio, valor, pretium, res venales, merces, idoneitas, mentalis sollicitudo, operositas, equalitas, inequalitas, mercator, vir industrius, augmento, diminutio, excessus, commune, communitas*. El segundo grupo, asociado al concepto de usura, lo forman los términos *lucrum, ratio lucrosi, cambium, interesse, periculum sortis, accedens sortis, probabile lucrum, conditio prestitoris, medietas, societas, tabula cambii*. Al tercer grupo, asociado al problema de la restitución, pertenecen los conceptos *acquisitum, persona-communitas, confessor, questor, portior, dispensator, heres, fur, meretrix, pauperes*.

Estos grupos semánticos, extraídos del lenguaje común y social, adquieren un nivel técnico en el momento en el que se les vacía todo el contenido social. Una vez realizado este proceso de objetivación lingüística se está en las condiciones apropiadas para pasar de las relaciones de compra-venta a las leyes del mercado; de la usura, al contrato; de la restitución, a la donación voluntaria. Sólo a partir de aquí será posible el proceso inverso que nos llevará a comprender la verdadera dimensión social del uso del dinero.

### **2.7.2 De la justicia conmutativa a las leyes del mercado.**

La primera parte del *Tractatus*, dedicada a los contratos de compra-venta<sup>99</sup>, está centrada en determinar cuáles son los criterios ético-jurídicos que permiten, de la manera más justa posible, una relación mercantil basada en la libertad individual y en el libre comercio<sup>100</sup>. En términos actuales estaríamos hablando de una estructura de mercado basada en una economía liberal.

La actitud teórica predominante en la Edad Media ante la realidad económica se basaba en juicios morales. El derecho canónico manifestaba la imposibilidad de evi-

---

<sup>98</sup> TODESCHINI.T. *Un trattato di economia politica francescana: il "De emptionibus et venditionibus, de usuris, de restitutionibus di Pietro di Giovanni Olivi*. Studi Storici. Fac.125-126. Roma. 1980.

<sup>99</sup> "Circa venditionum et emptionum contractus queramus primo an res possint licite et absque peccato vendi plus quam valeant vel minus emi." *Tractatus de emptionibus...* p. 51.

<sup>100</sup> Ver Apéndice F: Comercio.

tar el pecado en las relaciones de compra-venta<sup>101</sup>. No es de extrañar que nuestro autor inicie el *Tractatus* preguntándose si las relaciones comerciales que se establecen entre vendedor y comprador pueden ser aceptadas jurídica y moralmente cuando poseen como finalidad la de vender caro y comprar barato<sup>102</sup>. Este hecho pone de manifiesto que la praxis comercial permitía al vendedor la libre y personal tasación de los precios y la aceptación o rechazo de los mismos por parte del comprador<sup>103</sup>. La consecuencia directa de tal relación contractual era la absoluta liberalización de precios, de leyes y de mercado<sup>104</sup>. Para evitar la condena ético-moral que solía acompañar a tales actos, la tradición jurídica y teológica hacía prevalecer sobre la tasación subjetiva una ley del intercambio que consistía en una real equivalencia o igualdad entre las mercancías intercambiadas; y una ley de la restitución que consistía en una real igualdad en la devolución; es decir, devolver exactamente lo debido<sup>105</sup>. La condena, no sólo ética sino también jurídica, recaería en quien fuera en contra de esta ley al vender con habilidad la mercancía a más de lo que vale y al comprarla a menos de su valor<sup>106</sup>. Contrariamente a esta posición, Olivi manifiesta que la tasación del precio de las mercancías no debe ser constituida a partir de un valor puntual ni absoluto de las cosas, sino a partir de un acuerdo establecido en común y libremente entre el vendedor y el comprador<sup>107</sup>.

---

<sup>101</sup> Decretum., dist.5.c.2 "Quia difficile est inter ementis vendentisque commercium non intervenire peccatum". cit. LITTEL, L.K. *Pobreza voluntaria y economía de beneficio en la Europa Medieval*. p. 51.

<sup>102</sup> "Qui aliter fere tota communitas vendentium et ementium contra iustitiam peccarent, quia forte omnes volunt care vendere et vile emere." *Tractatus de emptionibus...*p. 51. Desde la perspectiva tanto ético-social como canónica tal relación es condenable, pues en ella estaba implícita el fraude y el engaño "*iustitiam peccarent*".

<sup>103</sup> "Item licitum est mihi rei mee precium ponere quod volo, nec aliquod ius me compellit me dare aut commutare res meas absque pretio nulli placito et a me pretaxato; sicut econtrario nullus compellitur vel cogitur rem alterius emere ultra pretium sibi placitum." *Tractatus de emptionibus...*p. 51.

<sup>104</sup> "Si igitur contractus vendendi et emendi est mere voluntarius, igitur taxatio pretii rerum venalium erit mere voluntaria, ac per consequens sortietur ius et forum mere voluntarium." *Tractatus de emptionibus...*p. 51.

<sup>105</sup> "Item iustitia conmutativa consistit in reali equivalencia rerum commutatarum seu equalitale, sicut et iustitia reddendi univuique quod suum est vel quod sibi debetur, consistit in reali adequatione redditi ad debitum ul scilicet non minus sed tantumdem reddas quantum debes." *Tractatus de emptionibus...*p. 52.

<sup>106</sup> "Ergo ciun equitatem iustitie commutative est rem scienter vendere plus quam valeat aut emere minus quam valeat." *Tractatus de emptionibus...* p. 52.

<sup>107</sup> "sed communi saluti hominum post lapsum expedit quod taxatio pretii rerum venalium

De este modo, el problema del fraude podría quedar reducido, aunque no solucionado, dada la dificultad que supone establecer un criterio de valor<sup>108</sup> y debido a que el pecado no reside sólo en el acto mismo del engaño, sino también en la voluntad de engañar<sup>109</sup>.

### 2.7.3 La teoría oliviana del valor.

Para establecer los criterios de valor, Olivi recurrió a la teoría del *valor de uso*: dado que las relaciones comerciales están pensadas para satisfacer las necesidades humanas, el concepto de valor debe ser definido inicialmente a partir del **uso**<sup>110</sup> El valor de uso expresa, por lo tanto, la relación que se establece entre un sujeto y una mercancía concreta. Esta relación es analizada a partir de tres principios: la utilidad (las propiedades de una mercancía nos resultan más o menos útiles); la rareza o escasez (dada la escasez de una mercancía mayor será la necesidad de la misma y menor la posibilidad de su posesión y de su uso); el placer o deseo (las cosas resultan a nuestra voluntad más o menos placenteras<sup>111</sup> )

Tener como elementos valorativos estos factores era, para Olivi, importante, pero no exclusivos; para el franciscano, el término "valor" estaba condicionado no sólo subje-

non sit punctualis nec secundum valorem absolutum rerum, sed potius ex communi consensu utriusque partis vendentium, scilicet, et etiam libere pretaxetur." *Tractatus de emptionibus*...p. 51.

<sup>108</sup> "Hoc minora pericula fraudum includit. Illud vero vix posset fieri absque peccato, quia punctualis et absoluto valor rerum vix alicui patet certitudinaliter ad plenum, ergo etcetera." *Tractatus de emptionibus*...p. 51.

<sup>109</sup> "Falsitas autem et deceptio sive fraus, que est in fallendo et in voluntate fallendi" *Tractatus de emptionibus*... p. 52.

<sup>110</sup> "Quia autem actus vendendi vel emendi ad usus humane vite ordinantur, et etiam sunt quidam usus, idcirco in eis valor pensatur et sumitur secundo modo et non primo." *Tractatus de emptionibus*...p. 52.

<sup>111</sup> "Rursus sciendum quod huius valor usus seu rerum venalium tripliciter pensatur: primo, scilicet, secundum quod res ex suis realibus virtutibus et proprietatibus est nostris utilitatibus virtuosior et efficacior; et hoc modo optimus panis triticeus plus valet nobis ad usum quam ordeaceus, et fortis equus ad vecturam vel bellum quam asinus vel ron-zinus. Secundo modo, secundum quod res ex sue inventionis raritate et difficultate sunt nobis magis necessarie, pro quanto ex earum penuria maiorem ipsarum indigentiam et minorem facultatem habendi et utendi habemus. Et secundum hoc idem bladam tempore caritatis et famis seu penurie plus valet quam tempore quo multum apud omnes abundat. Sic etiam quatuor elementa, scilicet aqua terra aer ignis, sunt apud nos vilioris pretii propter eorum copiam quam sit aurum et blasamum, quamvis illa sint de se magis necessaria et utilia nostre vite. Tertio pensatur secundum magis et minus beneplacitum nostre voluntatis in huiusmodi rebus habendis." *Tractatus de emptionibus*...p. 53.

tivamente sino también geográficamente<sup>112</sup>. Por esta razón, el valor que permitía determinar el precio de las mercancías debía apreciarse en función de la utilidad y del probable juicio humano, pero siempre dentro de los *limites latitudinis competentis*<sup>113</sup> y teniendo siempre en consideración que, en el momento de la tasación del precio o valoración de las mercancías, debía considerarse que esa tasación no sea puntual, sino que estuviera concebida bajo los límites del acuerdo<sup>114</sup>. Como consecuencia de ello, la justicia del intercambio y a no podía consistir, únicamente, en una real equivalencia de las cosas pensadas según un absoluto valor natural, sino en una equivalencia basada en el uso y la utilidad<sup>115</sup>. Así, lo que debía condenar la justicia civil y a no era la excesiva elevación de precios, sino el contrato desigual e injusto<sup>116</sup>

A partir de esta primera conclusión, Olivi dedicará el resto de la primera cuestión a desarrollar una teoría del valor que permitiera la adecuada, justa y objetiva tasación de los precios. El elemento primordial a tener en cuenta es la importancia que adquiere el concepto de *contractus*; éste, teniendo como finalidad el bien común<sup>117</sup> es el que permite el paso de la tasación subjetiva a la colectiva, cuyo verdadero sujeto

---

112 "hismusmodi pensatio valoris rerum usualium vix aut numquam potest fieri a nobis nisi per coniecturalem seu probabilem opinionem, et hoc non puntualiter, seu sub ratione seu mensura indivisibili in plus et minus, sed sub aliqua latitudine competentis, circa quam etiam diversa capita hominum et iudicia differunt in extimando." *Tractatus de emptioibus...*p. 53.

113 "His igitur prenotatis, dicendum quod res non possunt licite vendi plus quam valeant nec minus emi, pensato etiam valore etiam in respectu ad usum necessarium et ad probabilem iudicium humane extimacionis, mensurantis valorem rei infra limites latitudinis competentis." *Tractatus de emptioibus...*p. 53.

114 "Licet autem nostra extimatio in taxando rei pretium seu valorem non sit punctalis, nihilominus potest et debet illud sub congruis limitibus mensurare." *Tractatus de emptioibus...*p. 55.

115 "iustitia commutativa non consistit in reali equivalentia rerum secundum absolutum valorem naturarum suarum pensata, sed solum in equivalentia ad nostrum usum et utilitatem" *Tractatus de emptioibus...*p. 55.

116 "Verumtamen in eorum limitum excessum non debet semper esse mortale peccatum, nisi sit tantus et ita enormis quod in ipso contractu inequalitas et iniustitia equalitati et iustitie predominetur. Iuxta quod in lege civili cautum est, quod si emptor vel venditor ultra medietatem iusti pretii defraudetur, quod contractus ille sit nullus et per iudices debeat irritari". *Tractatus de emptioibus...*p. 54.

117 "Quia igitur in contractibus civilibus et humanis, ratio finalis est commune bonum omnium, idcirco equitas taxationis pretiorum fuit et est mensuranda per respectum ad commune bonum, prout, scilicet, expedit communi bono". *Tractatus de emptioibus...*p. 55.

jurídico-económico es la comunidad de contrayentes<sup>118</sup>; éstos, guiados por las leyes del mercado, son los que dan flexibilidad a la determinación de los precios. Para la correcta tasación deben tenerse en cuenta cuatro circunstancias. La primera: el orden natural de las cosas útiles, teniendo en consideración, en relación con su uso, el material o materiales que componen las mercancías, su durabilidad y un cierto criterio estético. De este modo, se hace coincidir el común orden natural con el común orden del uso. La segunda: la abundancia y la escasez de las mercancías u oficios. La tercera: el trabajo o el peligro o actividad tanto en el transporte de las mercancías como en los servicios; La cuarta: el grado, orden de los oficios y la dignidad inherente a ellos, dado que los oficios de mayor consideración son los que exigen una mayor experiencia, preparación y capacidad mental y los que son más necesarios para la comunidad civil<sup>119</sup>

#### **2.7.4 La dinámica de los precios.**

Otro factor económico al que Olivi otorga gran importancia dentro de las leyes de mercado es la fluctuación de los precios. Éstos serán analizados en época de carestía y en momentos de abundancia. Respecto a la época de carestía, Olivi considera necesario el aumento de los precios, pues si no fuera así sería perjudicial para el bien común, y a que el que tuviera la mercancía que escasea (ej. trigo), no la querría vender a menos que tuviera un precio más elevado<sup>120</sup>. Lo que sí debe condenarse en este caso es la acción de acaparar indebidamente la mercancía para inducir la carestía y sacar el máximo beneficio y provecho de ésta<sup>121</sup>, no que por causas naturales se produzca una escasez y dé lugar a un aumento de precios. Para evitar este modo *non sapiente usura* la novedad de la propuesta oliviana radica en que sea la *communi-*

---

<sup>118</sup> "Sciendun igitur quod quia precium rerum et obsequiorum est taxandum sub respectu ordinem boni communis, idcirco in huiusmodi est primo et principaliter attendenda communis taxatio et extimatio a communitatibus civilibus facta communiter." *Tractatus de emptionibus...*p. 56.

<sup>119</sup> *Tractatus de emptionibus...* p. 56-57.

<sup>120</sup> "quia si tunc pretium non habet augeri, hoc ipsum esset in preiudicium boni communis. Quia habentes non sic prompte communiter non habentibus et egentibus res huiusmodi vendere vellent; et ideo minus bene communi egestati provideretur." *Tractatus de emptionibus...*p. 58.

<sup>121</sup> "quod totius tempore bladum congregat sibi posset pro libitu augere pretium eius et absque peccato quantamcumque inducere carestiam, quod nullatenus concedendum videtur: quia hoc in apertum preiudicium et exterminium boni communis et etiam pietatis." *Tractatus de emptionibus...*p. 58.

tas quien determine, objetivamente, la flexibilidad de los precios en beneficio de los intereses colectivos<sup>122</sup>. Con respecto a la oferta y la demanda, siempre estará en relación con la cantidad, no sólo de mercancías, sino también de oficios<sup>123</sup> cuyos contratos deberán someterse a la forma y reglas de la común estimación y tasación<sup>124</sup>.

El aumento de los precios, según el planteamiento oliviano, no siempre debe ser considerado ilícito; sobre todo cuando se produce bajo unas circunstancias determinadas, como hemos descrito anteriormente, y cuando se acuerde por consenso. La aplicación de éstos conceptos permitiría eliminar los contratos excesivos y el aumento dejaría de considerarse como rapiña, robo o usurpación de las cosas ajenas, pues se atendería a la forma y conceptos del contrato de intercambio. De este modo, lo que podría parecer injusto y desigual, en el momento en el que se juzga desde un decreto común, respaldado por la ley divina y pensado desde el libre consenso de los contrayentes, aparece como carente de desigualdad<sup>125</sup>.

A partir de aquí surge la cuestión sobre la ganancia que obtienen los mercaderes, cuyo oficio *nunquam potest Deo placere*<sup>126</sup> desde el punto de vista social y eclesiástico siempre fue considerado como fundado en la injusticia y en la desigualdad<sup>127</sup>. Con-

122 "Si vero absque omni tali vel consimili respectu ad commutitatem commune pretium augeatur vel diminuatur propter solam personalem impotentiam vel necessitatem emptoris vel venditoris, tunc est ibi peccatum et inequalitas manifesta nisi forte minutio vel excrescentia sit ita parva quod aut infra extremos limites communis pretii includatur aut quasi insensibiliter illos excedat; aut nisi per viam communis incanti seu communis proclamationis dicatur "ad tantum pretium est". Tunc enim: pro illo pretio potest illa enti quamvis longe plus valeat, quia huiusmodi communis proclamatio vel incantatio habet vim communis taxationis rerum venalium nec ex ignorantia partium potest ibi sic fraus intervenire, sicut in contractibus occultis." *Tractatus de emptioibus ...* p. 59.

123 "Et ideo ubi aurum vel triticum communiter multum habundat non tanti pretii extimatur; sicut quando communiter grandis inopia est ipsorum. Et idem est ubi est communis copia vel inopia medicorum vel advocatorum aut pugilum vel fissonum. Tertio observat laborem vel periculum et industriam additionis rerum vel obsequiorum." *Tractatus de emptioibus...* p. 56.

124 "Singuli autem in suis singularibus contractibus vel exactionibus sumptuum, debent sequi formam et regulam communium extimationum et taxationum, ne pars turpiter et irregulariter et inobedienter disconveniat suo toti. Et ne quilibet pro libitu preiudicet utilitati communi ac per consequens et communi iustitie et pietati." *Tractatus de emptioibus...* pg.57.

125 "Licet autem exterior actio seu commutatio secundum veridicam extimationem sui pretii contineat aliquantulum inequalitatem, in respectu tamen ad commune statutum et ad condescensivam dei legem et ad liberum consensum contrahentium non habet inequalitatem. ymo potius benignam et concessoriam aut saluferam equitatem et ideo quantum in ad hoc tam divino quam humano iure robur obtinet firmitatis" *Tractatus de emptioibus...* p. 61.

126 *Decretum*, 1ª pars, dist. 88.c.11. Cfr. LITTEL, L.K. 1978, p. 58

127 "Et videtur quod mortaliter quia officium cuius omnis principalis actus et intentio totali-

trariamente a esta opinión, Olivi pone de manifiesto la necesidad y lo adecuado que supone para la comunidad el oficio de mercader<sup>128</sup> en la medida en que permite trasladar las mercancías de un lugar a otro y satisfacer las necesidades. Para que eso sea posible es necesario que dispongan de grandes cantidades de dinero y que obtengan por ello el beneficio (*lucrum*) necesario y propio de su trabajo, que dadas estas circunstancias, no sólo es lícito<sup>129</sup> sino que debe ser considerado *stipendius laboris*.

### 2.7.5 Síntesis

A modo de síntesis, se puede concluir que los criterios que permiten a Olivi establecer una teoría del valor, si bien parten de la realidad contractual, se centran en un concepto más abstracto, dinámico y dialéctico: la *communitas*. Éste es el sujeto jurídico que determina las leyes del mercado y engloba en sí no sólo a los contrayentes, sino a todo el conjunto social de compradores y vendedores. Con la aparición de este concepto, los factores subjetivos que determinan la escala valorativa, *probabilitas* o la *humanae extimationis*, quedan desplazados por términos más genéricos y objetivos, como son el *communi bono*, el *communis consensu* o la *communis taxatio*. Con la aplicación del concepto *communitas*, la flexibilidad de los precios y a no forma parte de la imperfección humana, sino del hecho de que la vida comercial y económica de la comunidad oscila entre la prosperidad y la carestía y, en consecuencia, los elementos valorativos no pueden ser inamovibles. Desde un punto de vista económico, la teoría de la oscilación de los precios se define como fenómeno coherente con la lógica del bien común<sup>130</sup>. Así pues, la actitud ante las fluctuaciones del mercado

---

ter super iniquitate fundatur videtur esse mortale. Quia non solum continet nimiam peccati frequentiam, sed etiam causalem et radicalem habitudinem ad illud. Sed tota principalis actio et intentio offitii lucrative mercationis est ad iniquitatem seu ad inequalitatem idest ad merces vili pretio et minus quam valeant emendas et care plusquam valeat vendendas." *Tractatus de emptio-nibus...* p. 62.

<sup>128</sup> "ratio est ex manifestis commodis et necessitatibus provenientius communitati ex actu et offitio mercandi. Et similiter cum hoc ex honerosis laboribus ac periculis et expensis et industriis ac pervigilibus providentiis que exigunt offitium illud. *Tractatus de emptio-nibus...*p. 62.

<sup>129</sup> "Si etiam non essent pecuniosi non possent grandes et caras merces prout terris expedit provide-re. Ex his autem aperte concluditur quod lucrum predictis circumstantiis competens inde possint et debent reportare. Ex quo ulterius sequitur quod usque ad aliquam mensuram congruam pos-sunt suarum mercium pretium augere. *Tractatus de emptio-nibus...* p. 63.

<sup>130</sup> TODESCHINI, G. 1980, p. 13.

pone de manifiesto la relación dialéctica que se establece entre la libertad individual y la libertad del común consenso, entre el preferir el bien común o el bien privado y es la más clara expresión, en palabras olivianas, de una sociedad de justos o de una sociedad de injustos y avariciosos<sup>131</sup>. En términos actuales, la regularización del precio oscilante confirma una dialéctica de los estados sociales y ofrece la llave del bienestar económico que coincide con el de la comunidad; conocer bien, profesionalmente<sup>132</sup> la escala de los valores comerciales y el valor del trabajo<sup>133</sup> significa poder actuar en una esfera en la que la *communi taxatio* y el *bonum commune* se corresponden<sup>134</sup>. Para Olivi, éste es el verdadero oficio del mercader<sup>135</sup> y a partir de ello queda justificado el beneficio que éste pueda obtener de su trabajo y que en nada se relaciona con el término y la praxis de la usura.

## 2.7.6 De la "usura" al "contrato".

### 2.7.6.1 El término "usura"

El término usura ha ido evolucionando y adaptándose a los diferentes momentos históricos; originariamente, designaba el fruto del dinero dado en préstamo, sin que

---

<sup>131</sup> "Ad primun enim prime partis dicendum quod illud non est venun de communitate iustorum, sed de sola communitate iniustonun et cupidorum. lustus enim non vult contra iustum pretium aliquid vendere ve!emere.et perfecte iustus nilúl penitus iniustitie ibi vult. Imperfecte autem iustus non ibi vult nisi iniustitiam iustitie predominantem , et pro quanto aliqtúd itúusti pretii ibi indebite ,lllt pro tanto aliqtúd de vitio iniustitie in se habet." *Tractalus de emptionibus...*p. 54.

<sup>132</sup> Es decir, poseer experiencia, saber aplicarla y, sobre todo, una gran capacidad mental. "Quia si ad altiora offitia debite exigenda exigitur maior peritia et industria et amplior sollicitudo mentalis, et etiam multo et diuturno studio ac peritia et labore, multisque periculis et expensis communiter acquiritur peritia et industria talis; et etiam quia pauci sunt et rari sunt ad hoc idonei, et ideo maiori pretio reputantur." *Tractalus de emptionibus...*p. 57.

<sup>133</sup> El trabajo entendido como mercarcía.

<sup>134</sup> TODESCHINI. G. 1980, p. 15.

<sup>135</sup> "Rursus mercatores huiusmodi suas pecunias et etiam personas ac deinde merces suas ex pecunia emptas multis periculis exponunt; nec sunt certi an de mercibus emptis suum rehabeant capitale. Si etiam non essent industrii in rerum valoribus et pretiis et conuuoditatibus subtiliter e:timandis. non essent ad hoc idonei. Item nisi essent honorabiles et fide digni, non eis a diversarum terrarum gentibus prout expedit huie offitio crederetur. Si etiam non essent pecuniosi non possent grandes et caras merces prout terris expedit providere. Ex his autem aperte concluditur quod lucrum predictis circumstantiis competens inde possint et debent reportare. Ex quo ulterius sequitur quod usque ad aliquam mensuram congruam possunt suarum mercium pretium auge-re." *Tractatus de emptionibus...*p. 63



la palabra implicase algo indigno, odioso o moralmente reprobable. Rápidamente, con la difusión del fenómeno de los prestamistas, el uso de la palabra fue restringiéndose para indicar aquellos préstamos que comportaban una excesiva carga en la obligación financiera del deudor en las exigencias del prestamista<sup>136</sup>. Según la tradición eclesiástica, todo contrato de *mutuum* debía estar liberado del pago de cualquier tipo de interés, pues en él debía regir la gratuidad; es decir, no exigir en su restitución más que la cantidad de dinero prestado. Así, a lo largo de la Edad Media, cualquier forma de pago de intereses sobre la suma del dinero dado y recibido en préstamo fue considerado usurario, y por lo tanto condenado por la Iglesia como pecaminoso y vetado por las leyes del Estado como delito; pero, con la evolución del comercio y el desarrollo de una nueva sociedad mercantil de tipo capitalista, poco a poco la acepción del término "usura" quedará restringida hasta indicar la demanda y la retribución de tasas desorbitantes aplicadas a los préstamos en dinero, mientras que una tasa moderada es por costumbre llamada "interés"<sup>137</sup>. Para Le Goff<sup>138</sup> la usura "es la imposición de un interés por un prestamista en operaciones en la que no ha de tener lugar el interés. La usura aparece cuando no hay producción o transformación material de bienes concretos". En el contexto general de finales del siglo XIII era reconocido que un préstamo comportaba siempre algún modo de beneficio a aquél que lo recibía<sup>139</sup> y un cierto perjuicio para el prestamista en tanto que estaba privado de su dinero durante el tiempo que duraba el préstamo. Este hecho propició el desarrollo paralelo de una serie de contratos o títulos extrínsecos<sup>140</sup> que reducía tal supuesta des-

---

<sup>136</sup> RAGAZZINI, G. Y RAGAZZINI, M. *Breve storia dell'usura*. Ed. Club de Bolonia 1995, p. 14.

<sup>137</sup> RAGAZZINI, G. Y RAGAZZINI, M. 1995, p. 14.

<sup>138</sup> LE GOFF, J. *La bolsay la vida*. Ed. Gedisa. Barcelona 1987. p. 26.

<sup>139</sup> "constat quod mutuatio et res prestita mutuo aliquam commoditatem confert illi cui prestatur". *Tractatus de emptionibus...*p. 67.

<sup>140</sup> Los más utilizados eran los siguientes: *Dammum emergens* o compensación del daño que ha sufrido el prestamista durante el préstamo. Nadie estaba obligado a perjudicarse en beneficio de otro, de modo que era lícito recompensar al prestamista por el daño ocasional sufrido a causa de la privación de su dinero durante el tiempo del contrato. *Lucrum cessans*, o recompensa por la privación de las ganancias que pudo haber obtenido el prestamista negociando consu dinero y del cual se ha privado al hacer el préstamo. *Periculum sorti*, o trabajo valorable en dinero por el peligro y dificultad que se requiriese para el cobro del préstamo. *Poema conventionalis*, o tasa adicional por el retrato en el pago del préstamo.

igualdad<sup>141</sup> y consideraba equitativa y justa la devolución o recompensa que estuviera firmada en un acuerdo o contrato<sup>142</sup>.

Centrar la polémica de la usura en la segunda mitad del siglo XIII es alcanzar el punto culminante de uno de los problemas vividos con más intensidad en esta época. Como dice Le Goff, "el súbito surgimiento y la difusión de la economía amenazan los viejos valores cristianos. Está a punto de formarse un nuevo sistema económico, el capitalismo, que necesita, si no nuevas técnicas, sí, al menos, el empleo masivo de prácticas condenadas desde siempre por la Iglesia"<sup>143</sup>. El siglo XIII representa el punto de choque entre la tradición moral y canónica que condena cualquier tipo de interés sobre un préstamo recibido en dinero y la necesidad de legitimar y distinguir los límites de los conceptos "interés", "beneficio", "préstamo" y "usura" y sus vinculaciones. El choque entre el lenguaje moral-eclesiástico y el económico-mercantil era patente.

En el lenguaje canónico, el pago de interés, fuera bajo el modo que fuera, siempre era considerado como un atentado al derecho natural y divino y, por lo tanto, estaba asociado al concepto de usura. Para argumentar la condena, el derecho canónico que a partir del decreto de Graciano (1140- *Decreta Gratiani*) constituyó la base de las leyes eclesiásticas, revalidó la definición de usura como "todo aquello que se exige en aumento al capital"<sup>144</sup> y su condena basándose en los textos del Antiguo Testamento<sup>145</sup>:

Éxodo 22,24: "Si prestas dinero a imo de mi pueblo, a un pobre que habita en medio de vosotros, no te portarás con él como acreedor y no le exigirás usura"<sup>146</sup>.

---

<sup>141</sup> "iustum et equum est quod damnum creditoris seu prestitoris sibi recompensetur a receptore sui mutui." *Tractatus de emptionibus...* p. 67.

<sup>142</sup> "licitum et equum est servitium pro servitio et gratiam pro gratia reddi, ac per consequens equum et licitum est hoc sub pacto firmari." *Tractatus de emptionibus...* p. 67.

<sup>143</sup> LE GOFF, J. 1987, p. 14.

<sup>144</sup> "Quiddquid ultrasortem exigitur usura est." Cfr. RAGAZZINI, G. Y RAGAZZINI, 1995, p. 47.

<sup>145</sup> Citaremos los más importantes; también hay referencia en: Nehemias 5,6-10; Salmos 14,5; Proverbios 28,8; Jeremías 15,10; Ezequiel 18,10; 22,12.

<sup>146</sup> "Si pecuniam mutuam dederis in populo meo pauperi, qui habitat tecum, non eris ei quasi creditor; non imponetis ei usuram".

Levítico 25,35-37: "Si empobreciere tu hennano y te tendiere su mano, acógele y viva contigo como peregrino y colono; no le darás tu dinero a usura ni de tus bienes a ganancia. Teme a tu Dios y viva contigo tu hennano. No le prestes tu dinero a usura ni de tus bienes a ganancia<sup>147</sup>".

Deuter.23, 19-20: "No exijas de tus hermanos interés alguno, ni por dinero, ni por víveres, ni por nada de lo que con usura suele prestarse. Puedes exigírselo al extranjero, pero no a tu hennano, para que Y ahvé, tu Dios, te bendiga en todas tus empresas en la tierra en que vas a entrar para poseerla.<sup>148</sup>"

- del Nuevo Testamento:

Lucas 6, 34-35: "Si prestáis a aquellos de quienes esperáis recibir, ¿qué gracia tendréis? También los pecadores prestan a los pecadores para recibir de ellos igual favor. Pero amad a vuestros enemigos, haced bien y prestad sin esperar nada, y será mucha vuestra recompensa, pues seréis hijos del Altísimo, porque Él es bondadoso para con los ingratos y malos"<sup>149</sup>.

Para Olivi, éstas citas no podían ser aceptadas sin más, dada su ambigüedad,<sup>150</sup> su falta de equidad<sup>151</sup> para todos los hombres, pues permitía practicar la usura al ex-

---

<sup>147</sup> "Si attenuamos fuerit frater tuus et infirma manus eius apud te, suscipies eum quasi advenam et peregrinum, et vivet tecum. Ne accipias usuras ab eo, nec amplius quam dedisti: time Deum tuum, ut vivere possit frater tuus apud te. Pecuniam tuam non dabis ei ad usuram, nec plus aequo exiges pro cibo tuo."

<sup>148</sup> "Non fenerabis fratri tuo ad usuram pecuniam, nec alimenta nec quamlibet aliam rem sed alieno fenerabis. Fratri autem tuo absque usura id, quo indiget commodabis, ut benedicat tibi Dominus Deus tuus in omne opere tuo in terra, ad quam ingredieris possidendam."

<sup>149</sup> "Et si mutuuum dederis his, a quibus speratis recipere, quae vobis gratia est? Nam et peccatores peccatoribus fenerantur, ut recipiant aequalia. Verumtamen diligite inimicos vestros et bene facite et mutuuum date nihil inde sperantes; et erit merces vestra multa, et eritis filii Atissimi, quia ipse benignus est super ingratos et malos."

<sup>150</sup> "Sed contra hoc est, quia in pluribus auctoribus premissis usure improbantur absolute, et absque aliqua determinatione, sicut in patet verbis Ezechielis et psalmiste et Salomonis." *Tractatus de emptionibus...* pg.69.

<sup>151</sup> "quia si non sunt per se male cum quandoque possint esse utiles recipienti mutuuum: tunc prohibetur sola utilitas fratris, et maxime cum pauci inveniuntur faciles ad commodandum absque spe temporalis commodi. Si autem sunt per se male, tunc semper et ubique stnt male. 3º quia naturalis proximitas et fraternitas est ad omnes homines, tam iure communis creationis et divine

tranjero pero no al hermano<sup>152</sup>; y porque era un precepto no *cerimoniale*<sup>153</sup> es decir, que no poseía una determinación y observación de algo moral, sino que, en el caso concreto de un préstamo usurario y no usurario, lo que se juzgaba era en sí la positividad o la negatividad como acción.

También se prohibía la usura con argumentos extraídos de:

- **Las decretales pontificias:** Urbano III (1187) *Consuluit*; Gregorio IX (1234) *Decretali* (ocupan cinco volúmenes); Inocencio IV *Apparatus*, que es un comentario a las decretales de Gregorio<sup>154</sup>; Bonifacio VIII (1298) *Liber sextus*.
- **Los Concilios:** Letrán II (1139); Letrán III (1179); Letrán IV (1215); Ly on (1274).
- **Los textos de la patristica**, centrados en el versículo evangélico *mutuum date, nihil inde sperantes* (Luc. 6,35), de:
  - **San Ambrosio:** cuyas máximas "usura es todo aquello que se añade al capital" y "la usura es tomar más de aquello de cuanto que ha dado"<sup>155</sup> fueron expuestas en el decreto *Quia in omnibus* de III Concilio Lateranense.
  - **San Agustín:** *Contra faustum*: se da una distinción entre el préstamo al consumo sin compensación en forma de interés (*mutuum*) y el préstamo con interés (*fenus*) que es del todo ilícito; comenta-

ymaginis et univoce speciei hominum, quam iure propagationis ex, eodem primo patre, scilicet Adam, quam secundum evangelium Christi in parabola samaritani. 4º quia aut usurarius contractus continet in se absolute iniquitatem aut equitatem: si iniquitatem ergo est per se et ubique apud omnes malum, si equitatem ergo non deberet a fratre prohiberi." *Tractatus de emptioibus...* pg.69.

<sup>152</sup> Aquí Olivi hace referencia a la cita bíblica del Deut. 23,19-20.

<sup>153</sup> "quia hoc preceptum non est cerimoniale. Cerimoniale enim est quicquid de se nichil habet boni vel mali, seu utilis vel damnosus, sed solum habet ad significationem, vel ad determinationem et observationem aliquorum moralium. Constat autem quod in mutuo usurario et non usurario est invenire per se bonum vel malum." *Tractatus de emptioibus...* p. 69.

<sup>154</sup> Sostiene que la usura debe ser prohibida porque en caso contrario se seguirían toda una serie de males, entre ellos el abandono del campo ("*Usura prohibita est [...] quia si liceret eam accipere, omnia mala sequerentur, et maxime, quia non intenderent homines culhira possessionem [...]*") CFR RAGAZZINI, G. Y RAGAZZINI, M. 1995, p 48.

<sup>155</sup> "Usura est quodcumque accedit sorte" y "usura est plus accipere quam dare" cfr. RAGAZZINI, G.-M, 1995. p. 39.

rio al *Psalm 36*: es usurario no sólo quien hace un préstamo en moneda, sino también en grano, aceite y toda otra cosa<sup>156</sup>.

- **San Jerónimo:** *Super Ezechielem lib. 6,*
- **Boecio:** *Magister Officiorum.*
- De la opinión de los teólogos:
  - **Siglos XI- XII:** que asocian la usura al robo, como San Anselmo (1033-1100) *Homilías y exhortaciones*; Pedro Lombardo (1160) *Libri quatuor Sententiarum*; Hugo de san Vittore (1100-1141); Bernardo de Pavía (1213) *libro V de su Summa Decretalium.*
  - **Siglos XII-XIII:** Roberto de Courçon (1155-1219) *De Usura.* Ataca todo acto basado en el interés, directo o indirecto; Guillermo de Auxerre ( -1248) *Summa in quatuor libros sententiarum*, considera la usura como pecado; Alejandro de Hales (1170-1245) considera admisible una compensación en la demora de una restitución en un préstamo en dinero; Buenaventura (1121-1274) condena todo tipo de préstamo a interés.
- **Del argumento aristotélico de la justicia natural:** Tomás de Aquino (1225-1274) *Suma Teológica*<sup>157</sup>153, quien basándose en la autoridad de Aristóteles<sup>158</sup> rechazó toda forma de usura al ser considerada como antinatural (*nummus non parit nummos*), injusta y pecaminosa.

---

<sup>156</sup> "si feneraveris hominem, idest si nmtuum dederis alicui a quo plus quam dedisti expectes, sive illud triticum, sive vinum sive oleum, sive quodlibet aliud, fenerator est et in hoc improbandus et non laudandus."

<sup>157</sup> TOMÁS DE AQUINO *Summa Theologiae* II<sup>3</sup> II<sup>ae</sup> cuestión 78, artículos 1-4; cuestión 105, artículo 2, respuesta a la objeción 4; artículo 3. respuesta a la objeción 3.

<sup>158</sup> ARISTÓTELES *Política*, I, I0, 1258 a y b : hay dos formas, la actividad mercantil y la economía doméstica: esta es necesaria y apreciada, la otra basada sobre el intercambio, justamente reprobada - en efecto no es según natura- sino practicada por uno a expensas de los otros; por eso hay total razón para detestar la usura, por el hecho de que en tal caso las ganancias provienen del dinero mismo y no de aquello por lo cual el dinero ha sido inventado. Porque fue introducido en vista del intercambio, mientras que el interés lo hace crecer siempre de más - y de quien ha tratado el nombre: en realidad los seres generados son semejantes a los genitores y el interés es moneda de moneda: así que esta es la forma de ganancia más contraria a la naturaleza."

La teoría aristotélico-tomista postulaba un concepto de intercambio basado en la equidad; es decir, en no exigir por igual más que lo equivalente o igual<sup>159</sup>, de tal modo que el término préstamo quedaba concebido como portador de la alienación y la destrucción<sup>160</sup>. En una economía basada en la "igualdad natural", cosa y uso eran sustancialmente inseparables, de manera que no podían ser vendidas por separado, pues lo que se estaba vendiendo era algo inexistente o se vendía la misma cosa dos veces. Lo que determina un préstamo usurario, según el pensamiento aristotélico-tomista, es vender un uso que no se diferencia de la cosa<sup>161</sup> y vender un tiempo del cual no era propietario el vendedor<sup>162</sup>.

A partir de aquí se articuló todo un sistema ético-moral de la Iglesia que condenó la usura. Sin embargo, dada la complejidad del sistema social (en el ámbito político, jurídico y filosófico), la praxis mercantil y económica (en las cuales se incluían las transacciones monetarias), era necesario encontrar una justificación doctrinal y una redefinición de los conceptos "interés", "beneficio" y "usura". Como dicen los hermanos Ragazzini<sup>163</sup>, a pesar de que la Iglesia se mantenía firme en sus prohibiciones, con más frecuencia se afirmaba el reconocimiento del derecho del prestador a recibir un interés por su capital, especialmente cuanto mayor era el riesgo de perderlo, como en el caso de préstamos hechos a los señores feudales y a los soberanos. No es de extrañar pues, que teólogos como Alejandro de Hales o Tomás de Aquino estuvieran dispuestos a aceptar un tipo de interés basado en el *lucrum cessans*, que se

---

159 "Equitas enim est quod pro equali non exigatur plus quam equivalens, seu equale". *Tractatus de emptioibus...* p. 70. Esta definición, no tiene lugar en la dinámica económica y mercantil del siglo XIII cuando lo que se ha producido es una ruptura entre *equitatis* y *equalitatis*.

160 *Tractatus de emptioibus...* p. 71.

161 ARISTÓTELES, *Política* 1257a 2 "cada objeto de propiedad tiene un doble uso. Ambos usos son del mismo objeto, y el otro no."

TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theolog.* q.78 a.1. "Si quis ergo seorum velet vendere vinum et seorum vellet vendere usum vini, venderet eandem rem bis, vel venderet id quon non est. Unde manifeste per iniustitiam peccaret. Et simili ratione, iniustitiam committit qui mutual vinum out triticum petens sibi duas recompensationes, unam quidem restitutionem aequalis rei, aliam vero pretium usus quod usura dicitur."

OLIVI, *Tractatus de emptioibus...* p. 71. "ratio nominis usuram: quia scilicet venditur ibi usus qui non differt a re el usus qui non est venditoris."

162 "idest tempus mutuationis non potest vendi receptori mutui quando a vendente fiat ibi usura, pro ea quod ex natura mutui tempus illud non est prestitoris sed potius receptoris" *Tractatus de emptioibus...* p. 80.

163 RAGAZZINI.G. Y RAGAZZINI. M. 1995, p. 70.

refería al beneficio que el prestamista dejaba de tener al no poder beneficiarse del dinero que había prestado, y el *damnum emergens*, que hacía referencia a los daños sufridos por el prestamista<sup>164</sup>, como formas legítimas de compensación sobre la base de la utilidad del dinero y el precio justo de su valor.

El *Corpus iuris civilis* estudiado en la Escuela de Derecho de Bolonia por juristas laicos (Irnerio *Summa Codicis*; el Piacentino (1134- 1192) *De usuris*; Accursio (1184-1260) *Magna Glossa*;...) no se quedaba atrás al defender la legalidad del interés y su legitimidad como derecho humano (Godofredo (-1265) *Lectura super Codice*; Cino de Pistoia (1270-1336)), Ramón de Peñafort).

Si bien podemos concluir que la condena de la usura era unánime, las confrontaciones entre el argumento económico y el argumento religioso sobre la delimitación del concepto de usura estaban francamente equilibradas. La razón no sólo era económica, sino también social. Paralelamente a la tríada usura-interés-beneficio, se desarrollaba la problemática propiedad privada<sup>165</sup> -valor del trabajo<sup>166</sup> -valor del tiempo<sup>167</sup>.

#### 2.7.6.2 El término "tiempo"

En este tratado a Olivi no le preocupan los planteamientos metafísicos relacionados con el concepto de "tiempo"<sup>168</sup>. En contraposición a Aristóteles (tan seguido en su época), que lo define como "la cantidad de movimiento según un antes y un después"<sup>169</sup>; como sucesión, o como duración; al franciscano le interesa el aspecto más temporal y práctico de éste que queda reflejado en la venta a término<sup>170</sup>. Tampoco entra en la discusión acerca de si el tiempo es algo común a todos y por lo tanto

---

<sup>164</sup> LITTEL. L.K. 1978, p. 22.

<sup>165</sup> ¿era la propiedad privada necesariamente buena para la vida y para la sociedad?

<sup>166</sup> ¿profesores y juristas, podían cobrar honorarios por su conocimiento si este era un don de Dios?

<sup>167</sup> Cuando se cobraba un honorario, cuando se cobraba un interés ¿no se estaba vendiendo, robando el tiempo que también era de Dios?

<sup>168</sup> Este tema es tratado en las cuestiones IX y X del *Comentario a las Sentencias*.

<sup>169</sup> ARISTÓTELES, *Physica.*, IV,11,219b.ss.; Olivi, *Quaestiones in Secundum librum Sententiarum* I, p. 160.

<sup>170</sup> "Et ideo si quis debeat tibi centum libras solvere post tres annos, ita quod antea non tenetur: potest tibi vendere tempus illud paciscendo tecum quod det tibi mox LXXX, et propter tempus trium annorum intercurrentis retineat seu acquirat sibi viginti" *Tractatus de emptionibus*... p. 80.

invendible<sup>171</sup> sino que se interesa en relación al propio valor y uso del tiempo y en qué medida alguna cosa está bajo el derecho o la jurisdicción de alguien<sup>172</sup> y cómo ésta cambia su valor con el tiempo<sup>173</sup>169. La actitud oliviana es destacadamente económica: el tiempo universal y abstracto queda individualizado en el tiempo comerciable y regido por las leyes de la fluctuación monetaria<sup>174</sup>.

### 2.7.6.3 El término "propiedad"

El tema clave estaba planteado en otros términos: la distinción entre los diferentes tipos de bienes que podían ser objeto de préstamo y que daban lugar a diferentes contratos. La argumentación aristotélico-tomista distinguía entre los bienes de consumo, aquellos que se agotan con su uso, y los bienes de producción, cuyo uso no conlleva su destrucción. En los primeros no se distinguía el uso de la cosa, pues usarlo suponía consumirlo; por ejemplo, el vino o el trigo. Prestarlos suponía transferir su dominio o propiedad<sup>175</sup>. En el caso de que alguien exigiera un interés o precio por la utilidad de la cosa, que no es otra que su consumo, supondría vender dos veces la misma cosa<sup>176</sup>.

---

<sup>171</sup> "Quod vero contra a quibusdam arguitur quod tempus est res omnibus communis: talen autem non debet vendi quasi sit proprium venditoris". *Tractatus de emptionibus...* p. 80.

<sup>172</sup> "sed potius de proprio tempore rei proprie, et prout respectu alicui rei est de iure vel de iurisdictione huius vel illius." *Tractatus de emptionibus...* p. 80.

<sup>173</sup> "Quamvis autem pecunia ex se non valeat plus se ipsa, ex utentis tamen facultate et industria acquirit aliquem valorem, aut potest acquirere. Et ideo ille usus aut facultas utendi potest ab eo, cuius ille usus est, vendi. Si autem ex hoc contra arguas quod cum habens C libras, habeat facultatem utendi eis vel possidendi eas non solum pro tribus annis, sed etiam pro toto tempore futuro, ergo eque bene poterit vendere hanc facultatem futuri temporis, sicut facit prefatus debitor, qui non tenetur eas solvere ante tres annos. Dicendum quod hic et ibi non est eadem ratio nec consimilis, quia habens pecuniam non potest ea in quantum habet rationem pretii seu numismatis uti, nisi mutuando vel pro re altera conmutando, utrobique autem currit futurum tempus pro eo cui mutuatur, vel conmutatur, vel in commutando emitur, vel apretiatultra simplicem vim sui pretii; prefatus autem debitor domini solvit LXXX, nichil mutuatur, sed potius solvit debitum suum, sed de hoc quod solvit ante tempus debitum ultra aliquid pretium quod non potest dici pretium mutui, cum nichil mutuatur, sed solum potest dici pretium anteriorationis solutionis; quia autem hec anterioratio est pretio extimabilis, ideo potest licite vendi. *Tractatus de emptionibus...* p. 81.

<sup>174</sup> *Tractatus de emptionibus...* p. 80-81.

<sup>175</sup> TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theolog.* q.78 a.1. "sciendum est quod quedam res sunt quarum usus est ipsarum rerum consumptio: sicut vinum consumimus eo utendo ad potum, et triticum consumimus eo utendo ad cibum. Unde in talibus non debet seorum computari usu rei a re ipsa, sed cuicumque conceditur usus ex hoc ipso conceditur res. Et propter hoc in talibus per mutuum transfertur dominium".

<sup>176</sup> Ver nota 157.



En el caso de los bienes productivos, aquellos que no se destruy en con su uso, sí era factible fijar un precio a su utilidad sin entregar el dominio. Así, el uso de este tipo de bienes era estimable en dinero y el propietario podía cobrar un interés por prestarlo en usufructo<sup>177</sup>. Tal era el caso para los contratos de alquiler o arrendamiento.

Trasladado el argumento a términos monetarios (*pecunie vel nummorum*), la dificultad residía en establecer la categoría a la que pertenecía el dinero. Apoy ándose en el argnmento aristotélico de la doble función del dinero, una necesaria y económica que es procurada por el trabajo, y otra no necesaria o de cambio que es generada por la usura o por la transferencia de monedas (y por lo tanto va contra natura<sup>178</sup>), Tomás estableció que el dinero pertenecía a la categoría de los bienes improductivos y por lo tanto se agotaba en su propio uso: el cambio, el consumo y la inversión<sup>179</sup>.

#### 2.7.6.4 El término "dinero"

Limitado el concepto de dinero a una sola acepción, ser medida de cambio, quedaba justificado, sobradamente, que éste se agotase en su propio uso. Pero, en el momen-

<sup>177</sup> TOMAS DE AQUINO, *Summa Theolog.* q.78 a.1 "Quaedam vero sunt quorum usus non est ipsa rei consumptio: sicut usu domus es inhabitatio, non autem dissipatio. Et ideo in talibus seorsum potest utrumque concedi: puta cum aliquis tradit alteri dominium demus, reservato sibi usu ad aliquod tempus; vel e converso cum quis concedit alicui usum domus, reservato sibi eius domino. Et propter hoc licite potest homo accipere pretium pro uso domus, et praeter hoc petere domum in conductione et locatione domus."

<sup>178</sup> Aristoteles, *Politica*, 1, 1258b. "Ahora bien, este arte, como hemos dicho, tiene dos formas: una, la del comercio de compra venta, y otra, la de la administración doméstica. Ésta es necesaria y alabada; la otra, la del cambio, justamente censurada (pues no es conforme a la naturaleza, sino a expensas de otros). Y muy razonablemente aborrecida la usura, porque, en ella, la ganancia procede del mismo dinero y no de aquello para lo que se inventó".

<sup>179</sup> TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theolog.* q.78 "Pecunia autem, secundum Philosophum, principaliter est inventata as commutationes facienda: et ita propius et principalis pecuniae usus est ipsius cosumptio sive distractio, secundum quod in commutationes expeditur. Et propter hoc secundum se est illicitum por usu pecuniae mutuatae accipere pretium, quod dicitur usura". **Olivi sintetiza el argumento como sigue:** "*Sed usus pecunie vel nummorum in quantum talium et usu bladi et olei, et consimilimn est idem quod eorum alienatio vel consumptio, igitur idem est huiusmodi res dare vel vendere earum usum et econtra-rio. Ergo cum ultra venditionem rei, usus eius venditur, aut eadem resbis venditur, aut id quod non estupenditur. Et sumo hic vendere, pro tradere aliquid pro equivalenti. Ex duabus rationibus predictis trahitur ratio nominis usurarum: quia scilicet venditur ibi usus qui non differt a re et usus qui non est venditoris. Item vendere alteri eius propiam industriam et propios actus est vendere ei suum ac per consequens et iniustum: sed vendere utilitatem proveruentem ex pecunia per solam mercalivam industriam eius cui est mutuata, est vendere suam industriam et suos actus ergo etc.*" *Tractatus de emptionibus...* p. 71.

to en el que el dinero se transformó en una precisa escala de valores y en un valor en sí mismo<sup>180</sup> para el pensador narbonés, el argumento aristotélico-tomista que concebía el dinero como un accidente quedaba fuera de lugar. La distorsión aparece cuando se intentaban aplicar argumentos basados en la igualdad natural<sup>181</sup> y en la justicia conmutativa<sup>182</sup> a una realidad económica y mercantil que y a no establecía distinción entre un préstamo económico como simple donación (que implica que en un tiempo prefijado debe devolverse la cantidad equivalente a la que lícitamente puede serle añadido un interés en concepto de perjuicio (*damnum emergens*)), o como venta<sup>183</sup> y cuando la propia lógica del mercado monetario establece los instrumentos necesarios (*tabula cambii*) para la justa interrelación en los mercados financieros<sup>184</sup>.

### 2.7.7 La respuesta oliviana.

El verdadero cambio introducido por el análisis oliviano está en la capacidad de asociar los argumentos de préstamo monetario (*mutuo*) con la experiencia adquirida por la praxis<sup>185</sup> para ubicarlos en su verdadero entorno económico-social y dentro del mecanismo de mercado. La falta de una teoría económica general que englobase

---

180 "Constat autem quod pecunia in quanto est pretium rerum venalium nullum lucrum confort nisi per industriam et actum mercantis: ergo ipsam quantum talis non est plus pretio mutuabilis. Item constat quod pecunia in quanto est pretium venalium renum, nullus vendit vel cambit nisi iuxta pretium quod habent illa.. Utpote, nullus vendit vel cambit centum libras starlingiorum pro C et XII starlingiorum. Quando etiam aliquis solvit C libras, ex acto talis solutionis nichil debetur solvente. Ergo qua ratione in actu vendendi et solvendi pecuniam, non valet plus se ipsa, eadem ratione nec in actu mutuandi, maxime cum usuraria mutuatio, sic quedam venditio eius. " *Tractatus de emptiionibus...* p. 71.

181 "Constat autem quod Aristoteles sequutus est in hoc solum rationem naturalis equitatis" *Tractatus de emptiionibus...* p. 72.

182 TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theolog.* q.77 a.2.3. "dicendum quod in iustitia commutativa consideratur principaliter aequalitas rei. Sed in amicitia utilis consideratur aequalitas utilitatis: et ideo recompensatio fieri debet secundum utilitatem perceptam. In emptiione vero, secundum aequalitatem rei."

183 "Sume igitur quod horum duorum volueris: aut quod mutatio sit simplex donatio, sic tamen quod tempore prefixo eius equivalens reddatur, aut quod sit venditio. Et neutro momento habebis quin sit aperte iniustum ex ea accipere plus quam ipsam." *Tractatus de emptiionibus...* p. 71.

184 "Utpothe si prefatos sterlingos intendebat Romam deferre et ibi cambire, et inveniens campsorem ultra mare habentem tabulam cambii Rome, tradit eos sibi, tamquam capiens eos Remo, ac per consequens ad forum cambii rationem." *Tractatus de emptiionibus...* p 78.

185 "Predicta autem non solum ratione colligimus, sed etiam experimentis assiduis nimium comprobamus". *Tractatus de emptiionibus...* p. 73.

los diferentes tipos de relaciones contractuales y las constantes interferencias teológicas y canónicas daba como resultado la incapacidad para distinguir la referencia concreta de conceptos tales como lucro, interés, usura, préstamo y determinaba categóricamente que, fuera bajo la condición que fuera, al prestador no se le debía restituir más que la cantidad de dinero dejado en préstamo<sup>186</sup> para no cometer usura<sup>187</sup>. El único modo de liberarse de ella era excluir de todo pacto de mutuo el concepto de precio como valor determinante. De este modo, en el caso de que se diera algún vicio, no sería el de usura<sup>188</sup>. El choque era teórico: la Iglesia, con respecto al dinero, sólo aceptaba un contrato de mutuo gratuito, dado que aquel era considerado como un bien no productivo. En cambio, la realidad económica y mercantil, según muestra el autor, aplicando la *pura et sola ratio cambii*<sup>189</sup> hacía de la moneda un elemento productivo y dejaba de ser, aristotélicamente hablando, estéril.

La usura siempre es condenable porque es la expresión más antisocial e improductiva<sup>190</sup> de las relaciones económico-mercantiles y porque elimina todo modo lícito y saludable de procurar un beneficio<sup>191</sup>. El fin del usurero es definido como el deseo ilimitado de riqueza<sup>192</sup> que sólo puede ser retraído por la virtud<sup>193</sup>.

---

186 "constat quod talis prestitor nichil ex hoc restituere tenetur, nisi solam pecuniam postmodum mutuata." *Tractatus de emptionibus...* p. 74.

187 TOMAS DE AQUINO *Summa Theolog.* q. 78 a.2. Olivi. P. I. *Tractatus de emptionibus...* p. 73-76.

188 "quod quando illud quod pro mutuo sub pacto exigitur non habet proprie rationem pretii rerum venalium, quod ex hoc non committitur proprie usura. Et si est ibi aliquod vitium non est omnino eiusdem speciei." *Tractatus de emptionibus...* p. 74.

189 *Tractatus de emptionibus...* p. 78.

190 "general corruptionem amicitie e societatis, quia usurarius in quantum talis neminem diligit nullique se asotiat, nisi causa lucri." *Tractatus de emptionibus...* p. 72.

191 "Tollit operositatem omnis debiti modi procurandi sibi licita et salubria lucra." *Tractatus de emptionibus...* p. 73.

192 "Aristotelem, *Primo Politice*, secundum eum, ibidem est infinitus, propter quod beatitudinem appetitus, quandum ad infinitum maiorem cogitare possumus. Et hic est, quia ut dicit: Amatores pecunie totam suam scientiam et industriam et potentiam ordinat ad lucrum pecunie" *Tractatus de emptionibus...* p. 72.

ARISTÓTELES, *Política I*, 1257b. 11-14.

193 "Propterea, quanto modus augendi pecunia est facilius ac certior et securior, tanto est amplius et delectabilius studentibus ad eorum augmentum nisi virtute cohibeatur a tali excessu, sed modus augendi pecunias per usuras est pro certis facilius ac certior et securior" *Tractatus de emptionibus...* p. 72.

La tensión existente entre la licitud e ilicitud de una economía de beneficio o lucrativa a floraba cuando las relaciones comerciales, y a fueran de venta<sup>194</sup> de compra<sup>195</sup> o de transacción<sup>196</sup> monetaria, podían devenir en usura<sup>197</sup>. La condena de toda actividad que propiciase un lucro, practicada por la tradición eclesiástica y patristica, junto al argumento aristotélico de la división del comercio en propiamente económico y crematístico<sup>198</sup>, era la expresión más manifiesta de rechazo al cambio social que provocó el paso de una economía cuy a relación era mercancía → dinero → mercancía, a otra basada en dinero → mercancía → dinero.

A finales del siglo XIII la realidad económica se impone y el concepto de lucro en tanto *que stipendium laboris* gana terreno. *El lucro, que es el fin del tráfico mercantil, aunque en su esencia no entrañe ningún elemento honesto o necesario, tampoco implica nada vicioso o contrario a la virtud*<sup>199</sup>. Considerado como un fin necesario, no como un fin en sí mismo, el lucro es lícito, saludable<sup>200</sup> y justa ganancia del oficio de mercader<sup>201</sup>. Frente a él, la usura aparece como el provecho obtenido al margen del mecanismo de mercado y se califica como no-económica<sup>202</sup>.

---

<sup>194</sup> "Sed contra hoc esse videtur quia vendens equum vel pannum, plusquam probabiliter valeat, aut plusquam alius venderet, quia non statim solvitur ab emptore sed expectat solutionem per aliquot tempus, censetur esse usurarius: ergo in contractu venditionis potest esse usura." *Tractatus de emptionibus...* p. 77.

<sup>195</sup> "Item emens equum vel bladum, vel fructus agri iam seminati, minori pretio quam probabiliter valeat, vel quam aliter tunc esset empturus seu habiturus, pro eo quod solvat pretium priusquam recipiat rem emptam, dicitur usurarius: ergo in contractu emptionis potest esse vitium usure." *Tractatus de emptionibus...* p. 77.

<sup>196</sup> "cambium est contractus differens a contractu mutui, sed in cambio contingit plerumque usura." *Tractatus de emptionibus...* p. 77.

<sup>197</sup> Olivi. *Tractatus de emptionibus...* p. 77.

<sup>198</sup> Modo de adquisición que tiene como fin el lucro y la ganancia: "Existe otra clase de arte adquisitivo, que precisamente llaman -y está justificado que así lo hagan- crematística, para el cual parece que no existe limite alguno de riqueza y propiedad" ARISTÓTELES. Política I. 1257a. También en 1256a.1257b. 1258a. 1258b.

<sup>199</sup> TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theolog.* q.77.a4. "Lucrum tamen, quod est negotiationis finis, etsi in sui ratione non importet aliquid honestum vel necessario, nihil tamen importat in sui ratione vitiosum vel virtuti contrarium."

<sup>200</sup> "licita et salubrica lucra" *Tractatus de emptionibus...* p. 73.

<sup>201</sup> "Horum autem ratio est quia ex quo mercator, pro communi utilitati exponit se laboribus et periculis et expensis, iustum est ut inde reportet lucrum competens officio suo" *Tractatus de emptionibus...* pg.79.

<sup>202</sup> TODESCHINI, T. 1980. p. 35.

La ruptura terminológica del tratamiento oliviano se hace patente cuando aplica el léxico ético-económico de la escolástica al sistema económico vigente. Conceptos tales como *lucrum*, *usura*, *mutuum* y *ratio de cambii* adquieren su máximo exponente en momentos concretos de la actividad mercantil. Desvinculados entre sí y autónomos<sup>203</sup>, procuran que la teoría económica se vitalice y se haga del ténmino *contractus* la base de las relaciones internas de la actividad económica y mercantil. Un contrato, en su fonna intrínseca, es siempre legal<sup>204</sup> y en él no debe incluirse el término usura, a menos que ésta fuera la intención<sup>205</sup> como tampoco debe interferir en los conceptos de *mutui*<sup>206</sup> y de *cambii*<sup>207</sup>. En un contrato puede darse una especulación económica y resultar de ella, por lo tanto, m1precio injusto o una venta injusta, pero no usura<sup>208</sup>. La usura no es un contrato aunque se manifieste dentro de él, sinó algo que se desarrolla de forma paralela e intencionada<sup>209</sup> dando lugar a la especulación, a la desigualdad entre los contray entes, y bloqueando la verdadera utilidad de las relaciones comerciales<sup>210</sup>.

---

<sup>203</sup> "cambium est contractus differens a contractu mutui" *Tractatus de emptionibus...* p. 77.

<sup>204</sup> "Horum ratio est quia aliud est contraen, un esse in fonna vitiosuum et nullum, et aliud in sua materia vel causa motiva seu efectiva, non tamen in sua intrínseca forma; ...forma tamen contractus habet in se aliquid veris iuris" *Tractatus de emptionibus...* p. 91.

<sup>205</sup> "Quamvis si hoc fiere intentione usuraria et in fraudem usurarum esset, ibi, non ex vi contractus sed rationne talis intentionis, usura" *Tractatus de emptionibus...* p. 83.

<sup>206</sup> "in predictis autem consimilibus non intercidit usura, nisi pro quanto intercidit ibi aliqua ratio mutui." *Tractatus de emptionibus...* p. 78.

<sup>207</sup> "si sit ibi pura et sola ratio cambii, non cadit ibi usura" *Tractatus de emptionibus...* p. 78.

<sup>208</sup> "venditor quasi mutuat emptori pretium rei empte, quia stalim cum ipsam recipit solve-re ex vi emptionibus tenetur, et ideo per quamdam rationem mutui retinet pretium quod mox erat solvendum, el quia propter tale mutuum venditor amplius accepit ideo intercidit ibi usura. Si autem absque omni dilalione et exquectatione solutionis venderet sibi rem pro pretio adhuc ampliori quam fuerit principale pretium, cum super adiuncta usura, non fuisset ibi peccatum usure sed solum peccatum pretii iniusti seu iniuste venditionis". *Tractatus de emptionibus...* p. 77-78.

<sup>209</sup> "Si tamen sub specie emptionis pretium agri mutuare intendit, et propter tale mutuum lucrifacere annuos fructus agri, tunc est ibi usura. De huiusmodi enim dolosa intentione presumitur, quando emptor agri consuevit exercere usuras aut huiusmodi emptiones, aut quando pretium quod tunc datur modicum est respectu valoris rei. Per contrarias vero circumstantias presumitur de simplici intentione. In iudicio tamen anime standum est in his conscientie confitentis, se puram et simplicem intentionem habuisse". *Tractatus de emptionibus...* p. 78.

<sup>210</sup> *Tractatus de emptionibus...* p. 85-88.

La pluralidad de contratos (*societatis, conductionis, donationis...*) pone de manifiesto la variedad de medios legales a través de los cuales pueden expresarse las relaciones comerciales<sup>211</sup> y provoca la necesidad de analizarlos éticamente, caso por caso.

### 2.7.8 De la restitución al acto voluntario.

La última parte del *Tractatus* hace referencia al tema de la restitución. Considerada como un acto de justicia<sup>212</sup>, la restitución era definida como la devolución de todo lo ajeno que justamente es debido a otro y que se posee lícita o ilícitamente<sup>213</sup>.

Aplicar la diferencia semántica entre *licito* e *illicito* al término restitución no está vacío de contenido: es la referencia más clara del cambio social que había producido la expansión y la complejidad de las nuevas relaciones económicas y mercantiles. La tradición eclesiástica y canónica mantenía que todo aquello que sobrepasara la gratuidad de un préstamo, es decir que no estaba exento de un interés, fuera considerado como usura y se estuviera obligado a restituir el cobro de la cantidad añadida al capital cedido en préstamo. También era sancionada la intención usuraria que podía esconderse detrás de cualquier forma de contrato, aunque éste fuera lícito y carente de usura<sup>214</sup>. La sanción iba dirigida a la base misma del sistema mercantil: el contrato. No obstante, como hemos escrito anteriormente, a mediados del siglo XIII, la aversión existente hacia los negocios empieza a relajarse y a justificarse la necesidad de aplicar algún tipo de interés (*damnum emergens*) y la adquisición de algún tipo de beneficio considerado como *stipendium laboris*. Junto a esto se va afianzando la distinción formal<sup>215</sup> entre un contrato lícito de venta, de sociedad o de intercambio, y aquel que conlleva una *ratio usuri* o contrato de préstamo usurario<sup>216</sup>. Pierde

---

<sup>211</sup> *Tractatus de emptionibus...* p. 85-86.

<sup>212</sup> Tomás la asocia a la justicia conmutativa (*Summa Theolog.* q. 68.)

<sup>213</sup> "restituendum sit, prima generalis regula quod omne alienum vel quod alteri iure debetur, est restituendum, sive debitar hoc licite sive illicite habuerit" *Tractatus de emptionibus...* p. 88.

<sup>214</sup> "quod ex sola intentione usuraria contrahit peccatum usure et debitum reddendi, quamvis forma contractus fuerit de se licita et usure vitio carens". *Tractatus de emptionibus...* p. 105.

<sup>215</sup> "Si vero forma contractus ex ratione proximi obiecti super quem transit non est usuraria, sed potius licita et iusta, ergo ex suo finali et remoto obiecto quod sibi dat finalis intentio, non acquirat speciem actus usurarii" *Tractatus de emptionibus...* p. 105.

<sup>216</sup> "Quando igitur in contra tu venditionis seu mercationis vel commutationis seu societatis ex se

consistencia la obligación, tanto moral como jurídica, de restituir el beneficio que procura el contrato<sup>217</sup>.

El concepto de restitución como sanción o medio a través del cual era reabsorbida la amoralidad de la praxis mercantil<sup>218</sup> entró en crisis. Desde un punto de vista social y a no se sancionaba una actividad abstracta y genérica como el comercio, sino al mal comerciante o a cualquiera que, individualmente, ejerciera su oficio con negligencia e ignorancia<sup>219</sup>; tanto así que el castigo al usurero (*mecanicis lucris et officiis*) que disponía la mutilación de miembros corporales dejó de ser la solución al problema de la usura<sup>220</sup>.

El cambio ideológico y social, que queda reflejado en las constantes matizaciones realizadas por el franciscano a las diferentes reglas generales que obligaban a la restitución<sup>221</sup> está centrado en el acto voluntario. Como dice L.K. Little, "los hombres de negocios querían que su trabajo fuera considerado bajo la luz más favorable posible y por tanto preferían ser honrados por su generosidad espontánea que ser obligados a enmendarse por un comportamiento inmoral"<sup>222</sup>.

La experiencia vital oliviana, como fraile minorita situado en el centro de la polémica sobre la pobreza evangélica, le obliga a tomar una particular conciencia de la

licito commiscetur aliqua ratio mutui occulta vel expressa ex qua talis prestior huiusmodi mului melioralur, sunt realiter duo contractus: unus, scilicet, commutationis vel societatis, alter vero mutui usurarii. Licet autem in primo non sit vitium usure, non propter hoc sequitur quod non sit in secundo sibi co1mexo: et ideo contractus dicitur usurarius non ratione primi, sed ratione secundi" *Tractatus de emptiionibus...* p. 106.

<sup>217</sup> "non tenetur restituere competens lucrum inde acceptum" *Tractatus de emptiionibus...* p. 107.

<sup>218</sup> El procedimiento era la obligada donación a una institución u hospital dedicado al cuidado de enfermos o pobres, o al sacerdote.

<sup>219</sup> "Is etiam qui ex officio suo tenetur alterum deffendere vel preservare a danmo, si ex notabili negligentia vel incuria aut imperitia officitio suo notabiliter indebita contingat damnificari illum cui sic tenetur, dcbet sibi restituere danmum, puta si hoc contingat propter imperitiam vel negligentiam advocati. vel iudicis. vel principis. vel medici, aut naute vel architectoris vel consinúlium in offitiis suis et sibi debitis" *Tractatus de emptiionibus...* p. 89.

<sup>220</sup> "quia truncatio membrorum non aufert immediate causam lucri propinquam et quasi actualem sed potius causam remotam et magis potentialem quam actualem. et ideo tnmicator potius aufert posse seu potentiam. ad lucrandum. quam auferat actum lucrativum seu actualem causam lucri." *Tractatus de emptiionibus...* p. 90-91.

<sup>221</sup> *Tractatus de emptiionibus...* p. 88-105.

<sup>222</sup> LITTLE. L. 1987, p. 262 .

realidad social desde un original enfoque ético- económico que adquiere una dimensión filosófica global que permite relacionar perfectamente su teoría del *usus pauper* con su análisis sobre las estructuras económicas generadas por el dinero.

## **2.8 EL CONCEPTO DEL *USUS PAUPER* EN EL DEBATE SOBRE LA POBREZA: LA PRAXIS DE LA POBREZA VOLUNTARIA**<sup>223</sup>

"Si quieres ser perfecto, ve, vende cuanto tienes, dalo a los pobres, y tendrás un tesoro en los cielos, y ven y sígueme". Mt 19,21.

El debate sobre la pobreza dentro de la Orden Franciscana fue paralelo a la evolución de la Orden. El momento crucial de la polémica pauperística surge con el generalato de Buenaventura (1257-1274): cuando las disputas entre el clero secular y las órdenes mendicantes estaban en su máximo apogeo. Los factores que provocaron la crisis deben de hallarse, principalmente, en la rápida expansión de la Orden, en su

---

<sup>223</sup> **Bibliografía de referencia:** BURR, D. *De usu paupere. The Quaestio and the Tractatus*. Firenze, Olschk. Editore, 1992; FLOOD, D. *Peter Olivi's rule commentary. Expositio super regulam fratrum minorum*. Wiesbaden. Franz Steiner Verlag, 1972; LAMBERT, M.D. *Franciscan Poverty. The doctrine of Absolute Poverty of Christ and the Apostles in the Franciscan Order. 1210-1323*. London, 1961; LAMBERTINI, R. *Apología e crescita dell'identità francescana (1255-1279)*. Istituto Storico italiano per il Medio Evo, Roma . 1990; LESTER K. "L'utilité sociale de la pauvreté volontaire". en *Études sur l'Histoire de la pauvreté jusqu'au XVIIe*. Pub.de la Sorbonne. Série Etudes. Paris, 1974; LEWIS,W . *Peter John Olivi: prophet of the Year 2000*. Tübingen University, Tesis doctoral, 1977; LUBAC, H. de.. *La posteridad espiritual de Joaquín de Fiori: I. De Joaquín a Schellin*. Encuentro, Madrid 1989; MANSELLI, R. *La "Lectura super Apocalipsim" di Pietro Giovanni Olivi*. Recherche sull'escatologismo Medievale". Studi Storici. Roma, 1955; MANSELLI, R. "Francisca.in d'Oc. Les Spirituels ca. 1280-1334 L'ideal di spiriluel selon Pierre Jean Olivi". *Cahiers de Fanjeaux* 10, 1973; MANSELLI,R. *Chi erano gli spirituali: Pietro di Giovanni Olivi*. Asís 1976; MANSELLI,R. "L'Anticristo místico: P. G.Olivi, Ubertino da Casale e i Papi del loro tempo". *CF* 47, 1977; MOLLAT, M. *Études sur l'Histoire de la pauvreté (Moyen Age XVI siècle*. (2 vol). Pub. de la Sorbonne - Serie Eludes , T.8 - Paris 1974; MOLLAT, M. *Chi erano gli spirituali*. Bull. Istit. Stor. Ital. M.E. 70, 1958; POU MARTI, J. *Visionarios, beguinos y fraticelos catalanes (s. XIII-XIV)*, Vic. 1930; RANDOLPH, E. *A re-examination of the origins of franciscans joachimism. Joaquim of Fiori in christian thought*. Essay on the influence of the calabrian prophet I. 1975; SCHMITT,C. "Il pensiero di Pietro G.Olivi sulla poverta franciscana". *AFH* 76, 1983. TARELLO, G. *Profili giuridici della questione della poverta nel francescanesimo prima di Ockham*. in *Studi in memoria di A Falchi*. Milano. 1964; THOUZELLIER, CH. *Hérésie et pavoreré a la fin du Xlle et au début du XIIIe siècle*. "Études sur l'Histoire de la pauvreté jusqu'au XVIIe s." Pub. de la Sorbonne. Paris, 1974.



burocratización y jerarquización y en una indeterminación teórica que permitió la relajación de los frailes en relación a las exigencias originarias pauperistas.

Las constituciones surgidas de los diferentes Capítulos Provinciales, redactadas bajo el criterio de la "manifiesta necesidad" (que reinterpretaban cada vez más la estrecha observancia de la Regla), favorecían el laxismo. Con la llegada de Buenaventura al generalato, la llamada a la moderación en el uso de bienes y privilegios se hace constante en sus discursos. Este hecho respondía a tres claros motivos: el primero porque era necesario recuperar el prestigio y la fama original de aquella primera comunidad que había hecho de la pobreza su emblema. Los tiempos habían cambiado: de una Orden estructurada en torno al ejemplo de la pobreza, se estaba forjando otra cuyos miembros ocupaban lugares estratégicos y de alta responsabilidad dentro de la sociedad civil, eclesiástica e intelectual. Para mantener este nuevo status, era necesario un mínimo de confort; el problema estaba en el abuso del mismo. El segundo motivo, porque el espíritu joaquinista se expandía en la orden franciscana, a pesar de la condena a Gerardo de Borgo San Donino y la "obligada dimisión", como ministro general, de Juan de Parma. La Edad del Espíritu anunciada por Joaquín de Fiore, junto a su profecía de los *duo virii*<sup>224</sup>, no podía pasar desapercibida por ningún franciscano, aunque tampoco suponía la aprobación de la teoría trinitaria y de la división de la historia del abad calabrés. El tercer motivo, porque estaba obligado a defender la Orden tanto de los ataques externos promovidos por el clero secular (centrados en el abuso de los privilegios papales y en el joaquinismo), como de la influencia que ejercía la Orden dominica con respecto al modo de entender la pobreza: éstos argumentaban que la Regla franciscana era peligrosa porque negaba a los franciscanos el derecho a "crear" perspectivas de futuro estables y porque espiritualmente ofrecía a los frailes un modelo que no se podía delimitar.

La falta de una teoría general que pudiera englobar los aspectos individuales de la praxis de la pobreza favoreció la división y la disputa en el seno de la Orden franciscana.

---

<sup>224</sup> "Suo, vero virii qui orti sunt ex eis, duos novissimos ordines designare puto: quorum unus erit laicorum: aulus clericorum qui et abo regula iter viuent non quidem secundum formam monachae perfectionis: sed secundum institutionem fidei christiana, imo secundum regulam illam generalem actuum apostolorum de qua et dicitur multitudines credentiam erat cor unum et anima una". ABBATIS JOACHIM, *Liber Concordie noui ac veteris Testamenti*, Venetiis 1519 (facs. Frankfurt 1964) f.80ra.

## 2.9 LAS TENDENCIAS ESPIRITUALISTAS.

Siguiendo la opinión de R. Manselli<sup>225</sup> el movimiento espiritual que sacudió a la Orden Franciscana debe ser considerado como la toma de conciencia del grado de corrupción en el que había caído y del profundo deseo de, más que reformarla, adaptarla a los nuevos tiempos sin perder la originalidad del espíritu franciscano. Posteriormente, con motivo de las fuertes disputas y persecuciones, se originaron las escisiones y las facciones dentro de la Orden (por ejemplo la de Ángel Clareno y Conrado de Offida, entre otros, que crearon la Orden de los Pobres Ermitaños Celestinos) que no fue bien considerada por un sector de los Espirituales<sup>226</sup>.

La actitud "espiritual" franciscana adquirió su punto culminante con la condena de Juan de Parma (declarado joaquinista) y las manifestaciones de Hugo de Digne; cronológicamente debe situarse entre 1250 y 1260. A partir de 1260 empezaron a manifestarse dos claras tendencias: una de marcado tono rigorista que tuvo más adeptos en Italia (Pedro Macerata, Ángel Clareno y Ubertino de Casale, como protagonistas) y que defendía una actitud más eremita y próxima al valor legal del Testamento de Francisco. Por esta razón, reaccionaban con ímpetu cada vez que la Regla era modificada y la práctica de la pobreza era mitigada por la jerarquía de la Orden o el papado. No aceptaban la autoridad de Buenaventura, sobre todo Ángel Clareno, achacándole el haber sustituido a Juan de Parma y no haber evitado que se realizara un proceso contra él y porque consideraban que había falsificado la biografía de Francisco de Asís para hacerla adaptable a una pobreza más relajada.

La otra tendencia espiritual, de carácter más moderado, se desarrolló en el Mediodía francés (representada por Olivi y Raimundo Barravi, Raimundo Geofroi, entre otros); Catalunya e Inglaterra, y se caracterizaba por tener una actitud más crítica que impulsiva o emotiva. Aceptaban las decisiones de la variación de la Regla, procurando diferenciar los aspectos jurídicos de los "espirituales". Las tesis joaquinistas, a diferencia de la de los italianos, no son utilizadas como argumentos separatistas. Por encima de todo reivindicaban la unidad de la Orden y la adhesión a la Iglesia: la

---

<sup>225</sup> MANSELLI, R "L'ideal du Spirituel. Franciscain d'Oc. Les spirituels car 1250-132.J.". *Cahiers de Fanjeaux*, 10. Fanjeaux, 1973.

<sup>226</sup> "Et ideo huius mundi pestiferi sunt a viris spiritualibus incessanter et implacabiliter expugnandi, nisi per humilem penitentiam a suis erroribus respiscant" Olivi. P. J.: *Epístola ad Conradum de Offlida*. Ed. OLIGER.L. *AFH*. 11, 1918. p. 372.

función de la Orden franciscana sólo tenía sentido dentro de la estructura eclesiástica y , por ello, consideraban como verdadero error las tesis de los espirituales italianos que no aceptaban la renuncia de Celestino V y negaban la autoridad de Bonifacio VIII<sup>227</sup>.

## **2.10 DE MATICES PRÁCTICOS A UN PROYECTO TEÓRICO GENERAL.**

Las constituciones surgidas de los Capítulos Generales (Narbona, 1260; París, 1266; Lyon, 1274; Padua, 1276; Asís, 1279; Aquitania, 1280;...) eran consideradas el medio adecuado para legislar y codificar la práctica de la pobreza expresada en la Regla y dar respuesta a las situaciones particulares en las que se encontraban los frailes con respecto al uso del vestido, la comida y el ayuno; el uso del dinero o la disposición de un procurador; el viajar a caballo o a pie; etc. En definitiva, las constituciones conferían el medio legal para orientar al fraile en la práctica de la pobreza evangélica.

El constante proceso de adaptación a la nueva realidad social, la obediencia obligada a los mandatos surgidos de los Capítulos y a las decretales papales desplazaron los puntos del conflicto hacia nuevas coordenadas: la obediencia y la libertad individual. La Regla de 1221 ofrecía la posibilidad de abstenerse de obedecer si los superiores mandaban actuar contra el espíritu de la Regla<sup>228</sup> y su propia conciencia. Acogiéndose a tal precepto, el fraile podía, libremente, obedecer el mandato o no obedecerlo y actuar en consecuencia con su decisión. El carácter del conflicto empezó a adquirir un aspecto más teórico al centrarse sobre la cuestión - como dice D. Burr<sup>229</sup> acerca de si el fraile debía obedecer al propio voto o al Papa cuando éstos se contradecían.

La disyunción entre el voto y las decretales; la aparente necesidad de optar por una u otra era lo que caracterizaba a los espirituales italianos. Los espirituales franceses,

---

<sup>227</sup> "Primus autem error ipsorum est quod Papa renuntiare non potuit neque potest officio et dignitati papali. nec ipso vivente alter sibi substitui. Et ideo dicunt, quod non solum papa Bonifacius non est papa". *De renuntiatione Papae Celestini V. Quaestio et Epistola*. AFH 11.1918. p. 309-373

<sup>228</sup> Regla *non bullata* cap. 5 Cfr. BURR, D. *Olivi e la poverta franciscana. Le origini della controversia sull' usus pauper*. Ed. Biblioteca Franciscana, p. 15.

<sup>229</sup> BURR, D. *Opus cit.* p. 41.

sobre todo Olivi, nunca se plantearon la desobediencia<sup>230</sup>. Este factor pone de manifiesto la actitud moderada de Olivi entre la tendencia rigorista de los espirituales y la de transformación de los conventuales.

En P.I.Olivi hay algo más que reivindicaciones puntuales. Afrontar el tema de la pobreza llevaba implícito un proyecto de renovación eclesial y social. Las cuestiones octava y novena de las *Quaestiones de perfectione evangelica*<sup>231</sup>, escritas antes que la bula *Exiit qui seminat*<sup>232</sup>, junto al *Tractatus de usus pauper* y la *Expositio super Regulam fratrum minorum* constituyen la base teórica del proyecto oliviano<sup>233</sup>: determinar en la praxis de la pobreza voluntaria un modelo social, desarrollado anteriormente, cuya dinámica quede articulada en dos grupos: los que tienen pleno derecho a la propiedad y su uso y los que tienen la capacidad de renunciar a ello en la medida de lo posible<sup>234</sup>.

## **2.11 EL USUS PAUPER COMO CONCEPTO ENGLOBALADOR DE LA PRAXIS PAUPERÍSTICA.**

El *usus pauper* es el concepto básico a partir del cual queda articulada la teoría oliviana sobre la pobreza evangélica. En términos generales, el *usus pauper* hace referencia al uso restringido de los bienes materiales; en palabras de Olivi: "*es aquel uso*

---

<sup>230</sup> OLM, P. I. *Epístola ad Conradum de Offida*. Ed. Oligier, *Petri Johamús Olivi de renuntiatione Papae Coelestini V Quaestio et Epístola*. AFH I U 918.p. 309-373. QPE. q.11: "De obedientia" ED.FLOOD, D. Y GÁL. G. *Peter of Jhon Olivi on the Bible*. Franciscan Institute Publications. St.Bonventure University. N.Y. ,1997.

<sup>231</sup> Q.8: "an status altissime paupertatis sit simplicitate núnior onmi statu divitiarum"; Q.9: "an usus pauper includat in cosilio seu in voto paupertatis evangelice, ita quod sit de eius substantia e integritate."

<sup>232</sup> Promulgada por Nicolás III en 1279.

<sup>233</sup> Siguiendo la opinión de LAMBERTINI, R. *Apología e crescita dell' idenlita francescana (1255- 1279)*. Istituto Storico Italiano per il Medio Evo. Roma ,1990, p. 162.

<sup>234</sup> "Tale ius potest aliquando competere alicui ratione persone et tunc est ius proprietatis seu personale et hoc nulli religioso competit. Aliquando autem potest competere ratione sue professionis et hoc modo competit omnibus qui sunt in religione habente omnia.Tertio modo potest competere ratione comunis dignitatis et officii, et hoc modo competit clericis prebandis et rectoribus ecclesiarum" QPE. q.8 f. 43rb.Cit. LAMBERTINI, R. Opus cit. p. 162.

"Secunda ratio est quia honorem et utilitatem civiles comunnitatis facit quod superiores reverentius et cumultaius in quadam sensibili superioritate et dignitate seventur, quamvis ipsi superiores et maxime si sint evangelici status, in se ipsis exemplar el opera humilitati s et sanctitatis debeant exhibere, potius quam cultus temporalilatis" Olivi.P. I. *Tractatus de emptionibus...*p. 57.

que, consideradas todas las circunstancias, es más acorde con la condición de Cristo que con la condición de los ricos, y en su interior puede haber diferentes grados de pureza"<sup>235</sup>. Lo que caracterizó la teoría oliviana, frente a la tradición de la Comunidad, fue hacer del concepto *usus pauper* el eje central del voto de pobreza evangélica<sup>236</sup>. Para el franciscano narbonés el *usus pauper* no sólo debía estar sustancialmente incluido en el voto de pobreza, sino que constituía la base que demostraba que la pobreza era el voto principal de la perfección evangélica, pues en él estaba incluida la renuncia a toda propiedad en común, a toda común jurisdicción<sup>237</sup> y a todo derecho<sup>238</sup>.

El modo de enfocar la praxis de la pobreza evangélica a partir de la relación que se establece entre el término *usus* con los de *propietas*, *iudictio* y *ius*<sup>239</sup> es lo que determina el sentido de la teoría pauperística oliviana y asienta las bases de aquel grupo social o comunidad que constituye el modelo ideal de relaciones sociales que no poseía tampoco un *ius in usu*. Como manifiesta R. Lambertini<sup>240</sup> no se trataba de separar una comunidad que tuviera exclusivamente un *usus* de la cosa, de aquella que tuviera, a su vez, cualquier *ius in res*; lo que se pretendía era individualizar un *usus* que fuera apartado de cualquier *ius*<sup>241</sup>. Tener *usus* significa tener derecho a

---

<sup>235</sup> "Usus enim pauper censendum est omnis ille usu qui omnibus circumstantiis pensatis potius consonat paupertatis Christi et statui eius quam statui divitarum, in quo plures possunt esse gradus puritatis maioris et minoris." QPE. q.15, v 98 vb. Cit. BURR, D. *Olivii e la poverta francescana. Le origini della controversia sull' usus pauper*". Ed. Biblioteca Francescana, 1992, p. 78.

<sup>236</sup> "Nono quaeritur an usus pauper includatur in consilio seu in voto paupertatis evangelicae, ita quod sit de eius substantia et integritate". QPE q. 9.

<sup>237</sup> "Usus pauperem, discrete tamen et rationabiliter acceptum, esse de integritate et substantia perfectionis evangelicae est tam solidum et tam certitudinaliter verum, quod omnia, quae in praecedenti quaestione sunt adducta ad probandum altissimam paupertatem esse unum de principalibus consiliis evangelicae perfectionis, principalissime valent ad concludendum propositum, et efficacius magisque directe quam ad renuntiationem communium seu omnis communis iurisdictionis" Responsio II LABERGE. D. *Tria scripta apologetica...*p. 381.

<sup>238</sup> "Sed certum est paupertatem illam, quae vovebit pauperem usum cum abdicatione omnis iuris, esse altioris et perfectionem quam a illa quae absque primo vovet secundum; ergo haereticum est dicere quod voto paupertatis evangelicae usum paupere non includi" Responsio II Laberge. D. *Tria scripta apologetica...*p. 381.

<sup>239</sup> Esta relación es desarrollada por LAMBERTINI, R. *Apologia e crescita dell' identità francescana (1255-1279)*. Istituto Storico Italiano per il Medio Evo. Roma. 1990.

<sup>240</sup> LAMBERTINI. R. *Opus cit* p. 16.

<sup>241</sup> "Sed certum est paupertatem illam, quae vovebit pauperem usum cum abdicatione omnis iuris, esse altioris et perfectionem quam illa quae absque primo vovet

usar, con sencillez y temporalmente<sup>242</sup> y a que todas las posesiones de la Orden pertenecen al Papa.

Renunciar a todo *ius* lleva consigo renunciar a toda jurisdicción sobre los bienes y al *dominium*, que se posee a través de las riquezas, y a fueran propias o comunes. Aquí es donde se manifiesta el grado de libertad individual y voluntaria.

Ubicar el *usus pauper* en el interior del voto de pobreza franciscana era el modo más sólido de expresar que con la pobreza evangélica se alcanzaba el más alto grado de perfección, pues en él se concentraba la renuncia a todo derecho, no sólo a la propiedad sobre la cosa; era el medio de reafirmar la libertad individual por encima de la determinación. Porque, si el uso pobre cae bajo un voto indeterminado, permite que toda posible desviación no suponga un pecado mortal, sino sólo aquella que, considerándolo todo, esté más cercana a un uso rico que pobre<sup>243</sup>. De este modo es como Olivi rechaza las opiniones de Tomás de Aquino según las cuales la pobreza no es una perfección, sino un instrumento para la perfección y el más pequeño de los tres principales instrumento de perfección<sup>244</sup>. Y, al tiempo, la opinión de que quien profesa un voto peca mortalmente en el momento en el transgrede cualquiera de sus puntos<sup>245</sup>.

sec1mdum; ergo haereticum est dicere in voto paupertatis evangelicae usum pauperem non includi" Responsio II LABERGE. D. *Triascripta apofogetica*.p. 381

<sup>242</sup> "Ad *xxix* dicendum quod usus et ius non sunt idem: possumus enim uti re absque hoc, quod habeamus ius in ea vel in usu eius. sicut sevens utitur re domini sui, qui tamen non est dominus nec usufructuaris. Sciendum tamen quod est potestas iuris naturalis et de tali iure non loquimur hic. Et est potestas iuris positivi et de tali non est verum quod uti re sit idem quod posse eam licite consumere. In minori tamen huius rationis non fit bona assumptio quia pro "uti" sumit "ussum habere" cum tamen multum differant. quia "ussum habere" est idem quod habere ius utendi vel simpliciter vel ad tempus" DPE.q.8. f 50rb.

<sup>243</sup> "Quod pauper usus cadit sub voto indeterminate, praeterquam quod aliqua quae infra tanguntur. Unde non onutis desviatio a paupere usu in professoribus suis mortale inducit, sed quando est talis et tanta quod pensatis hinc inde circumstantiis, potius debet censeris usus divis quam pauper" *Responsio II*. p. 381.

<sup>244</sup> BURR, D. *Opus cit.* p. 57.

TOMÁS DE AQUINO, "Ad primun ergo dicendum quod sicut dictum est ex illo verbo Domini non intelligitur quod ipsa paupertas sit perfectio, sed perfectionis instrumentum: et, sicut ostensum est, minimum inter tria principalia instrumenta perfectionis; nam votum continentiae, et votum obedientiae praefetur uttigue" *S.Theol.* IIa. IIae q.188 a.7.

<sup>245</sup> TOMÁS DE AQUINO, "votum autem professionis respicit principaliter tria praedicta, scilicet paupertatem, continentiam et obediaentiam; alía vero omnia ad haec ordinantur. Et ideo transgressio horum trium obligat ad mortalem" *S.Theolg.* IIa IIae. q.186.a.9.

La relación que Olivi establece entre el *usus pauper* y la renuncia a todo derecho es semejante a la relación que se da entre materia y forma: "así como la forma se tiene hacia la materia, así el uso pobre se tiene hacia la renuncia de todo derecho. De donde así como la materia sin la forma es informe y confusa, inestable y mutable, vacía o vana e infructuosa, así se considera la renuncia de todo derecho sin el *usus pauper*"<sup>246</sup>. Profesar la pobreza evangélica y aspirar a un uso rico es caer en la vanidad y la vanagloria. Del mismo modo que se conoce la materia por la forma, del mismo modo se corresponde para el *usus pauper* la renuncia a los derechos de propiedad.

De forma abreviada, así es como el franciscano narbonés engloba en un sólo concepto un modo muy concreto de pobreza voluntaria.

## **2.12 CONSIDERACIONES FINALES.**

La primera censura a la teoría oliviana aparece en 1283, cuando fue creada una comisión para que analizara los escritos olivianos. Las conclusiones fueron expuestas en la *Littera septe sigillorum* en la que el *usus pauper* tal y como era considerado por Olivi era considerado erróneo, pues en él quedaba incluida la extrema necesidad y por lo tanto era imposible que estuviera incluido en el voto de pobreza evangélica<sup>247</sup>. Pero el *usus pauper* sólo era una de las temáticas implicadas. Sólo a partir de 1295 se unieron los factores teóricos y los planteamientos papales que hicieron efec-

---

<sup>246</sup> "Sicut forma se habet ad materiam sic usus pauper se habet ad abdicacionem onmis iuris. Unde sicut materia sine forma est informis et confus, inestabilis et fluxibilis, et vacua seu vana et infructuosa, sic abdicacio onmis iuris sine paupere use se habet. Cuius rei manifestum signum est quod omnis homo deridet et contempnit professores eius ex quod ad opulentias ardentem et inhianter suspirant tanquam certissime sencientes professionem talem esse deformem et confusam. Altera pars eiusdem signi est quod professores eius opulentari querentes nichil habent stabilitatis, sed ita fluunt per questus et desideria et ita evanescent per occiositates et inanes glorias et verborum vanitates et sic inveniuntur vacui altis virtutum exerciciis, et sine fructu et gustu contemplationis celestis, sicut et terra arida sine aqua sicut autem fomia ad sui existentiam preexigit materiam tanquam sue existencie fundamentum sic professio pauperis usu preexigit abdicacionem onmis iuris tanquam sue grandissime existencie et ambitus capacissimam materiam et altissimum fundamentum et ideo quia per forma devenimus in cognicionem materie, et posita forma necessario intelligitur materiam positam esse, tam Christus in evangeliis quam sancti in dictis suis principalius intencionem verbi ferunt ad expressionem pauperis usus" *QPE*, q. 9, 84Yb. Cit. D. BURR. *Opus cit* . p. 79.

<sup>247</sup> Iltem usus pauper rerum prout in se claudit extremam necessitatem, que dicit indigentiam manifesre existentem vel de próximo imminentem y tal quod debirus status corporis sui vel persone Deo servientis, nisi sibi succurratur, stare non potest, nullo modo includitur in voto evangelice paupenaris; et contrarium dicere est erroneum." *Littera septe sigillorum*. Ed. FUSSENEGGER. *G. AFH*. 195-1-. P. 51-53.

tiva la condena del *usus pau.per* y la persecución contra los seguidores de las tesis olivianas. En 1309, durante el *Concilio de Vienne*, el papa Clemente V dio la posibilidad de que los espirituales expresaran en total libertad sus opiniones y abrió un nuevo período sobre el *usus pauper*. El resultado no sólo fue un debate teórico sobre si el *usus pauper* era parte del voto, sino que también se discutieron abusos prácticos. Esto llevó a las bulas *Fidei catholicae fundamentum* y *Exiivi de paradiso* (mayo 1312).

La solución de Clemente V no convenció ni a Espirituales ni a Conventuales. La posición papal consideró que: 1) el voto franciscano sólo obligaba al *usus pauper* en aquellos puntos en los que en la Regla aparecían como preceptos, prohibiciones o expresiones equivalentes. 2) determinar en qué momento el voto era violado dependía de la consideración de los superiores. Así, la autoridad de la Regla era desplazada hacia la de los superiores y la del Papa. De este modo quedaba fuera de lugar la responsabilidad de un fraile en el caso de desobedecer a sus superiores si estos violaban la Regla<sup>248</sup>.

En 1317, bajo el papado de Juan XXII, el conflicto adquirió nuevas dimensiones cuando al tema del *usus pauper* (entendido como la renuncia al derecho a poseer) se le une la problemática de la *plenitudo potestatis*. Este fue el momento cenital de la controversia entre Espirituales y Conventuales y , posteriormente, la tensión y ruptura de relaciones entre Juan XXII con Miguel de Cesena y Guillermo de Ockham.

Aquello que se había iniciado como un debate en el interior de la Orden devino en una represión muy fuerte contra los disidentes. Durante todo el proceso, los escritos olivianos fueron confiscados y sus defensores perseguidos. La especulación apocalíptica de Olivi contenía ciertos elementos que podían animar a la rebelión contra la autoridad, sobre todo entre los años 1294-1318. Formalmente, Olivi jamás hizo la menor concesión a los detractores de la Iglesia jerárquica, que fueron numerosos y podrán ser considerados como precursores de la Reforma. Sólo el posterior interés por asociar las teorías apocalípticas junto con las del *usus pauper* provocaron los

---

<sup>248</sup> En la q.11 de las *QPE: de obedientia*: Olivi considera tres límites de la obediencia evangélica: 1.- no debe nunca obedecerse una orden que comporte claramente un pecado, ya sea venial o mortal. 2.- no debe obedecerse una orden si al cumplirla se pone en peligro la propia salud. 3.- no debe hacerse nada que comprometa la pureza de la perfección evangélica. El franciscano narbonés nunca supuso que pudiera llegar un momento en el que los frailes tuvieran que desobedecer a un superior para evitar pecar contra la propia conciencia.



duros ataques a la persona de Olivi y se asoció su nombre y persona a una secta de la cual él jamás oyó nombrar: los "*fraticelli*".

### **2.13 EL PLANTEAMIENTO APOCALÍPTICO**

En 1297 Olivi escribió el *Comentario al Apocalipsis*; pocos meses después el autor moría y, en 1326, la obra apocalíptica oliviana fue condenada por Juan XXII.

En el comentario al Apocalipsis, Olivi divide la Historia de la Humanidad en siete períodos : 1.-la Iglesia primitiva; 2.- la Iglesia de los mártires; 3.- la época de los grandes sabios;4.- el triunfo del monaquismo; 5.- el inicio de la etapa de la decadencia de la Iglesia (*condescensio*); 6.- manifestación del Anti-Cristo y renovación de la vida evangélica iniciada por San Francisco; 7.- muerte del Anticristo, Juicio Final, final de la Historia y llegada de la *completio ecclesie Christi*.<sup>249</sup>

Desde el punto de vista estructural, el planteamiento oliviano es totalmente tradicional: divide la historia de la Iglesia en siete periodos, de los cuales el sexto marca el momento de la renovación. Entre el quinto y el sexto período aparecen los tres conceptos apocalípticos centrales: el Ángel de Sexto Sello (representación de San Francisco), el Anticristo (jefe de la Iglesia carnal y responsable de la persecución de la Iglesia espiritual) y la Iglesia Carnal (o el símbolo de los males del mundo producidos por el Anticristo).

Desde esta perspectiva, Olivi no es ni innovador ni aporta elementos que se pudieran considerar subversivos. En ningún momento dice que Cristo, la Iglesia o la Escritura tuviesen que ser superados en tiempo del Espíritu; que la lucha o la oposición entre la Iglesia carnal y la Iglesia espiritual fueran el reflejo de dos iglesias diferentes, sino que constituyen dos elementos dentro de la misma Iglesia; que el *intellectus spiritualis* traiga una nueva Biblia, sino una nueva forma de leerla; o que San Francisco pueda substituir a Cristo. Lo que sí hay es una manera diferente de leer los textos del Apocalipsis. Como teólogo, Olivi hace una exégesis de las Escrituras en la que el lenguaje y el proceso trinitario joaquinista son desestimados. Las Escri-

---

<sup>249</sup> MANSELLI, R. "Les opuscles spirituels de Pierre-lean Olieu et la piété des béguins de Langue d'Oc". *Cahiers de Fanjeaux* 11 .1976. p. 187-210.

*La "Lectura super Apocalipsis" di Pietro di Giovanni Olivi*. Istituto Storico Italiano per e il Medio Evo. Roma .1955.

turas son interpretadas como manifestación de Dios dentro de la Historia de la Humanidad dando lugar a una unidad histórico-metafísica.

En cambio, desde la óptica filosófica, el texto del Apocalipsis es la base para desarrollar un original proyecto social cristiano y espiritual: una utopía.

Olivi sitúa entre el quinto y el sexto período los acontecimientos reales de su tiempo: degradación de la jerarquía eclesiástica y de la Orden franciscana; persecución de los hombres espirituales; aparición de pseudo papas; ataque al saber cristiano... (todo esto es expresado con una terminología apocalíptica y alegórica, pero nunca bajo el argumento interpretativo de Joaquín de Fiore). La vivencia de los acontecimientos lleva a pensar al autor en la inmediatez de la llegada del tiempo del Espíritu. Pero esto tampoco es nuevo: Olivi extrae este pensamiento de los escritos y lecciones de Buenaventura.

El elemento propiamente filosófico del *Comentario al Apocalipsis* está en la síntesis establecida entre proyecto social y renovación espiritual, los dos desarrollados en sus obras anteriores (*Cuestiones sobre la perfección evangélica; Tratado sobre la compra-venta, la restitución y la usura; Tratado sobre los signos de la voluntad...*). En éstas, Olivi analiza exhaustivamente diferentes aspectos sociales como el matrimonio, la castidad, el dinero, la pobreza, el poder, la justicia, el conocimiento... etc; los reorienta, haciendo un uso actualizado de los términos, con el objetivo de conseguir una sociedad de justos donde tengan cabida laicos y religiosos (como siempre había deseado San Francisco para su comunidad). Una vez esto conseguido, una vez llegados a este estado de perfección social, llega la séptima edad: el final de la Historia.

Aquello que impulsó el proceso histórico constituye el elemento básico del ser humano: la voluntad. Por esta razón, la renovación ha de venir por la vía del conocimiento, de la praxis social y del apostolado.

Este proyecto fue considerado herético porque detrás de la teoría del *usus pauper*; la teoría sobre la *plenitudo potestatis*; sobre el alma; sobre el bautismo; sobre el matrimonio (...), había un proyecto de reforma que no podía ser aceptado por la jerarquía eclesial y la Comunidad oficial. Este rechazo quedó reflejado en los veintitrés artículos impugnados en 1312 y condenados después, en 1316, juntamente con el resto de la obra completa y de su autor.

## APÉNDICES

## APÉNDICES

### PERÍODOS FEUDALES<sup>250</sup>

De manera bastante generalizada se tiende a considerar al siglo XIII como la "edad de oro" de la Edad Media. Pero también es un siglo de transición y ello comporta una crisis. Es cierto que el 1200 comparte con los años precedentes el "gran salto adelante" que proporcionó el auge económico: es la época de las innovaciones tecnológicas, de la explosión demográfica, de las roturaciones, de la expansión del comercio y de las ciudades, la aparición de nuevas monedas..., acontecimientos que se suceden hasta 1250. El resplandor del gótico, de las catedrales y la consolidación de las universidades, no debería deslumbrarnos de tal manera que no nos permitiera observar el substrato inferior en el que se aposentaron.

La razón que nos lleva a calificar el siglo XIII occidental como una "época de crisis" debe ser analizada desde la misma dinámica del sistema. Es necesario tener en cuenta que cuando hablamos de "feudalismo" o "sociedad feudal"<sup>251</sup> nos estamos refiriendo a un modelo teórico que debe ser contrastado con la realidad de las formaciones sociales concretas. Cronológicamente podemos hablar de un periodo de for-

---

<sup>250</sup> **Bibliografía de referencia:** GANSHOF, F.L. *El feudalismo*. Ed. Ariel, Barcelona, 1963; BOUTRUCHE, R. *Señorío y feudalismo*. Ed Siglo XXI (2 vol.) Madrid, 1979 (1ª ed.) 1980 (2ª ed.) vol. 1: DOBB, M.- PARAIN, Ch. *El Feudalismo*. Ed. Ayuso, Madrid, 1975; KULA, W. *Théorie économique du système féodal. Pour un modèle de l'économie polonaise 16e-18e siècles*, 1962; trad.fr. : Mouton, Paris /La Haya. 1970; BOIS, G. *Crise du féodalisme. Economie rurale et démographie en Normandie orientale du début du 14e siècle au milieu du 16e siècle*, Presses de la FNSP. Paris, 1976; BONASSIE, P. *Vocabulario básico de la Historia Medieval*. Ed Crítica. Barcelona 1983.

<sup>251</sup> Son muy diversas las definiciones que podemos encontrar sobre feudalismo, pues dependen de los autores y las escuelas históricas a las que pertenecen. Detrás del concepto se esconde un debate ideológico inagotable. Pero vale la pena sintetizar las más divulgadas: GANSHOF (1957), fundamentándose en el estudio institucional de la sociedad feudal, considera que el vasallaje es el elemento definidor. BOUTRUCHE (1968) elabora una teoría funcional del feudalismo en la que las dos actividades básicas son la economía rural y la caballería. M.DOBBS - CH. PARAIN (1971), autores marxistas, consideran que el elemento definidor del feudañimo (modo de producción feudal) sería la servidumbre. La mano de obra no es esclava, pero no está separada de los medios de producción como en el capitalismo. Dentro de la tradición marxista o no marxista se incluyen matizaciones diversas; así, consideran que la base económica del feudalismo reside en la gran explotación dominical (W. KULA - 1962 -), mientras que otros consideran la pequeña explotación campesina como elemento fundamental (GUY BOIS -1976). Un intento de conciliar las funciones básicas del mundo feudal pero estableciendo una interrelación estructural, es la definición de P. BONASSIE (1981): la clase dominante, a través de una coacción extraeconómica, se apodera de los beneficios del trabajo campesino que redistribuye a su entorno a través de la red de vasallaje.

mación, siglos IV y la primera mitad del IX<sup>252</sup>; un período de consolidación, la segunda mitad del siglo IX hasta el siglo XI<sup>253</sup>; un periodo de grandes transformaciones hasta 1250; época de decadencia hasta el final del siglo XIII y , finalmente, la gran crisis feudal del siglo XIV<sup>254</sup> .

El siglo XIII es el periodo sobre el cual queremos centrar nuestra atención y que tradicionalmente se ha dividido en dos etapas: la de apogeo hasta 1250 - que se caracteriza por la disminución de la conflictividad interfeudal, las roturaciones y las mejoras técnicas que permiten el aumento general de la producción agrícola, el desarrollo urbano (catedrales y universidades), el triunfo de una economía monetaria y la recuperación comercial - y la que inaugura el final de la época feudal, que corresponde a la segunda mitad del siglo XIII, caracterizada por la desaparición de los bienes comunales (por ej. usos campesinos del bosque); acotamiento de las tierras de cultivo junto a una fuerte presión demográfica; aumento de las tasas parcelarias que

---

252 Esta etapa está relacionada con la crisis del Bajo Imperio Romano y su incapacidad para mantener un sistema fiscal compacto que impidiera la formación de sectores intermedios con riquezas procedentes de rentas. El final de la guerra pone en crisis el modelo de explotación esclavista sobre el que reposaba la gran propiedad agraria y da paso al sistema de colonos. A las tradiciones romana, hay que añadir la incorporación de una tradición de origen germánico que unía estrechamente al príncipe con los nobles y entre ellos a través de vínculos de fidelidad militar. Las actuaciones de los invasores del siglo IX, normandos, húngaros y sarracenos, en el occidente europeo, contribuyeron a la dinamización económica, al poner en circulación los bienes atesorados en los monasterios.

253 Asistimos al proceso de desmembramiento del poder regio (siglo IX) y después del poder condal (siglo X), hasta plasmarse, en el norte de Francia, el modelo que más tarde se extendería a todo el mundo occidental. La crisis del poder condal permitió que las cesiones temporales de las tierras hechas a los funcionarios, se transformasen en permanentes, vinculándose a linajes determinados. Al mismo tiempo, asistimos a la formación de poderosos ejércitos privados que desarman al campesinado, cortando así su capacidad de resistencia, al expropiar el excedente generado. Estos señores acabarán siendo amos de las fortalezas militares, hasta ahora refugio de las poblaciones vecinas. A pesar de todo, la presencia de la propiedad campesina alodial es todavía muy importante, aunque fue limitándose a las zonas montañosas. Hay un proceso general de agrupamiento y de fijación geográfica de los hombres (sedentarismo). un aumento demográfico y un cambio en las estructuras familiares. También se da una importante expansión territorial (hacia el Elba y el Al Andalus). Aumenta la cohesión cultural por la acción eclesiástica: a partir de 1020, Cluny encabeza un movimiento de progresiva independización del poder político y de pacificación del mundo feudal. Se introducen mejoras técnicas en la agricultura (el arado de tiro, etc.) que permiten incrementar la producción. Es la época del inicio del gran movimiento roturador.

254 El incremento demográfico llegará a un máximo que sólo sería posible continuar aumentando la producción agrícola en un marco de transformaciones de las relaciones sociales que gravitaban alrededor de la tierra. Vendrán muertes catastróficas (peste negra 1348-49), mucha mano de obra desaparecerá o romperá su vínculo con la tierra a la que estaba adscrita, los precios agrícolas tenderán a bajar;... todo esto debilitará la economía señorial. Ésta tratará de compensar las pérdidas con el aumento del bandolerismo y del pillaje, reivindicando los viejos derechos sobre el campesinado, hechos que provocará graves conflictos sociales en el campo que sólo podrán controlarse acudiendo a los poderes políticos situados por encima de los señores feudales. Es en este contexto que asistimos a la recuperación del protagonismo real.

marcarían una clara división del campesinado entre un sector rico y un sector carente de recursos básicos; amontonamiento de la población urbana creando grandes núcleos marginales; ampliación de las ciudades extramuros; litigios sobre pesos y medidas; prohibición del artesanado rural; concentración de poderes en la persona del rey ; nacimiento de una administración eficaz y especializada, de los funcionarios; aumento del endeudamiento; revueltas populares; movimientos pauperísticos.

### **1.1 LOS CAMBIOS DESESTABILIZADORES**

Para poder realizar un pequeño análisis de la estructura feudal que quedó alterada en el siglo XIII, nada mejor que abordarla a partir de la misma teoría elaborada en siglos anteriores que pretendía justificar la "racionalidad" del sistema. Nos referimos a la "Teoría de las tres órdenes", divulgada en primer lugar por Gerardo de Cambrai en la obra *Gesta episcoporum cameracensium* y por Adalberón de Laon - *Carmen ad Robertum regem* - al inicio del siglo XI<sup>255</sup>.

El esquema nos presenta un modelo estático que no se corresponde a la realidad, pero que puede ser útil: una división tripartita de la sociedad. Unos seres puros (*oratores*) que rezan por la salvación de todos; unos seres valientes (*bellatores*) que protegen y , el resto, desposeídos de las virtudes de los otros dos grupos, dedicados a obtener la subsistencia de todos (*laboratores*).

Ante el fenómeno de las invasiones, los poderes públicos se mostraron incapaces de ofrecer una defensa. La contracción del comercio y el retroceso de la economía monetaria provocaron que el pago a los funcionarios estatales se hiciera en forma de cesiones temporales de tierra, que incluía a los campesinos adscritos a ella (*beneficium*) .

En el 877, en la Dieta de Quiercy , Carlos el Calvo estableció la capacidad de heredar estas cesiones, dando pleno paso al feudalismo . Esto produjo el desmembramiento definitivo del poder político . La noción de súbdito fue sustituida por la de vasallo.

En la parte superior de la pirámide feudal se situaba el rey , el derecho, la autoridad máxima; pero, en realidad, sólo señor de los dominios reales. Vinculados a él estaban todos los hombres a través de la red de vasallaje. Detrás de él, vendrán los dife-

---

<sup>255</sup> DUBY. G. *Los tres órdenes o lo imaginario del feudalismo*. Ed. Argot.Barcelona. 1983.

rentes grados de la nobleza: duques, marqueses, condes, vizcondes y barones. Son los "feudos de dignidad", cedidos por el rey y que corresponden a los antiguos distritos carolingios. Inmediatamente después vienen los feudos militares (los "castellanos" con su corte de caballeros a los que se les cede también un feudo menor, llamado de "caballería" o "de caballero").

Los vínculos entre la nobleza se establecen a partir de un contrato de vasallaje, el cual quedaba fijado a través de un ceremonial que comprendía el homenaje y el juramento de fidelidad. Las obligaciones del vasallo era el *consilium* y el *auxilium* (ayuda militar y económica). Las obligaciones del señor eran la protección, si el vasallo era injustamente atacado, la cesión de un feudo o la manutención directa. La ruptura del pacto por alguna de las partes (felonía) representaba la invalidación de los lazos concretados en el homenaje. En la práctica, un vasallo podía rendir homenaje a diversos señores. Tal contradicción trató de evitarse a través de la fijación de dos categorías de homenaje: el homenaje de *ligium* y el homenaje de *planuum*. Naturalmente, el rey trató de monopolizar el primero.

De forma paralela, la Iglesia, tal como señala A. Guerreau<sup>256</sup>, ocupó un lugar central en esta pirámide. Siendo la mayor terrateniente - de un quinto a un tercio de la tierra, junto a los ingresos del diezmo, controlaba la memoria histórica, la asistencia social y el sistema educacional, imponía unas estructuras familiares, legitimaba los poderes y daba coherencia ideológica a la estructura feudal.

La élite eclesiástica (Papa, obispos, abades) pertenecía a la élite feudal, mientras que el bajo clérigo vivía en condiciones similares al pueblo. En conjunto vivían de las rentas y la explotación directa de sus dominios que no paraban de crecer por el mecanismo de las donaciones, que venían a sustituir las ofrendas mortuorias practicadas hasta entonces. Además, percibían el diezmo del conjunto del campesinado.

La violencia feudal se cernirá también sobre la Iglesia. Mientras los nobles tendían a perder las posesiones (por las herencias y las donaciones a la Iglesia), la Iglesia se hacía cada vez más rica y eso la convertirá también en una víctima de la violencia feudal.

---

<sup>256</sup> GUERREAU, A. *El feudalismo. Un horizonte teórico*. Ed. Crítica. Barcelona, 1984.

Para tratar de poner orden en este caos, la Iglesia trató de frenar la violencia (Paz de Dios, Tregua de Dios) en el seno de la sociedad feudal y exportarla al exterior, dirigiéndola contra los infieles (Reconquista, Cruzadas).

La base de esta pirámide estaba constituida por los antiguos esclavos del Imperio carolingio que se fueron transformando en campesinado. En el momento de la consolidación del feudalismo (siglos IX - XI) el campesinado alodial tenderá a disminuir, difuminándose las diferencias entre libres y no libres. El *siervo*, "hombre propio" del señor, entregado a su servicio no era protegido por las leyes y sólo podía confiar en la protección del señor. Podía tener familia y ciertos bienes personales, pero no tierras en propiedad. Disfrutaba de los beneficios del trabajo en el *mansus* (la producción del *mansus* estaba también grabada con diversos tributos al señor, al rey y a la Iglesia), a cambio de prestaciones, a menudo en trabajo, en favor del señor. Tanto el campesino como su familia estaban adscritos a la tierra, no podían abandonarla.

El movimiento de nuevas roturaciones, impulsado por el crecimiento demográfico, permitió una cierta recuperación del campesinado independiente en áreas de nuevos asentamientos (la Catalunya Nueva, por ejemplo). Los señores trataron de recuperar el dominio de los campesinos (siglos XII y XIII) a través de los derechos jurisdiccionales.

A este esquema social tripartito, algunos juristas del siglo XII, añadieron un nuevo orden: los "burgueses" o habitantes de las ciudades. La ciudad medieval, como organismo vivo evolucionó a la par que el sistema feudal. De manera que muy poco tenían en común las ciudades de los siglos X-XI a la de los siglos XII-XIII. Se debe distinguir entre dos tipos de ciudades: las ciudades de mercado que eran núcleos con un número importante de personas con oficios no agrícolas y con una población permanente de pequeños comerciantes que los señores feudales habían atraído para que se instalasen. El otro tipo de ciudad era aquel donde había una población agrícola y los comerciantes iban una vez a la semana e instalaban un "mercado"<sup>257</sup>.

Los señores feudales, y a fueran laicos o eclesiásticos- beneficiarios de la prosperidad agraria- tuvieron un gran interés por fundar ciudades de mercado, la manera

---

<sup>257</sup> HILTON, R. *Les ciutats medievals*. L'Avenç. Barcelona 1989.



más directa de percibir rentas en moneda. De la pequeña plaza de armas donde se intercambian o compraban productos de primera necesidad, se pasó a la creación e institución de un sistema social estructurado en el comercio<sup>258</sup>. Dentro de estas ciudades de mercado, los habitantes tenían absoluta libertad para comerciar. Sólo los "extraños" o mercaderes itinerantes tenían que pagar los derechos de mercado. Este pago, junto a los impuestos, las multas, los pagos del uso del molino, del horno, iba a parar directamente a las arcas del señor.

Las transacciones comerciales, la adquisición de instrumentos de trabajo, de bienes, de lujo, sólo podían realizarse a través del dinero. Éste transformó no sólo la estructura económica, sino también la social: la economía y la administración son llevadas por profesionales, por funcionarios que trabajan a cambio de un salario. Estos técnicos, de carácter laico, son los que controlan, llevan las cuentas, calculan, escriben y realizan las auditorías. El estado jurídico deja de ser el de la libertad o no libertad para centrarse en el del dinero. A partir de allí, será la situación económico-social la que determinará el estatuto jurídico personal.

Las cartas de franquicia otorgadas a estas ciudades que liberaban a sus habitantes de condición y servicio, pero no del pago de rentas que debía de realizarse en dinero, provocaron un movimiento de población del campo a la ciudad que fue incrementándose de manera continua y descontrolada. El abandono de las zonas rurales, del campo, era lento, pero imparable.

La propia dinámica urbana - nacida en el seno de la sociedad feudal, en la que se ubicaba el comercio de lujo y el artesanado que abastecían las necesidades de los feudales - junto a su estructura social<sup>259</sup> iba generando la capacidad suficiente para autogestionarse sin caer en la trampa de la autarquía y de la dependencia. La nueva

---

<sup>258</sup> Debemos distinguir entre dos tipos de mercado: un mercado exterior, que se había abierto paso hacia oriente gracias a las cruzadas y la pacificación de las rutas, especializado en artículos de lujo tales como la seda y especias: un mercado interior o local cuyo producto básico era el trigo, el vino... y productos de uso más común.

<sup>259</sup> Formada por una clase dirigente compuesta en primer lugar por los grandes comerciantes, la burocracia y los rentistas. Les seguía el núcleo más importantes de la ciudad, compuesto por los maestros y los pequeños comerciantes. Por debajo de este grupo estaban los no cualificados, ladrones, inmigrantes, prostitutas, etc. La clase dirigente representaban los intereses del capital comercial, incluyendo también los burocráticos y los de propiedad de la tierra; se aprovechaba de la producción artesana, pero ejercían sobre ella un remoto control administrativo. R. HILTON *El feudalismo en Europa*, p. 48.

clase social de los burgueses (comerciantes e industriales), que fuerza su espacio dentro del sistema feudal sin tener cabida en él, se convertiría en el foco desestructurador del sistema feudal.

La población ciudadana estaba encuadrada en gremios: agrupaciones de oficio que controlaban la actividad productiva en el ámbito urbano. Estaban compuestos por tres categorías: los aprendices, en proceso de formación; los oficiales, contratados mediante acuerdos; los maestros, categoría que disfrutaba del privilegio de abrir obrador y cuya condición de acceso era necesario pasar un examen ante un jurado - que representaba al gremio y era elegido por los maestros o por la autoridad local - que consistía en la elaboración de una pieza compleja (obra maestra).

Dentro del gremio, asistimos a un auténtico despotismo por parte de los miembros que hacían que la vida del aprendiz fuera muy dura y que se prohibiera la asociación de oficiales. Además, dentro de la ciudad, había una clara jerarquización entre los diferentes gremios.

No podemos dejar de lado la importancia que supusieron las innovaciones tecnológicas e industriales para el desarrollo urbano. Los progresos lentos pero constantes de las tecnologías y la creación de empresas forzaron otro grupo social formado por asalariados, no siempre estable o fijo. Muchos habitantes de la ciudad<sup>260</sup> vivían de trabajos puntuales tales como arrastrar carretas, cargar y descargar barcos... sin ningún tipo de reconocimiento.

Por último quedaba el grupo de los maestros y estudiantes. La categoría de la ciudad también dependía de la existencia de este grupo; esto es, de la existencia de una escuela o de una universidad. Hacia finales del siglo XII, la fundación de escuelas urbanas fue en aumento por razones más que justificadas: los nuevos tiempos requerían técnicos y especialistas en materias administrativas, económicas y comerciales. Un nuevo lenguaje y una nueva cosmovisión se imponían; es la época de la creación o resurgimiento de escuelas donde se forman a laicos, hijos de comerciantes que se especializan en derecho y comercio (Toulouse, Reims, Cambridge, Bolonia,...).

---

<sup>260</sup> No creo que se puedan denominar ciudadanos, en tanto que no formaban parte de la estructura social, sino que vivían de forma marginal.

El desarrollo urbano y comercial generó una presión hacia las zonas rurales y un tipo de excedente que rompió el mecanismo feudal. De esta ruptura surgió una nueva cultura que se alejó de los presupuestos feudales, constituyéndose en una amenaza para el orden feudal.

El mundo rural y el mundo urbano no eran dos estructuras antagónicas desde el punto de vista económico. Es impensable, por un lado, una estructura urbana y comercial sin un cinturón agrario que la sostenga y alimente; por otro lado, no se puede comprender una agricultura en fase de expansión, alejada de la autarquía, sin unos centros de comercialización. El problema entre el mundo rural y el mundo urbano era un problema ideológico y de poder.

## LA UNIVERSIDAD<sup>261</sup>

Proporcionó el marco adecuado para el cambio intelectual que ya se inició en el siglo XII. De los *studium generales* que se habían fundado en las ciudades entre 1180 y 1230, los *moderni dialectici*, Anselmo de Canterbury, Juan de Salisbury y, sobre todo, Pedro Abelardo, los cuales renunciando a quedarse enclaustrados en el mero lenguaje teológico, ajeno al "nuevo mundo", para buscar el "sentido" de las palabras y llegar a su más profunda comprensión, rompieron el monopolio de la educación que hasta entonces habían mantenido los monasterios<sup>262</sup>.

El pensamiento monacal, defensor de la estructura e ideología feudal, no podía aceptar bajo ningún pretexto la muerte del "sentido" teológico transmitido en clave neoplatónica que creían descubrir en los textos de los dialécticos. Analizar los textos paganos utilizando el mismo método teológico suponía cristianizar el pensamiento pagano, hacerlo partícipe del misterio divino y consagrar el mundo temporal, creación más propia del demonio que de Dios; introduciendo palabras profanas en las explicaciones teológicas era desacralizar los fundamentos de la fe, la cual nunca podía estar a merced de la pura razón humana. La "sacra doctrina" no era compatible con el carácter activo, pero limitado, de la razón humana. La perfección y el más alto saber estaba en la clara conciencia sostenga y alimente; por otro lado, no se puede comprender una agricultura en fase de expansión, alejada de la autarquía, sin unos centros de comercialización. El problema entre el mundo rural y el mundo urbano era un problema ideológico y de poder. de Dios que configura el alma a imagen y semejanza suya; frente al amor a Dios, único transmisor de conocimiento, la sabiduría humana es peligrosa y pueril.

Pero la inevitable penetración metodológica extraída, de teorías aristotélicas para la interpretación de los textos sagrados, ampliaba el horizonte cultural y ofrecía a la

---

<sup>261</sup> **Bibliografía de referencia:** BARONE, G. *Università e scuole degli ordini mendicanti: Parigi alla meta del XIII secolo*. Testi della I Set. Residenziale de studi medievali. Ottobre 1981. Palermo. 1983; FOS-SIER, R. *La Edad Media*. t.2 Crítica Barcelona 1988 LE GOFF, J. *Trabajo, tiempo y cultura en el Occidente Medieval*. Ed. Tauros. Madrid. 1983. [1ª ed. 1977]: *Los intelectuales en la Edad Media*. Ed. Gedisa. Barcelona, 1986. [1ª ed. 1957]: MAIERÚ, A. "Tecnicas di insegnamento". *Le scuole degli ordini mendicanti, secoli XIII-XIV, 11-14 ottobre 1976*. Todi, 1978.

<sup>262</sup> Para una introducción en esta polémica y en el choque intelectual entre la cultura monacal (Bernardo de Claravall) y la urbana (Pedro Abelardo) de finales del siglo XII me remito al artículo escrito por FRANCESC J. FORTUNY IBONET *Bernal de Claravall i la intel·lectualitat del seu temps*. Rev. llerda (sec. Humanita s). N° XLIX. 1991 p. 59-95.

especulación teológica nuevos términos, nuevos problemas y nuevas soluciones que renovaba la tradición patristica. El lenguaje, las palabras y la razón no podían, y de hecho no pueden, mostrar con toda plenitud aquello que se adquiere por la vía de la revelación y sólo puede sentirse emocionalmente. Pero este camino era un callejón sin salida para la necesidades de un nuevo sentimiento terriblemente humano: la individualidad.

Los ataques y las condenas al "nuevo saber" eran la única salida posible para evitar la desaparición de una cosmovisión feudal e ideológica y a en total declive. El mundo parecía explotar en pequeñas partículas; era necesario buscar una nueva integración que volviera a dar unidad y consistencia a la individualidad floreciente. El saber monacal sucumbía frente a las nuevas órdenes urbanas: nacía la teología escolástica.

La universidad, entendida como agrupación de maestros y estudiantes que, en función de unos intereses políticos y partidistas y a fuera del rey o del papado, recibía una serie de privilegios: sus miembros, que estaban exentos del pago de tributos, impuestos y de prestaciones militares, pronto devino en centros de poder ideológico.

La búsqueda de profesionalidad en los diferentes saberes, llevó a estos grandes centros a organizarse, a mantener unos cursos regulares, programas fijos y grados académicos con validez universal<sup>263</sup>. Lejos quedaba y a la dedicación exclusiva al análisis de los textos bíblicos. El campo del saber se había fraccionado dando lugar a la especialización y a la actitud crítica. Una de las características de estas universidades era la presencia de una organización estable, unos cursos regulares, maestros, discípulos, programas fijos y grados académicos con validez universal.

Entre 1200 y 1400 se fundaron 52 universidades en Europa, de las cuales 29 eran eclesiásticas. Cabe destacar las universidades de:

**Salerno:** fundada en el siglo XI, especializada en medicina; en 1231 aparece el primer documento que la reconoce como Universidad.

**Bolonia:** procede de una escuela catedralicia, especializada en derecho.

**Orleans:** dedicada a estudios jurídicos

---

<sup>263</sup> FOSSIER, R. 1988, P. 395-404.

En 1192-1200 los maestros y estudiantes se trasladan a la izquierda del Sena creando el *Studium Generale Parisiense*.

**Oxford:** proviene de una escuela catedralicia y adquirió importancia en el siglo XII cuando fueron expulsados de París los estudiantes extranjeros (1167). El primer documento oficial es de 1214.

**Cambridge:** procede de una escisión de Oxford, recibió su carta orgánica en 1318.

**Padua:** fundada por Federico II en 1222; es una escisión de Bolonia.

**Toulouse:** fundada por Raimundo VII en 1229.

**París:** el gran centro intelectual. Su rápido crecimiento fue debido a varios factores: **a:** poseía un nivel de profesorado de alto renombre que atraía a los estudiantes; **b:** interés eclesiástico por la formación intelectual de los clérigos y baluarte doctrinal; de ello que la facultad de Teología tuviera una mayor preponderancia a la de Artes.

Existían cuatro facultades: la de Artes, considerada como una facultad preparatoria donde se enseñaba el *trivium* y el *quadrivium*; la de Derecho; la de Medicina y la Teología: había 12 cátedras, de las cuales 3 pertenecían a los canónicos de Notre-Dame por derecho.

A la facultad de Artes le afectó más directamente la prohibición del estudio de la Metafísica y los libros naturales de Aristóteles. Su efecto fue que prevaleció el estudio de la dialéctica y el *quadrivium*. Las matemáticas y las ciencias naturales, que sí se estudiaban en Oxford, quedaron relegadas a un segundo plano. Los estudios literarios se reducían a gramática, dialéctica y ética, con el agravante de que se consideraban estudios transitorios para pasar a otras facultades superiores, sobre todo, a la de Teología. Para acceder al grado de *magíster* se requerían 6 años de estudios, 21 de edad y haber adquirido primero el *baccalaureatus* y la *licentia*. La facultad de Teología requería, para el *magisterium*, 34 años de edad y 8 de estudios; cinco para obtener el grado de bachiller y 3 para obtener la licenciatura.

Las materias que se enseñaban, consideradas auxiliares de la *sacra doctrina*, se dividían en *quadrivium* (aritmética, geometría, astronomía, música) y *trivium* (gramática, retórica y dialéctica). En el seno de la sociedad eclesiástica el papel del estudioso consistía en consagrarse al análisis de los textos sagrados, a estudiar las palabras, a

buscar sus sentidos ocultos: A pesar de sus esfuerzos, no podían esperar descubrir la clave que permite comprender y explicar la historia y la sociedad. Estos clérigos hagiografistas, autores de comentarios bíblicos, tenían una visión unitaria y global del saber y de la vida que trataban de transmitir, con sus tropiezos, a las siguientes generaciones. En cambio, en el momento que nos interesa, el campo del saber se fracciona, se introduce la especialización y la actitud crítica se convierte en la norma. Los estudiosos salidos del regazo de la Iglesia y de su visión totalizadora, se ven obligados a adoptar nuevas formas de solidaridad para poder ejercer libremente una actividad que se separa del magisterio religioso para acercarse a otras profesiones.

La universidad tiene conciencia de haberse formado sola, se afirma como un tercer poder basado en el saber y la ciencia, al lado de la Iglesia y el Estado. Y como tal se organiza y reglamenta sus estudios y titulaciones. Desde finales del siglo XII se manifiesta la preocupación por organizar en un cuerpo doctrinal las diferentes *quaestiones* discutidas en las escuelas (método dialéctico). Este esfuerzo conduce a obras como el *Libro de Sentencias* de Pedro Lombardo o la *Summa Codicis* de Azzon (1230-1240) que servirá de base a la enseñanza del derecho civil hasta el final de la Edad Media.

Esta nueva y erudita cultura se funda en un amplio uso de los textos, y a que la enseñanza tiene como punto de partida el comentario de autores que son autoridades en la materia de que se trate. El trabajo de copia desacraliza al libro para convertirlo en un medio de trabajo. A partir de 1250-1270, los maestros se esfuerzan por organizar los conocimientos y sintetizarlos en sumas que presentan una visión coherente y unitaria de todo un campo de saber.

A principios del siglo XIII, se inicia un cambio en el seno del mundo universitario. Los teólogos sufren una fuerte competencia por parte de los juristas, cuya influencia se extiende por toda la sociedad. A finales del s. XII, en Italia, el derecho canónico se separa de la teología y recibe la influencia del derecho civil; a pesar de las prohibiciones, los canonistas eran sensibles a la precisión del lenguaje jurídico romano e hicieron un uso generalizado de él entre 1190 y 1215. Y lo que es más, el papado encontró en él una confirmación de su derecho a promulgar leyes. En una época en la que la Iglesia romana hacía del papa su emperador, no podía mostrarse insensible a los textos que presentaban al príncipe por encima de las leyes y del le-

gislador soberano el derecho romano se abre a la influencia de la moral cristiana y las constituciones laicas no se libran de su marca. Sabios eclesiásticos y legistas hablarán en lo sucesivo el mismo lenguaje, fundado en el *Digesto* y el decreto de Graciano, y confluirán en la Iglesia y en el Estado. En el siglo XIII un nuevo lenguaje, el de los juristas, se impone.

Las grandes universidades de principios del siglo XIII - Bolonia, Oxford, París - y más concretamente las facultades de Arte y Teología siguieron siendo los focos más intensos de vida intelectual, sin que sus programas o sus métodos pedagógicos hubieran evolucionado mucho. La universidad de París, con su facultad de Teología, era considerada como el centro neurálgico del saber y de la cristiandad.

A inicios del siglo XIV estas universidades no tenían ya el monopolio absoluto de la cultura de siglos anteriores. A finales de la Edad Media se produjo una multiplicación y diversificación de los lugares de enseñanza. Condiciones favorables propiciaron ciertas audacias intelectuales, la expresión de las diversidades culturales nacionales y las intervenciones más o menos interesadas de los poderes políticos.



## LAS ÓRDENES MENDICANTES <sup>264</sup>

El origen de las Órdenes Mendicantes no es ajeno a los movimientos pauperísticos y a las expresiones de religiosidad popular que se desarrollaron a mediados del siglo XII. Estos movimientos, según Manteuffel<sup>265</sup> tuvieron su origen en la aplicación del precepto evangélico de la pobreza voluntaria que se encuentra en el texto bíblico de Mateo 19, 21<sup>266</sup> que fue recogido por los que emprendieron la lucha por la reforma de la Iglesia desde el siglo XI.

Tras la querrela de las investiduras (1075-1122), la jerarquía eclesiástica reafirmó su poder no sólo en el ámbito político, sino también en el jurídico y económico. Mientras el dinero llenaba las arcas de la Iglesia, fueron surgiendo corrientes evangélicas y espirituales que exigían una reforma moral de la Iglesia basada en el alejamiento y la renuncia al mundo temporal. La tensión que produjeron ambas actitudes quedó reflejada en los movimientos reformistas que surgieron en el marco social y religioso de los siglos XII y XIII, de los cuales unos fueron acogidos en el seno de la Iglesia y otros condenados por herejía. La diferencia entre unos y otros residía en la sumisión o desobediencia a las autoridades eclesiásticas.

Entre los movimientos heréticos de los siglos XII cabe destacar:

- los que pretendían romper con los formalismos y rechazaban los sacramentos para proclamar un evangelismo anticlerical y la predicación misionera: seguidores de Pedro de Bursio (Bursio) o petrobusianos (1112-1113); seguidores de Tanquelmo (1115).
- los que rechazaban los sacramentos y promovían una separación de la Iglesia: seguidores de Arnaldo de Brescia o arnalctistas (1145).

---

<sup>264</sup> **Bibliografía de referencia:** AVRIL J. *Clercs et laïcs devant la richesse d'après les estauts synodaux d'Angers de la fin du Moyen Age. Études sur l'Histoire de la pauvreté jusqu'au XVI<sup>e</sup> s.* Pub. de la Sorbonne. Série Eludes. París, 1974. pp. 571-588; BLIGNY, B. *Monachisme et pauvreté. La povera del secolo XII e Francesco d'Assisi.* Assisi, 1975; MOORMAN, J. *A history of the franciscan order from the origins to the year 1517.* Oxford, 1968; MITRE FERNANDEZ, E. *Disidencia religiosa y protesta social,* Historia 16. Madrid, junio 1981; RAPP, F. *La Iglesia y la vida religiosa en Occidente a fines de la Edad Media.* Labor. Barcelona, 1973; STANISLAO DE CAMPAGNOLA, *Le origini francescane como problema storicografico.* Perugia, 1974.

<sup>265</sup> MANTEUFFEL, T. "Nacimiento de una herejía". *Herejías y sociedades en la Europa preindustrial de los siglos XI- XVIII* Ed. Siglo XXI. p. 69.

<sup>266</sup> MATEO 19.21 "Si quieres ser perfecto, ves, vende cuanto tienes, dalo a los pobres, y tendrás un tesoro en los cielos, y ven y sígueme.

- las iglesias dualistas (1167): catarismo<sup>267</sup>.
- los movimientos evangelistas y de vida apostólica y pauperística: *Umiliatis* o Pobres de Lombardía (1175); Pobres de Lyon o valdenses (1179).

Todos estos movimientos heréticos, generalmente, obedecían a una exigencia religiosa y espiritual, pero no debe perderse de vista su implicación política, sobre todo frente a la actitud expansionista de Inocencio III y su ideal de "unidad teocrática".

Dentro de este proceso, que podríamos denominar "crisis de práctica", aparecen los dos movimientos reformistas que marcaron un hito dentro de la estructura eclesial: la Orden de los Frailes Menores, o franciscanos, aprobada en 1210 y la Orden de los Hermanos Predicadores, o dominicos, aprobada por Honorio III en una bula fechada el 22 de diciembre de 1216, pues había sido afectada por el estatuto trece del IV Concilio de Letrán (1215) en el cual se prohibía la fundación de nuevas órdenes religiosas.

Nacidas en contextos diferentes, ambas órdenes supusieron un verdadero báculo para la recuperación social y doctrinal de la Iglesia al reintegrar dentro de su seno elementos heterodoxos de los movimientos religiosos populares, pero que no ponían en entredicho sus fundamentos estructurales y doctrinales. La Orden de los Frailes Menores, con una actitud evangélica semejante a la de los valdenses, pero con una clara voluntad de someterse a la Iglesia representó, en sus orígenes, la opción más clara por la pobreza en tanto que Francisco y su pequeño grupo no sólo eran pobres y humildes sino **conscientemente** pobres y **conscientemente** humildes. El rechazo a las riquezas, a cualquier forma de posesión, a la distinción entre laicos y religiosos dentro de la Orden, a la constante movilización que permitía una predicación itinerante no sólo rompía la forma de organización monástica, sino que fue un éxito. Así, hacia 1220, la Orden había evolucionado de tal manera que su influencia social era incuestionable, pero también se agudizaron los problemas para la constitución de una regla definitiva que tuviera en consideración la evolución franciscana en el ámbito material (aceptación del *nunius* y de casas) y en el intelectual. Ésto supuso una alteración de la concepción inicial de pobreza y una primera división

---

<sup>267</sup> Ver Apéndice E: Catarismo.

dentro de la Orden entre laxos y rigoristas, que a finales del siglo XIII acabó con el encarnizado enfrentamiento entre Espirituales y Conventuales.

La Orden de los Frailes Predicadores representó el aspecto más propiamente intelectual y de lucha contra la herejía cátara. Sus fundamentos están contruidos sobre la base de la predicación y un espíritu de pobreza más ocasional y relativo, de manera que institucionalmente fueron más estables y no tuvieron problemas en la aceptación del *nuntius* y en la aceptación de casas. El fin del fraile era el de la predicación en la pobreza, pero para que pudiera adiestrarse para ello era necesaria una estructura paralela que le mantuviera, y a fuera por la vía de las donaciones (que no de la mendicidad), del protectorado, o del trabajo de otros frailes miembros de la comunidad.

Ambas órdenes no sólo representaron y asumieron el aspecto legal y ortodoxo de los movimientos pauperísticos heréticos, sino que sintetizaron el papel de verdaderos reformadores y portadores de una nueva espiritualidad laica que daba respuesta a las necesidades surgidas de la evolución material y mental de la sociedad: eran órdenes urbanas, profundamente implantadas en el medio laico que las englobaba. Este aspecto tan novedoso de la praxis vital también quedó reflejado en el ámbito de la docencia universitaria. El acceso a ella supuso la ruptura definitiva con las bases originales, sobre todo para los franciscanos, y una acomodación a la jerarquía eclesiástica que rechazó, en ocasiones con gran violencia, toda nueva expresión de espiritualidad que pusiera en crisis tal *evolución*.

## EL CATARISMO<sup>268</sup>

El catarismo tiene su origen en el dualismo oriental (mazdeísmo de Zoroastro del siglo VII antes de nuestra era<sup>269</sup>) en el mundo esenio, y a través de los gnósticos<sup>270</sup> que, con repercusiones neoplatónicas y maniqueos<sup>271</sup> de los primeros siglos cristia-

- 
- <sup>268</sup> **Bibliografía de referencia:** BRENON, A. *le vrai visage du catharisme*. Ed. Loubatieres, Portel-sur-Garonne, 1989; DALMAU, R. *l'heretgia albigea i la batalla de Muret*. Ed. Dalmau, Col. Episodis de la Historia. Barcelona, 1960; DURAN, J. "Iconografia d'inspiració catàlica en el Romanic". Catalunya Comtal, Quaderns d'investigació històrica n° 3 (6). Barcelona, 1979; DUVERNOY, J. *Le Catharisme: La religion des Cathares*, 1916; *La captura del cátaro Bèlibaste*. Ed. Muchnik. Barcelona, 1987. [1ª ed. 1966]; ENNESCHE, C. *Les Cathares dans la cite*. Picard, París, 1969; L' *epopée albigeoise*. Esch-sur-Alretta, 1962; GRIFFE, E. *Les debuts de l'aventure cathare en languedoc (1140-1190)*. Letouzey et Ane. París, 1969; LABAL, P. *los cátaros, herejía y crisis social*. Ed. Grijalbo. Barcelona, 1977 [2ª ed. 1982]; MESTRE, J. *Els catars. Problema religiós, pretext polític*. Ed. 62. Barcelona, 1994; *Atles dels catars. Un episodi cabdal en la historia religiosa i política de l'Europa medieval*. Ed. 62, Barcelona, 1995; NELLI, R. *Spiritualité de l'Herésie, le Catharisme*. P. U.F. Privat. Toulouse, 1953; *La philosophie du Catharisme*. Payot. Paris, 1978. *La vida cotidiana entre los cátaros*. Ed. Argos Vergara, Barcelona 1984. (1ª ed. 1969); ROPS, D. *El drama cátaro*. Historia y Vida. Barcelona, Mayo 1971; ROQUEBERT, M. *La crise albigeoise et la fin de l'autonomie occitane: état de la question et bibliographie critique*. Annales de l'Institut d'Etudes Occitanes. Toulouse, 1972; *L'epopée cathare*. Ed. Privat. Vol. I *L'invasión*, Toulouse, 1979; vol. 2, *La dépossession*, 1977. Vol. 3 *Les lys et la croix*, 1986; SAVARY, J.M. *Lumieres cathares*. Ed. Dervy-Livres. París, 1994; THOUZELLIER, CH. *Un traité cathare inedit du debut de XIIIè siecle d'apres le Liber contra Manicheos" de Durant de Huesca*. Louvain, Publications Universitaires, 1961; *Catharisme et valdèisme en Languedoc a la fin du XIè au debut du XII siècle*, 1968; *Hérésie éthérétiqes: vaudois, cathares, patarins, albigeois*. Ed. di Storia e Letteratura, VTII- Racolta di Studi e Testi, n° 16 Roma, 1969; *Livre des deux principes*. Ed. Du Cerf - París 1973; *Rituel Carthare* Ed. Cerf, París, 1977; VENTURA J. *Els heretges catalans*. Ed. Selecta, Barcelona, 1963; WOLFF, P. *Ciudades y campos en la herejía cátara. Herejías y sociedades en la Europa preindustrial*. Ed. S. XXI, Madrid, 1987 (1ª ed. 1968).
- <sup>269</sup> Zoroastro o Zaratustra: fundador del mazdeísmo, religión del antiguo Irán. Originariamente de carácter dualista y muy próximo a las religiones indias, fue interpretada en un sentido estrictamente monoteísta por Zoroastro, quien estableció a *Ahura Mazda* como a dios supremo y fundamentó la religión en una sabiduría moral. Posteriormente se transformó en ritual bajo el influjo de los magos medas, quienes codificaron, en tiempo de los arsácidas y los sasánidas, las enseñanzas de Zoroastro y añadieron elementos judíos y budistas; este sincretismo debilitó el monoteísmo zoroástrico: el príncipe del mal, *Ahrimán*, apareció como rival de *Ahura Mazda*, dando lugar a un dualismo casi absoluto. (Enciclopedia Catalana, tomo 9).
- <sup>270</sup> Conjunto de comunidades cristianas de los primeros siglos que profesan la salvación a través del conocimiento intuitivo y perfecto de la divinidad y de sus relaciones con el mundo y con el hombre (*gnosis*). Su enseñanza puede resumirse en tres puntos: el Dios Supremo es trascendente, diferente del creador del mundo o demiurgo: el hombre espiritual está constituido por un elemento divino. que lo diferencia esencialmente del hombre no espiritual; la salvación consiste en el conocimiento de esta realidad divina interna. Las primeras formaciones gnósticas aparecen en el seno del judaísmo helenístico (Simón Mago, Cerinto, Dositeo, Meandro). El principal centro de gnosticismo cristiano del siglo II fue Alejandría, desde donde se difundió hacia Roma. (Enciclopedia Catalana, Tomo 8).
- <sup>271</sup> Doctrina de Mani y de sus seguidores. Basada en una distinción dualista entre el principio del bien y del mal. El maniqueísmo se caracteriza por una teoría de la salvación que se establece en tres fases: la inicial. en que ambos principios están separados, la del tiempo medio o presente, en que se mezclan y la del tiempo final, en que vuelven a estar separados. El principio del Bien se identifica con el Padre eterno judeocristiano y el

nos, llega a los paulicianos<sup>272</sup> de Armenia a fines del siglo VII. Trasladados a Tracia (Bulgaria), en el siglo IX, dieron origen al bogomilismo<sup>273</sup> que influyó directamente sobre el catarismo de Europa Occidental.

La Iglesia cátara se dividía en dos grupos muy diferenciados: los Perfectos o *bons-hommes* que, a través de la predicación y mediante el ejercicio de sus funciones, estaban en contacto directo con el pueblo, compartiendo oficios, como el de tejedor, y costumbres populares. Es a partir de este contacto y a causa de su peculiar método de predicación y por su predicación - se servían del Evangelio traducido en lengua vulgar, y por lo tanto accesible a todos - que el catarismo podía dar respuestas y salidas al vacío predicacional dejado por la Iglesia Romana. Eran los encargados de impartir el *consolamentum*<sup>274</sup> a la hora de la muerte. Este sacramento podía darse en cualquier lugar y a cualquier persona, y a fuera hombre o mujer, independientemente del rango social y de la vida que hubiera llevado. Estos Perfectos o Bons-hommes no poseían bienes propios, se abstuvieron de comer carne, de jurar o ir a la

---

del Mal con el Príncipe de las Tinieblas: *Ahriman* (Satanás). Del Padre fue engendrada la Madre de la Vida, de la cual nació el Hombre Primordial, que fue vencido por los demonios nacidos del Príncipe del *Mal*. De la materia nació, bajo el poder del demonio, la pareja Adán-Eva, la cual heredó, en su caída, la luz y, así, devino nervio central del hilo de la salvación. Un Salvador, amigo e "hijo de Dios", ha sido enviado a los hombres a desvelarnos y revelarnos la gnosis; este Salvador es o bien el Hombre Primordial o bien "Jesús el Luminoso". Ciertamente que el mal va creciendo en el mundo presente, el rescate ya se ha iniciado: crucificado en la materia, como Jesús en la cruz, el mundo va muriendo liberando, de la noche de la encarnación, las chispas de luz que son las almas, quienes vuelven a su origen, el Paraíso. Al final de los tiempos, el mundo será purificado por el fuego y los dos principios volverán a su estado primordial de separación. Los hombres se dividen en dos grados: el de los "oyentes", que han de aljarse de la idolatría, pero que pueden contraer matrimonio y el de los "perfectos", totalmente separados del mundo y que han de vivir en la más absoluta continencia. (Enciclopedia Catalana. Tomo 9).

<sup>272</sup> Secta del Imperio Bizantino que tomó el nombre de San Pablo (Pau) o de Pablo de Samósatra (siglo III). Originaria de Mananali, Asia Menor, la primera comunidad se estableció en Armenia (siglo VII). Perseguidos, algunos pasaron al Islam y otros se refugiaron en Bulgaria. La doctrina, más gnóstica que maniquea, atribuye la creación al dios malvado. Negaban la realidad del cuerpo de Cristo y rechazaban todo el antiguo Testamento. (Enciclopedia Catalana tomo 11).

<sup>273</sup> Secta atribuida al pope llamado Bogomilo y difundida en Bulgaria a partir de la primera mitad del siglo X. Influída por las doctrinas neomaniqueas del Asia Menor, conservaba del cristianismo los libros de los Salmos. de los profetas y la oración del Padrenuestro. (Enciclopedia Catalana. Tomo 14).

<sup>274</sup> Bautismo espiritual a través del cual se recibía el Espíritu Santo. Se ha de distinguir entre el *consolamentum de los perfectos*, el cual hacía del creyente un ministro de la Iglesia y le confería el poder de transmitir, a su vez, el Espíritu Santo por imposición de manos y el *consolamentum de los moribundos*, el cual situaba a éste en las mejores condiciones espirituales para obtener el perdón de Dios. (R.NELLJ. *La vida cotidiana entre los cátaros*. Ed. Argos Vergara. Barcelona 1984).

guerra. Vestían de negro y vivían en comunidades separadas de las mujeres. Entre los hombres se elegía a los obispos y diáconos que viajaban constantemente, predicando e impartiendo el *consolamentum*. El siguiente grupo era el de los creyentes, la gran mayoría, a los que les estaba permitido el matrimonio, comer carne y tener bienes propios. Les estaba vedado, en cambio, el juramento y el matar animales.

La doctrina cátara era dualista. Defendía la existencia de dos Principios Supremos: el del Bien, creador de los espíritus, y el del Mal, creador de la materia. A partir de esta dualidad, la cosmovisión cátara admite un mundo mezclado, donde las almas celestes, seducidas por el Principio del Mal, se encuentran prisioneras de la materia, de la cual sólo pueden liberarse a partir de sucesivas purificaciones y reencarnaciones. El infierno ya estaba presente en la cautividad del alma. La salvación universal sólo podría devenir con el fin del mundo.

El catarismo empezó a manifestarse en el norte de Francia. Pero la intensa vida cultural de las escuelas catedralicias<sup>275</sup> - que propiciaba un mayor conocimiento y una mayor variedad de sentidos de las Escrituras - y la fuerte unión, la mayoría de las veces a través de vínculos de sangre, existente entre los poderes laicos y religiosos, creó una barrera física e ideológica lo suficientemente potente como para frenar cualquier movimiento herético que pudiese alterar "la paz" y la estructura social establecida. Así, ante el acoso y persecución a la que se vio sometido, el catarismo se vio obligado a refugiarse en zonas que le fueran más propicias: y estas fueron las del Languedoc. Este era un territorio que podríamos considerar como "zona neutral" frente al poder francés del norte, el inglés del oeste, el catalano-aragonés del sur y el imperial del este. El Languedoc<sup>276</sup> estaba dividido en multitud de señoríos, fruto de la crisis política del Imperio Carolingio. La falta de madurez feudal, de la consolidación de una pirámide feudal en torno a un monarca, permitió el desarrollo de una próspera burguesía, en estrecho contacto, en determinados casos (Narbona, Marsella,...), con el gran comercio mediterráneo, elementos que propiciarían cambios en el plano ideológico y político-social. Esta situación era muy similar a la vivida en las ciudades del Norte de Italia.

---

<sup>275</sup> Nos hallamos en el auge de la dialéctica de Abelardo.

<sup>276</sup> SALRACH, J.M. *El procés de feudalització*. Edicions 62. Barcelona, 1987 p. 390-398.

Los Condes de Tolosa, poseedores de un gran poder material, militar y económico, intentaron reunir bajo su poder todo este conjunto de señoríos. Pero su intento fracasó cuando tuvieron que enfrentarse a los condes de Barcelona, a los Duques de Aquitania y a la Monarquía Francesa.

A partir de 1193, el panorama del País de Oc empieza a cambiar. En 1194 muere Ramón V de Tolosa y en 1196 Alfonso el Casto. Sus hijos, a diferencia de sus progenitores, practicarían una política común de alianza frente a un enemigo exterior, el rey de Francia y la Cruzada.

Bajo el estandarte de cruzada contra la herejía, promulgada por Inocencio III, se escondía la imperiosa necesidad, por parte del rey Felipe Augusto de Francia, de ampliar su dominio territorial ante la gran densidad de población que sufría, como el resto de Europa, el norte de Francia. Los movimientos migratorios de población eran continuos y esa población excedente del norte encuentro, como dice Labal "su Far West al alcance de la mano. En las mismas puertas de Tolosa se extendían vastas zonas incultas: los bosque de Agre entre el Tarn y el Garona, la Bauconne al sur y al oeste"<sup>277</sup>.

Inocencia III también ve la manera de extender su "poder espiritual". Sueña con una cristiandad unida a Roma por los ritos del homenaje y centrada en su figura; es decir, en una teocracia feudal. Pero, mientras que en el norte ha encontrado el apoyo y la unión del brazo secular, el Mediodía francés permanece todavía inmerso, como ya hemos visto, en sus pequeñas guerras feudales. Por lo que la idea de "unidad teocrática" centrada en el Papado, queda muy lejos de los planteamientos de los señores occitanos.

La división entre el poder temporal y el poder espiritual es radical en el Mediodía francés. Los obispos apenas salen de sus villas para predicar y los monasterios, posibles focos de espiritualidad, estaban demasiado encerrados en sí mismos como para darse cuenta de la realidad social. La Iglesia romana es "una Iglesia rica, misógina empecinada en su lenguaje para iniciados y que pretende imponerse en términos de poder."<sup>278</sup>

---

<sup>277</sup> LABAL,P. 1977, p. 110.

<sup>278</sup> LABAL .P. 1997. p. 123.

El catarismo no tuvo que luchar en el Mediodía francés para imponerse a la Iglesia de Roma; encontró el terreno abonado para ello: - Los grandes señores están preocupados en defender sus tierras del ataque del vecino y en desear las tierras de la Iglesia. -La nobleza caballeresca y el clero rural atacaban al alto clero, que iba engordando sus arcas y hacía ostentación de su riqueza, mientras que ellos iban empobreciéndose cada vez más. - El resto del abanico social: las mujeres, la gente del pueblo, los mercaderes...ven en los perfectos la solución a sus problemas más directos: un mayor reconocimiento social para la mujer; unos religiosos que no legislan sobre la usura para los burgueses y comerciantes y una predicación que se realiza con palabras sencillas y en la lengua que habla el pueblo.

El catarismo aparece como la manifestación de una nueva religiosidad. Frente a la riqueza e hipocresía de la Iglesia, el catarismo muestra una pobreza integral y coherente tanto de palabra como de obra. Supo sumergirse dentro de la nueva realidad social que conlleva la existencia y desarrollo de las ciudades.



## EL COMERCIO<sup>279</sup>

La actividad comercial que se desarrolló en la Edad Media tuvo su origen en las costas marítimas y en los cursos fluviales. A lo largo de los siglos XI -XIII se desarrollaron dos grandes rutas marítimas<sup>280</sup>:

(I) la del Báltico y el Mar del Norte, con su prolongación atlántica (ruta hanseática), que une **La Rochelle** (►)- Estrecho de Calais (Canal de la Mancha) - Londres - Hamburgo - Estocolmo - Riga - **Nóvgorod** (◄), intercambiando (►) vino, sal, pescado paños con (◄) madera, pieles y grano, lana inglesa

(II) la mediterránea : con dos orientaciones:

(a) Venecia, Génova, Pisa, Marsella y Palermo (►) con Oriente (Acre-Damasco), Egipto (Alejandría- El Cairo), Mar Egeo (Foggia) y el Mar Negro (Constantinopla) (◄); intercambiando (►) madera, hierro, armas y paños con (◄) alumbre, seda, algodón, trigo, azúcar y especias, perfumes, tintes, joyas y tapices. Artículos de lujo que en parte se desembarcaban en Italia y de allí se distribuían hacia las cortes de Europa; el resto iba hacia las zonas del Mediterráneo occidental.

(b) Del Magreb (►) Baleares, Barcelona, Montpellier, Nápoles y Sicilia intercambiando (►) pieles, oro, lana y coral. Ésta era un ruta casi siempre de un único sentido.

Se amplían y aseguran los itinerarios terrestres y fluviales, cuyos dos polos económicos son Flandes e Italia: (I) valle del Mosa (trigo, sal, paños, cobre, lúerro, plata). (II) Champagne (Troyes, Provins Lagny , Bar- sm-Aube) zona de ferias. (III) Ba-

---

<sup>279</sup> **Bibliografía de referencia:** FOSSIER, R. *La infancia de Europa. Aspectos económicos y sociales*. Ed. Labor. Col. Nueva Clío. Barcelona. 1984. [1ª ed. 1982]; *La Edad Media*. Ed. Crítica. Barcelona, 1988 (3 vols.). [1ª ed. 1982-83]; HILTON, R. *La transición del feudalismo al capitalismo*. Ed. Crítica, Barcelona. 1982 [1ª ed 1976]; LE GOFF, J. *Hª económica de Europa (1): La Edad Media. La ciudad como agente de vivificación s.1200-1500*. Ed. Ariel. Barcelona, 1981. (1ª ed. 1972); LOPEZ, R.S. *La revolución comercial de la Europa Medieval*. Ed. El Albir. Barcelona. 1981. [1ª ed. 1971]; ROEHL, R. "Pautas y estructura de la demanda" en Cipolla, C. *Hª económica de Europa: la Edad Media (1)* Ed. Ariel. Barcelona, 1970. [1ª ed. 1965].

<sup>280</sup> DUBY, G. *Atlas histórico mundial*. Ed. Debate. p. . 54-55.

viera donde se almacenan y distribuy en los productos que vienen de Oriente y van hacia Alemania. (IV) Loira /Poitou - España (Valencia - Santiago) donde se intercambian telas, paño, sal, cobre, pescado vino y oro.

Los elementos más importantes que caracteriza.ron y favorecieron la expansión comercial del siglo XIII fueron<sup>281</sup>: la diversificación y especialización, en áreas de producción e intercambio, de los productos alimenticios, textiles y minerales; los ciclos estables de ferias; la seguridad en las rutas; desarrollo de la industria y el aumento en tamaño y número de los mercados locales.

Junto a esta expansión comercial fue acrecentándose el uso y la acuñación de la moneda. Los diferentes estados no sólo acuñaban su propia moneda sino que le atribuían su valor; así, la pluralidad de monedas nuevas (*denarius, grosso, chelín...*) estructuró una compleja economía monetaria basada en el intercambio de monedas (divisas) propias de la actividad bancaria.

Para garantizar la acumulación de capital y asegurar los riesgos ante una actividad comercial se desarrollaron acuerdos bajo la estructura de contratos que eran firmados ante notarios y se promovió la formación de sociedades y compañías.

---

<sup>281</sup> LITIEL, LESTER K. *Pobreza voluntaria y economía de beneficio en la Europa medieval* Ed. Taurus. Madrid 1981. pág. 24-29.

## CAPÍTULO TERCERO

LOS LÍMITES DEL AGUSTINISMO OLIVIANO *versus* LOS  
LÍMITES DEL ARISTOTELISMO OLIVIANO

## Capítulo tercero

### LOS LÍMITES DEL AGUSTINISMO OLIVIANO VERSUS LOS LÍMITES DEL ARISTOTELISMO OLIVIANO

#### 3.1 EL ARISTOTELISMO MEDIEVAL<sup>282</sup>

El desajuste social e intelectual que se iba estableciendo entre la realidad social (comercio, dinero, pobreza, ciudad...) y la ideología dominante; entre mundo y lenguaje; entre realidad y signo; entre Iglesia y Estado, reclamaban la formación de un saber más científico, más técnico y más profesional, propio de las necesidades del entorno urbano de finales del siglo XII y principios del XIII. Exigencia que no podía ofrecer la cultura y el saber propios de la teología monástica. Por esta razón, los cambios intelectuales e ideológicos que se sucedieron con la entrada de las obras aristotélicas, junto con la de sus comentaristas árabes (Alfarabi, Avicena) y judíos (Avicebrón, Maimónides) en el occidente cristiano, debe considerarse como uno de los acontecimientos más importantes en la Historia de la Filosofía occidental.

Una sección de la historiografía filosófica<sup>283</sup> calificó al siglo XIII como el gran siglo aristotélico. No obstante, cabe preguntarse con el Dr. Rafael Águila "¿de qué Aristóteles? Al Aristóteles que "redescubren" los escolásticos de los siglos XII - XIII le falta, sin embargo, lo que constituye el meollo dinámico de cualquier griego antiguo: la omnipresente y dominante vivencia de la viva y vital unidad del cosmos. Una vivencia que si bien latía en el sistema del Eriúgena, -pensador de una formación so-

---

<sup>282</sup> **Bibliografía de referencia:** BIANCHI, L. *Il vescovo e i filosofi. La condanna parigina del 1277 e l'evoluzione dell'aristotelismo scolastico*. Ed. Pierluigi Lubrina. Bergamo. 1990; BIANCHI, L. *L'errore de Aristotele. La polemica contro l'eternità del mondo nel XIII secolo*. Ed. La Nuova Italia. Firenze. 1984.; GREGORY, T. "Escatología e aristotelismo nella scolastica medievale". *L'attesa dell'eta nova nella spiritualità della fin e del medioevo*. Todi, 1962. p. 262-282 También en *Giorn.Crit. Fil.Ita.* 40. 1961; GREGORY, T. *Mundana sapientia. Forme di conoscenza nella cultura medievale*. Ed. Di Storia e Letteratura. Roma. 1992; HAMELIN, A-M "L'école franciscaine de ses débuts jusqu'a l'occanisme. Pour l'histoire de la théologie morale" *Analecta Mediaevalia Namurcensia* 12. 1961, p. 49-50: LE GOFF. *los intelectuales en la Edad Media*. Ed. Gedisa . Barcelona. 1986. [1ª ed. 1957].

<sup>283</sup> Entre los que cabe destacar a VAN STEENBERGHEN, F. *La philosophi e au XIII' siècle*. B-Nauwellaerts. Paris 1966; GILSON. É. *La filosofía de la Edad Media* Ed. Gredos. Madrid 1976; *El espíritu de la filosofía medieval*. Ed. Rialp. Madrid (1971) 1987; WULF, M. *Histoire de la philosophie médiévale*. Ed. J.Vrin, Paris 1936 t.II.

cial basada en las comunidades feudales (...), ha desaparecido como socialmente dominante a comienzos del siglo XIII".<sup>284</sup>

### 3.2 DE LA *PHYSIS* DE ESCOTO ERIÚGENA AL *LIBER DE CAUSIS*

El umbral entre la filosofía clásica y una nueva filosofía que adentró a la Escolástica del siglo IX hacia la Modernidad está situado en el *Periphyseon* de Juan Escoto Eriúgena. Éste autor, perteneciente al entorno de la Escuela Palatina, aunque no se sabe con certeza su pertenencia a ella, reformuló el *arjé* clásico (principio, motor inmóvil) para adaptarlo a la estructura del *arjé* - Dios trinitario cristiano. Dicho así, poco le separa de Agustín de Hipona que otorga al *arjé* - Dios una entidad estrictamente personal; que asocia al acto de creación divino no a la necesidad sino a un acto voluntario y libre; que reduce lo creado a "imagen" o "idea" de Dios e independiente de Él.

No obstante, teniendo siempre presente los referentes terminológicos agustinianos de creación, voluntad y libertad, puede considerarse que la síntesis de Escoto Eriúgena está más próxima al neoplatonismo del siglo V derivado de Proclo (aunque ausente de subjetividad) que de la subjetividad dualista e histórica de Agustín. La razón de ello está en la propia dinámica del discurso eriugeniano. Como dice F.J. Fortuny <sup>285</sup> "la especulación cristiana, después del prometedor inicio de la atribución de personalidad al *arjé*, había perdido la ocasión no sólo de descubrir los horizontes ilimitados de un conocimiento por medio de la creación de modelos, en oposición a la esclavitud frente a una realidad extra-mental fácticamente empobrecida, sino también de hacer consciente la gran virtualidad autocreadora, característica del espíritu, y la misma definición de este tipo de entidad. Y este es el gran descubrimiento del Eriúgena. Lo consigue a partir de la capacidad de autoposición de lo inteligible en lo inteligente, que proponen Proclo y el neoplatonismo desarrollado. Una aportación extraordinaria, presentada, además, con una adecuada versión de la lógica y una intuición increíble de la lingüisticidad del pensar subjetivo".

---

<sup>284</sup> AGUILA RUIZ. R. *El siglo III ¿Tránsito o esplendor de la Escolástica?* Tesis doctoral. Fac. de Filosofía de la Universidad de Barcelona. Barcelona 1997, p. 151

<sup>285</sup> FORTUNY.F.J. . *De Lucreci a Ockham. Perspectives de l'Edat Mitjana*. Anthopos. Barcelona, 1992 p. 212.

Con el *Periphyseon* se pone de manifiesto la vivencial unidad del cosmos y la vieja concepción del término "naturaleza" (*physis, natura*) como referente a todo lo que es y todo lo que no es. Sólo a partir de esta totalidad, y cuando se ha puesto de manifiesto que el espíritu (intelecto), en su acción epistemológica y dominativa, es quien establece la distinción entre ser y no-ser, es cuando Escoto Eriúgena ofrece su división de la naturaleza.

La división de la naturaleza se establece a partir del término crear y da lugar a cuatro especies: la primera, la que crea y no es creada; la segunda, la que es creada y crea; la tercera, la que es creada y no crea; y la cuarta, ni crea ni es creada. Ésta última es la que se sitúa entre lo imposible, y cuyo ser es no poder ser<sup>286</sup>. Estas cuatro especies se oponen entre sí según la relación primera con tercera y segunda con cuarta.

La identificación de cada una de las tres primeras especies se establece según la tradición agustiniana; así, la primera especie es "la causa de todo aquello que es y no es" (*Dios-Uno-Arjé*); la segunda especie la constituyen "las causas primordiales" (el Hombre Primordial- Cristo Eterno- Logos); la tercera especie es "aquellas cosas que son conocidas en un tiempo y en un lugar" (mundo sensible o accidental); la cuarta especie es la aportación genuina de Escoto Eriúgena "aquello que ni crea, ni es creado; que se sitúa entre aquello que imposible, cuyo ser es no poder ser" y la que, si en un principio escapa a toda posible determinación viene, posteriormente, a representar, por la vía de la negación (teología negativa) - que no equivale a privación- el retomo al origen del propio Dios.

El no-ser queda concretado en algo que es, ontológicamente, anterior y superior al ser. Pero se trata de una ontología condicionada, "y a que el *mismo* No Ser Inteligente Consciente de Dios se constituye en una operación epistemológica. Decirse y conocerse en el decirse es la acción de "no poder ser" del No-Ser excelso y último"<sup>287</sup>

En el acto de decirse y en el de conocerse de la divinidad, como pura acción, se da un proceso de conocimiento y de conciencia de sí que queda reflejado en el acto de creación. Crear, para Dios, es crearse en su propio discurso a partir de sí y en un

---

<sup>286</sup> ESCOTO ERIÚGENA. *División de la naturaleza (Periphyseon)* Ed Orbis. Barcelona 1984 p. 45-46 (441a -44a).

<sup>287</sup> FORTUNY .F.J. *De lucreci a Ockham*, 1992. p. 250.

proceso dialéctico en el que toma conciencia de su no-ser como causa de sí. Dios se conoce como lo "imposible", cuyo ser es no poder ser y a que Él, como sujeto, no puede recibir a través de "ser" predicativo alguno la limitación de ningún concepto o categoría. Aquí reside la gran aportación de Escoto Eriúgena: subjetivizar la divinidad en la pura negación categorial. Subjetividad que permite dar unidad al *cosmos* -a partir de la propia dinámica discursiva y creadora de Dios- y donde el hombre feudal del siglo IX aparece como un momento más de la vida de este *cosmos*.

A partir del siglo XII esta unidad se rompe y en 1210 el *Periphyseon* de Escoto Eriúgena es condenado por panteísta junto a las obras de Amauri de Bene, David de Dinant y los *libri naturales* de Aristóteles. Condenas que no fueron efectivas académicamente, pero que señalan el fin de la Antigüedad.

La ruptura de esa unidad cosmovisional, que sobrevivió hasta el siglo XII, se produce no sólo con los cambios socio-económicos, políticos e ideológicos que se sucedieron en la antigua estructura feudal, sino también con el cambio cultural que se produce mediante la transformación de las viejas escuelas monacales en escuelas laicas donde se forman técnicos y especialistas y en la recuperación de la ciencia griega y árabe por la vía de las traducciones<sup>288</sup>.

La traducción al latín, en 1150, del *Liber de Causis*<sup>289</sup> y su divulgación como obra aristotélica (fue considerada la continuación del *Libro XII* de la *Metafísica*) lo trans-

---

<sup>288</sup> Los centros más importantes de traducción son el de Toledo (España) y los de Nápoles y Salerno (Italia). En estos centros se dedicaron a la sistemática traducción de obras de Al-kindi, (*De intellectu; De quinque essentis; De sonno et visione; De ratione*), de Alfarabi (*De intellectu; De scientiis; De ortusscientiarum*), de Avicena (hay traducidas una *Lógica*, una *Física* y el *De anima*), Aristóteles (hasta 1121 sólo se conocían las obras que constituían la denominada *Logica vetus* (las *Categorías* y el *De interpretatione*); desde 1121 hasta 1158 se constituye el grupo *logica nova*, que comprende los restantes escritos del *Organon*, difundiendo rápidamente. También se traduce una buena parte de los *Libri naturales*; los cuatro primeros libros de la *Metafísica* (*Metaphysica vetustissima*), parcialmente la *Ética a Nicómaco* (libros II y III, (*Ethica vetus*)). Traductores de destacado renombre son Gundisalvo, Gerardo de Cremona, quien tradujo el *Almagesto* de Ptolomeo; el *Tegni* de Galeno y numerosas obras de Al-kindi, Alfarabi, Avicena y de Aristóteles (*De caeleo et mundo, De generatione et corruptione, De naturali auditu, Analíticos posteriores, Meteoros*); Marcos de Toledo, Miguel Escoto, Guillermo Moerbeke...

<sup>289</sup> Para tener información de la verdadera importancia que esta obra tuvo en la Edad Media, sobre todo en el siglo XIII, estamos obligados a hacer referencia a la magnífica tesis doctoral de RAFAEL ÁGUILA RUÍZ *El siglo XIII: ¿tránsito o esplendor de la Escolástica?* Presentada en la Facultad de Filosofía de la Universidad de Barcelona, en la que realiza un tratamiento exquisito del *Liber de Causis*, así como de la polémica entre Tomás de Aquino y Siger de Brabante, aportando elementos importantísimos para su estudio.

formó en texto de obligatoria enseñanza en los centros universitarios, así como *auctoritas* de frecuente cita. Condenado Escoto Eriúgena por panteísmo, el *Liber*, como libro pagano, surge como sustituto del *Periphyseon*. El Dios-trino, imposibilitado para ser *arje* del mundo visible y temporal, será sustituido por el "intelecto" (tan central en el *Liber*) humano individual. El sistema del *Liber* no podrá originar la *Physis* extramental, pero sí dar el paradigma de la subjetividad noética moderna y el paradigma del elemento formal y el dato empírico de la ciencia.

La perfecta estructura lógica (técnica de apreciadísima aplicación tanto en el ámbito epistemológico y docente como en el de la praxis social) junto a la jerárquica disposición de las XXXI (XXXII) proposiciones del *Liber* -regidas por un principio de causalidad que se desdobra desde la Causa Primera hasta "la infinitud de individuos" del mundo inferior,- potenció, aún más, la posibilidad de establecer una ciencia de lo temporal (ajena a la divinidad), a partir de la disciplina más apreciada del momento: la lógica<sup>290</sup>.

El cambio cosmovisional del *Periphyseon* al *Liber de Causis* se produjo en el momento en que lo que adquiere importancia es la vivencia de la individualidad, en la que el ser humano "tiene un papel creador, de dominio, de voluntad"<sup>291</sup>.

Tras la traducción de los *Elementos de Teología* de Proclo por Guillermo de Moerbeke, en 1268, Tomás de Aquino concluye que el *Liber* no es más que una *abreviatio* de la obra de Proclo. A partir de este momento el declive del *Liber* es constante. A finales del siglo XIII difícilmente alguien se refiere a él "salvo para criticar su fuerte neoplatonismo"<sup>292</sup>.

El *Liber* ¿resultó ser el último vestigio de la vivencia unitaria del *cosmos*, de la *physis*? Sea como fuere, cabe afirmar con el Dr. F.J. Fortuny que "si alguna cosa puede advertir el lector del *Liber de Causis* es la perfección con la que el *abreviator* cumplió su

---

<sup>290</sup> La disputa sobre los universales tiene como trasfondo el intento por delimitar y definir la función de la lógica en el ámbito de la epistemología. Representa el final racional del sistema de Escoto Eriúgena: el fracaso "lógico" de su segunda *specie*, que en realidad nunca tuvo una función discursiva "lógica", sino óptica. A partir del siglo XIII se impuso el desarrollo de la lógica como "ciencia" del lenguaje, de los términos, dejando que las cuestiones sobre los universales se constituyeran en ámbito de la metafísica y la gnoseología.

<sup>291</sup> AGUILA RUIZ. R. 1997, p. 153.

<sup>292</sup> AGUILA RUIZ. R. .1997. p. 185.



tarea. Consiguió transmitir a la posteridad un texto de una coherencia y tersura inmejorable, de una claridad, profundidad de comprensión y redacción difícilmente superable. El resumen fluye de la mano de un verdadero maestro, cuyo a atención y certero juicio sobre el valor de cada afirmación del original y de su redacción abreviadora no decae en ningún momento. El *Liber* es una vigorosa síntesis técnica de toda la filosofía clásica, no un apunte escolar ni una obrita de divulgación."<sup>293</sup>

### **3.3 LA INTRODUCCIÓN DE ARISTÓTELES EN EL OCCIDENTE CRISTIANO: NUEVO PARADIGMA EPISTEMOLÓGICO.**

Hasta 1120, los conocimientos que el occidente cristiano tenía de Aristóteles estaban centrados en los textos *Las Categorías* y *Sobre la interpretación*<sup>294</sup> traducidos por Boecio, junto al *Isagoge* de Porfirio, también traducido por aquél. Muy al contrario, la cultura musulmana, gracias al proceso de traducción del griego al sirio y de éste al árabe (y en el menor de los casos del griego al árabe) tuvo a su disposición, prácticamente, todo el *corpus* aristotélico, junto a diversas obras de Platón (el *Timeo*, la *República*, las *Leyes* ...) , de Ptolomeo (*Almagesto*), de Euclides (los *Elementos*), de Hipócrates ... en definitiva, todos aquellos textos que constituyeron la base de la cultura griega y helenista.

Es en este entorno cultural donde Al-kindi (796-874), Alfarabi (870-950) y Avicena (980-1037) escribieron sus tratados sobre medicina, matemáticas, lógica, óptica, astronomía... y sus comentarios a los textos de Aristóteles, principalmente a la *Física* y a la *Metafísica*. Comentarios que poseían un claro determinante neoplatónico (sobre todo la *Metafísica*) dado que Aristóteles era interpretado a la luz de dos obras falsamente a él atribuidas: la *Teología de Aristóteles*, que en verdad era una compilación de las Enéadas IV, V, y VI de Plotino, y el *Liber de Causis*, perteneciente a la *Institutio Theologica* de Proclo. Así, la primera proyección que el occidente cristiano tuvo de Aristóteles fue la de un Aristóteles neoplatonizado<sup>295</sup>.

---

<sup>293</sup> FORTUNY F.J. *los comentarios de Tomás y Siger al Liber de Causis*. Anuario de Seminarios de Filosofía. v 10. (1997) Facultad de Filosofía de la Pontificia Universidad Católica de Chile.

<sup>294</sup> Pertenecientes al *Órganon* y conocidos como la *Logica vetus*.

<sup>295</sup> FORTEZA B. *Aristótil al tombant de l'Edat Mitjana*. XVIII Jornades d'Estudis Històrics Locals. Institut d'Estudis Balearics. Palma de Mallorca. Diciembre de 1999.

El proceso de expansión territorial cristiano hacia los territorios hispano-musulmanes adquirió consistencia con la toma de Toledo, en 1085, por Alfonso VI; de Huesca, en 1096; de Zaragoza, en 1118; de Calatayud, en 1120 por Alfonso el Batallador. Un proceso que no acabó hasta la ocupación del Reino de Granada, en 1492, por los Reyes Católicos. Esta lenta retirada político-militar musulmana dejó tras de sí un patrimonio cultural incalculable. Ciudades emblemáticas como Ripoll, Toledo, Zaragoza,... (en España), Palermo (en Sicilia), se configuran como los nuevos centros de transmisión cultural árabe, judía y cristiana a través de las traducciones al latín de las obras griegas y árabes. Aquí se inició el renacimiento cultural del siglo XII que se extendió hacia el resto de Europa: Tolosa, Chartres, París, Canterbury ... siendo en Oxford donde la acogida de Aristóteles se realizó dentro del mismo proceso de evolución y maduración del pensamiento, sin que las condenas y los procesos contra la filosofía del Estagirita afectasen en su estudio y enseñanza.

El proceso de integración del pensamiento aristotélico en la intelectualidad cristiana alcanzó su culminación (sobre todo en la Facultad de Artes de París) con las traducciones realizadas por Miguel Scot, entre 1220 y 1230, de los *Comentarios* a las obras aristotélicas del gran pensador hispano-musulmán: Averroes (Córdoba 1126- Marruecos 1198).

A partir de 1230 -a pesar de las sucesivas censuras, condenas y ataques- el pensamiento peripatético se impone en todos los ámbitos de la cultura medieval: en la lógica, en la física, en la metafísica y en la ética. Así,, tanto en la Facultad de Artes como en la Facultad de Teología se "acabó por aceptar la concepción aristotélica del mundo (en la cual todavía confluían elementos platónicos a través de los comentaristas griegos y árabes)"<sup>296</sup>

En la segunda mitad del siglo XIII quedan perfectamente delimitadas las dos tendencias aristotélicas o, en expresión B.Forteza, se dan "dos grandes líneas de lectura de la obra de Aristóteles: la que hacen los aristotélicos integrales o radicales"<sup>297</sup>, es

---

<sup>296</sup> GREGORY, T. *la filosofía medieval: i secoli XIII e. XIV* p. 147.

<sup>297</sup> Esta lectura es la que realizaron los maestros de la Facultad de Artes. Siger de Brabante y Boecio de Dacia, cuyas tesis más características eran: la defensa de la eternidad del mundo y con ella todo el proceso de generación y corrupción, de modo que todo se produce necesariamente; la opinión de que de Dios se deriva necesariamente un efecto único y eterno, la inteligencia primera; la reducción de la estructura de lo real a la relación potencia-acto; la unidad de la forma substancial; la unidad del intelecto posible; la teoría del alma compuesta.

decir, los averroístas, que, admirados por el descubrimiento de las obras del filósofo griego, identifican a Aristóteles con la filosofía y creen que con él la razón humana ha conseguido su máxima expresión, de manera que sólo es necesario comentar y aclarar las diferentes cuestiones doctrinales expuestas por Aristóteles, procurando evitar que éstas no entrasen nunca en conflicto con las afirmaciones que la fe o la teología cristiana pudiesen hacer sobre las mismas. Y encontramos, por otro lado, el aristotelismo moderado o ecléctico<sup>298</sup> que busca una interpretación del autor griego que armonice el pensamiento pagano con el cristiano dando autonomía sólo a aquellas cuestiones científicas que no tocaban a la fe cristiana y servirse de la filosofía para fundamentar racionalmente aquellas verdades que se encuentran en la base de la revelación cristiana<sup>299</sup>.

Junto a estas dos "lecturas aristotélicas", clara manifestación de dos concepciones del mundo que convivieron en un mismo momento histórico, debe añadirse la actitud - nada desdeñable - que mantuvo la escuela franciscana frente a la "modernidad" aristotélica.

Considerados como "tradicionalistas" y "reaccionarios" - dada su abierto rechazo no sólo del extremismo aristotélico de Siger, sino también de la síntesis aristotélico-tomista-, los franciscanos, en el acto mismo de denuncia y rechazo de la sumisión al Filósofo, se situaron en el punto exacto que les permitió "reflexionar con Aristóteles" y alejarse de la "ilusión aristotélica" que favoreció la formación del "mito" de la ciencia.

Liberada de la obligatoriedad de una única tendencia interpretativa<sup>300</sup> la escuela franciscana favoreció la creación de un dinamismo interno que permitió una evolu-

---

<sup>298</sup> Cuyo máximo exponente es Tomás de Aquino (adversario de Siger), que buscó establecer un sistema filosófico que permitiera una nueva sistematización de la teología basada en la lógica aristotélica.

<sup>299</sup> FORTEZA, B. *Aristòtil al tombant de l'Edat Mitjana*. XVIII Jornades d'Estudis Històrics Locals. Institut d'Estudis Baleàrics. Palma de Mallorca. diciembre de 1999.

<sup>300</sup> BERUBÉ.C. dice: "Le pluralisme des doctrines philosophiques, théologique et spirituelles a marché de pair avec les contrastes d'interprétation de l'idéal franciscain, de la Règle des Freres Mineurs et de la personnalité de Saint François d'Assise...Daus l'histoire des doctrines philosophiques et théologiques franciscaines, les originaux son les textes des maitres. Les images officielles sont les interprétations qui font autorité et se transmettent d'un auteur a l'autre et que les manuels rendent classiques. Pour tout historien, l'idéal est de faire lui-meme sa propre lecture des textes en considérant celles de ces prédécesseurs comme des essais a n'utiliser qu'apres les avoir critiquées." *De l'homme a Dieu segons Duns Scot, Henri de Gand et Olivi*. Istituto Storico dei Cappuccini. Roma, 1983, p. 2.

ción original de sus principios filosóficos y de la interpretación de Aristóteles. Sólo a partir de 1282 se estableció la obligación de la lectura del *Correctorium* de Guillermo de la Mare como decálogo de lo que debería ser el pensamiento franciscano respecto al pensamiento tomista. Pero ni tan sólo esta muestra de desconfianza hacia Tomás fue una limitación para la creatividad de la escuela y de los maestros franciscanos, como lo muestran Juan Duns Scoto y Ockham.

### **3.4 LA INFLUENCIA ARISTOTÉLICA EN LA ESCUELA FRANCISCANA**

La primera cátedra obtenida por los franciscanos, en el ámbito universitario de París, data de 1236, cuando Alejandro de Hales entró en la orden franciscana. Bajo su enseñanza se formaron los primeros franciscanos, entre los cuales destaca Juan de la Rochelle.

Alejandro de Hales<sup>301</sup> introdujo una serie de innovaciones en la enseñanza universitaria, tales como el uso del *Liber Sententiarum* de Pedro Lombardo como texto básico en las lecciones; la reorganización en el modo de dividir y exponer los textos para homogeneizar la enseñanzateológica y el ofrecimiento de una estructura lógico-científica al trabajo teológico.

Desde el punto de vista filosófico, Alejandro siguió la tradición agustiniana y neo-platónica que va desde Boecio hasta Ricardo de san Víctor aunque, en la formulación de su teoría sobre el conocimiento sensible, fue uno de los primeros agustinianos en el uso de argumentos aristotélicos, avicenistas y de Averroes que permitieron ampliar la estructura noética agustiniana sin tener que renunciar a sus principios básicos<sup>302</sup>.

De entre los elementos innovadores que Alejandro de Hales tuvo en consideración destacan, principalmente de, la teoría de la función estimativa de Avicenna.

---

<sup>301</sup> Su producción literaria más importante se encuentra en las obras *Glossa in quattuor Libros Sententiarum de Petri Lombardi*; la *Expositio regulae* y la *Summa Theologica (o halesiana)*, en la que colaboraron varios autores, que es el testimonio de la orientación especuativa del primer grupo de maestros franciscanos.

<sup>302</sup> Las tesis que caracterizan este agustinismo son las que siguen: inclusión de la filosofía en el ámbito de la teología como un único proceso cognoscitivo; ejemplarismo divino; creación del mundo en el tiempo, rechazado de la creación *ab eterno*; teoría de iluminación; hilemorfismo universal; pluralismo de las formas sustanciales; defensa de las razones seminales; identificación del alma y sus potencias; concepción del alma como imagen de Dios.

na<sup>303</sup> la división aristotélica del intelecto (según es propuesta por Averroes) en intelecto material, intelecto agente e intelecto posible<sup>304</sup>; el intelecto agente y el intelecto posible son elementos constituyentes del alma racional, la cual, dado su origen divino, posee una luz natural que le permite actuar sobre los inteligibles; el intelecto agente separado es identificado con Dios.

En 1241, Juan de la Rochelle sustituyó a Alejandro en su cátedra parisina. Autor de una *Summa de anima*, es el representante de la corriente llamada agustinismo avicenista. Entre los elementos de su filosofía cabe destacar la teoría de las dos partes del alma: una que permite conocer los objetos que son inteligibles por sí mismos (los objetos espirituales) y otra parte que necesita de la mediación del cuerpo (objetos materiales). En el ámbito del conocimiento sensible, de la Rochelle desarrolló la teoría de la *colligantia potentiarum*<sup>305</sup> en la cual se establece una unión entre alma y cuerpo, dando la posibilidad de que un conocimiento sensible de algo externo alcance la intimidad del alma<sup>306</sup>. Sobre el tema de la abstracción, Juan de la Rochelle siguió a Aristóteles y a Avicena, admitiendo la existencia de un sentido común capaz de juzgar los datos particulares de los diferentes sentidos<sup>307</sup>. Pero para percibir las realidades superiores, de la Rochelle consideró

---

<sup>303</sup> Adaptada a la gnoseología agustiniana, la función estimativa no sólo representó la potencia en la que confluían las facultades de la percepción sensible y en la que entraban en contacto con la razón, sino que se transformó, posteriormente, en una de las teorías básicas de la epistemología franciscana: el juicio como fuente autónoma de conocimiento.

<sup>304</sup> De esta manera, se hace coincidir el intelecto material y el intelecto posible de Aristóteles con aquella parte del intelecto que Agustín denominaba *ratio*.

<sup>305</sup> Teoría a partir de la cual Olivi desarrollarla el principio de la *colligantia corporis et animae* deduciendo la ley de la repercusión simpática que reglaría el juicio de las facultades.

<sup>306</sup> Este proceso se realiza a través de una triple división de las potencias del alma. La primera potencia es corporal: por ella podemos sentir los cuerpos, si bien lo que recibimos no es su esencia. Las semejanzas percibidas por los sentidos son rápidamente recibidas por la segunda potencia, la cual es espiritual; con la imaginación se separa de todas las formas materiales y con la potencia intelectual la razón abstrae la naturaleza individual, las diferencias y los accidentes propios del objeto, es decir todos los universales. El universal está contenido en el singular y, en cierta manera, se identifica con él.

<sup>307</sup> El proceso de abstracción se realiza - siguiendo a Avicena - a partir de una serie de etapas: los sentidos reciben la semejanza de la forma que está en la materia; la imaginación, gracias a un poder superior de abstracción, retiene las formas sensibles, las cuales todavía poseen los accidentes materiales que le caracterizan; la potencia excogitativa separa las diferentes formas para que la potencia estimativa aprehenda las representaciones inmateriales. las cuales todavía poseen una substancia particular: sólo la potencia intelectual toma la forma corporal despojada de toda materia y de la misma singularidad, alcanzando el nivel más alto de simpleza y universalidad.

necesaria (siguiendo aquí el pensamiento halesiano y agustiniano) una iluminación proveniente de Dios que supliese la función del entendimiento agente.

Estos pensadores nos dan una pequeña muestra de lo que sería la dinámica de la escuela franciscana cuando ésta llegó - con Guillermo de Tournais, R. Grosseteste, Buenaventura, Eustaquio de Arras, Juan Peckham, Mateo de Aquasparta - a su máximo esplendor agustiniano. Por un lado, no desconocían ni a Aristóteles ni a Avicena; por otro lado, y quizás el más importante, a pesar del rechazo total a la invasión del aristotelismo, no había una única tendencia interpretativa. Esta actitud dio a la escuela franciscana un dinamismo interno que permitió una evolución original de sus principios filosóficos y de la interpretación de Aristóteles.

### **3.4.1 El agustinismo franciscano**

El agustinismo franciscano refiere a una serie de teorías, como la necesidad de la iluminación para llegar a la certeza del conocimiento; el conocimiento de las razones eternas; Dios, como primer conocido; el hilemorfismo universal; las razones seminales... etc. Estas teorías constituyeron el centro nuclear de una epistemología y una teología en las cuales quedaba implícita la acción de Dios en los actos de la inteligencia y en la afirmación de la existencia de un ser primero y supremo, sin establecer una diferencia sustancial entre el ser de Dios como objeto de la inteligencia y como objeto de la metafísica (o trascendental).

En las obras de Buenaventura quedó concretada la más clara expresión del agustinismo medieval<sup>308</sup>. A lo largo de sus escritos fue desarrollando los diferentes elementos de la doctrina agustiniana, sin que ello supusiera descuidar la "modernidad aristotélica".

En clara reacción contra la "idolatría hacia el filósofo" que profesaban muchos de sus coetáneos, Buenaventura consideró que el agustinismo era capaz de responder a la estructura y división de intelectos y grados de abstracción dados por Aristóteles.

---

<sup>308</sup> Junto a él están los maestros franciscanos Guillermo de Tournais, Roberto Grosseteste el maestro secular Enrique de Gante, verdadero sistematizador de la teoría de la iluminación como da de conocimiento.

En el ámbito de la teoría del conocimiento, Buenaventura - partiendo del principio de que Dios garantiza la veracidad y la certeza del acto de inteligir- distinguió dos modos de conocimiento, la *ciencia* y la *sabiduría*. Para dar razón de la primera, el maestro franciscano se acogió a la distinción aristotélica entre intelecto posible e intelecto agente (tal y como habían hecho Alejandro de Hales y Juan de la Rochelle). Pero para alcanzar la sabiduría, o el conocimiento certero, era necesario que la acción del intelecto fuera reforzada por la luz de las razones eternas<sup>309</sup>. Éstas no son objeto de conocimiento, pero sí fundamento *a priori* del juicio<sup>310</sup>

Con Aristóteles, Buenaventura aceptó la necesidad de un conocimiento sensible y un cierto nivel de abstracción. Los sentidos eran la vía a través de la cual el alma podía recibir las semejanzas de las cosas, pero no poseían la capacidad de crear especies originales que fueran distintas a las recibidas por la sensación y pudieran motivar la acción del intelecto (alma) para alcanzar un conocimiento certero de las cosas.

El punto de distinción entre la teoría del conocimiento franciscana y la aristotélica recayó sobre el modo de explicar el proceso que va del conocimiento sensible e individual a un conocimiento universal. El entorno aristotélico se acogió a la teoría de la abstracción, otorgando al intelecto agente la capacidad de extraer la especie inteligible que estaba en potencia en la especie sensible<sup>311</sup>. La tendencia agustiniana, en su rechazo a un modelo epistemológico que encerraba los límites

---

<sup>309</sup> La teoría de la iluminación pone de manifiesto el innatismo del conocimiento de Dios, como luz de la inteligencia y de la voluntad, para la percepción de las verdades necesarias y de los primeros principios; como razón ejemplar de todas las cosas; como regla infalible y luz de la verdad; como medio por el cual nuestro espíritu juzga todo aquello que le entra por los sentidos. Es en virtud de esta ciencia innata que Buenaventura explicó el conocimiento de los principios de las ciencias.

<sup>310</sup> El conocimiento de los objetos exteriores pasa necesariamente por los sentidos; éstos no poseen el poder de crear especies originales, sólo de captar la semejanza (*similitudo*) de las cosas que penetran en ellos. La capacidad de aprehensión junto con el juicio (*dijudicatio*) es lo que permite a la especie sensible entrar en la potencia intelectual.

<sup>311</sup> El proceso aristotélico se da en cuatro pasos: 1º Los sentidos captan el objeto sensible concreto o especie impresa. 2º En la imaginación se graba la imagen del objeto (*phantasma*). 3º El intelecto agente (activo), abstrae del objeto todo aquello que impida ser inteligible (lo particular, lo concreto, lo individual) dejando lo esencial que permita una representación inmaterial o especie inteligible impresa. 4º El intelecto paciente (pasivo) recibe la especie inteligible impresa y elabora, con los datos proporcionados, el concepto universal. Es, pues quien tiene la capacidad abstractiva, cognoscitiva.

humanos en la materialidad de los sentidos, suplió la función del intelecto agente por un intelecto que fuera capaz de "juzgar" a la luz de las razones eternas.

A partir de Buenaventura, el acto de juzgar, como acto que pertenece a un espíritu libre, activo y no determinado por los sentidos, se estableció, junto con la teoría de la voluntad, como uno de los núcleos centrales de la teoría del conocimiento franciscana.

La relación dialéctica entre agente-paciente, junto a todo el proceso de abstracción, no podían explicar los fenómenos que se observaban y que exigían un *y o* que se reconociera a sí mismo como sujeto de sus propios actos. Este sujeto que piensa, cuyo precedente epistemológico se halla en el "soy, conozco y amo este ser y conocer" de Agustín<sup>312</sup> y en la subjetividad divina eriugeniana, ahora aplicada al ser humano - en tanto que, voluntariamente, desea conocer, requería un espíritu libre y capaz de juzgar sus propios actos y elecciones. Exigencia que no la podía ofrecer una sucesión en cadena de especies y de formas inferiores determinadas por los sentidos.

Lo que caracterizó este primer agustinismo franciscano fue la constante presencia de las teorías neoplatónicas de los comentaristas (principalmente de Avicena)<sup>313</sup> que se adaptaban perfectamente a la teoría del juicio y a la de la iluminación.

En la segunda mitad del siglo XIII, el agustinismo franciscano (más rico y sistemático, abierto a las aportaciones neoplatónicas y aristotélicas)<sup>314</sup> inició un proceso de evolución y transformación a medida que las nuevas generaciones<sup>315</sup> en un exhaustivo proceso de análisis, críticas e innovación, fueron tomando conciencia de la singularidad y peculiaridad de su racionalismo frente a un aristotelismo cristianizado más conocido y criticado.

---

<sup>312</sup> SAN AGUSTÍN. *Ciudad de Dios*. XXVI, 11.

<sup>313</sup> De la luz, la pluralidad de las formas, las razones seminales.

<sup>314</sup> Aunque los franciscanos participaran de lleno en las condenas al aristotelismo de 1270, 1277 y en las de Oxford en 1286.

<sup>315</sup> Entre los que cabe destacar a Eustaquio de Arras, Gualterio de Brujas, Juan Peckam, Guillermo de la Mare, Mateo de Aquasparta, Roger Bacon, Ricardo de Mediavilla, Roger Marston, Pedro Juan Olivi, Duns Scoto y Guillermo de Ockham.



Aristóteles ya está, de algún modo, presente en el pensamiento franciscano, aunque perfectamente ubicado como pensador pagano. Los problemas empezaron a surgir, en el interior de la escuela franciscana, cuando las críticas se dirigieron hacia la temía de la iluminación y a la doctrina de las razones eternas que aparecieron, de forma clara y contundente en los escritos del pensador navarro Pedro Juan Olivi. Para dar constancia de este hecho hemos seleccionado el texto *De Deo cognoscendo*<sup>316</sup>, el cual ofrece una rica exposición sobre las diferentes tendencias filosóficas; pone a la luz el cambio del clima filosófico y una nueva concepción epistemológica tanto sobre la inteligencia humana como sobre las pruebas de la existencia de Dios.

### 3.4.2 La crítica a la gnoseología agustiniana en el tratado de *Deo cognoscendo* de P. J. Olivi<sup>317</sup>

*"Pero siendo Dios, Dios, no sólo porque conoce todo, sino porque en sí mismo reúne y resume toda perfección de la sustancia de las cosas; así también el hombre (si bien de otra manera, como demostraremos, pues de otro modo sería Dios, y no su imagen) reúne y conjuga en la plenitud de su sustancia todas las naturalezas del mundo entero."*

*Heptaplus.* Pico de la Mirándola

El tratado *De Deo Cognoscendo* está dividido en tres cuestiones. La primera cuestión<sup>318</sup> recoge la serie de argumentos utilizados por los maestros franciscanos que demuestran la posibilidad de un conocimiento directo o visión de Dios. La segunda cuestión<sup>319</sup> analiza la función que ejercen las razones eternas y la ilumi-

<sup>316</sup> Editado junto a las *Quaestiones in Secundum librum Sententiarum* por B.Jansen a modo de apéndice.

<sup>317</sup> **Bibliografía de referencia:** BÉRUBÉ, C. "Olivi, interprete de Saint Anselme". *Anal. Anselmiana* BD IV/ 1, 1975; BÉRUBÉ, C. "Olivi, critique de Bonaventure et d'Henri de Gand". *Franciscans Institute Theology series* 6, 1976; BÉRUBÉ, C. *De l'homme a Dieu selon Duns Scot, Henri de Gand et Olivi*. Biblioteca Seraphico-Cappucina. Roma, 1983; BETTINI, O. *le doctrine filosofiche de Pier di Giovanni Olivi*. Societa ed. Vita e Pensiero, 1959; BURR, D. "Petrus Ioannis Olivi and the philosophers". *FS* 31, 1971; BURR, D. "The apocalyptic element in Olivi's. Critique of Aristotle". *Church History* 40, 1971; MARSCHALL, J. "The causation of knowledge in the philosophy of Peter John Olivi. O.F.M. According to his commentary on the second book of the sentences and quaestiones de Deo cognoscendo". *FS* 16. 1956; SIMONCIOLLI, F. "Breve prospetto delle principali teorie filosofiche di Pier di Giovanni Olivi alla luce della recente indagine di Efrem Bettoni." *SF* 59. 1962.

<sup>318</sup> "De Deo volente aliquid quaerere primo quaeritur an aliquid directe et immediate seu positive a nobis apprehensum sit Deus. Quod non est aliud quaerere quam an Deus videatur a nobis." *QDC*. App. q. 1, p. 455.

<sup>319</sup> "An rationes aeternae sint nostro intellectui ratio intelligendi omnia, et an lux increata irradiet

nación en el intelecto humano. La tercera cuestión<sup>320</sup> trata sobre los argumentos que demuestran la existencia de Dios.

La actitud crítica que Olivi adoptó hacia las tesis básicas del agustinismo franciscano, tales como la teoría de la iluminación, la fundamentación del conocimiento en la luz de las razones eternas, o la doctrina de Dios, primer conocido, pone de manifiesto no sólo el cambio intelectual y cultural (y a claramente vigentes en la segunda mitad del siglo XIII), sino también la incorporación de los nuevos argumentos filosóficos que favorecieron la constitución del sujeto (del y o) como principio y causa del conocimiento y las bases del saber científico (o ciencia).

#### 3.4.2.1 La visión de Dios

El tratado empieza, en su cuestión primera, con una pregunta que remite a las bases de la gnoseología agustiniana: *an Deus videatur a nobis*<sup>321</sup>

Se trata de una pregunta que saca a la luz la relación que se establecía entre la visión de Dios<sup>322</sup> y Dios causa del conocimiento. Para dar respuesta a tal planteamiento, Olivi centra su atención, en primer lugar, en aquellos argumentos que, extraídos de los textos de Agustín de Hipona, confirma la capacidad de visión directa e inmediata de Dios en todos los seres humanos, y a fueran éstos necios, beatos o sabios. Les diferencia el distinto modo de reconocerlo. Los necios no saben distinguir entre las reglas eternas y el ser de Dios; los sabios sí saben distinguir entre las verdades y el ser de Dios, aunque no lleguen a distinguirlo con la claridad de los beatos al estar más llenos de sombra, sometidos al error y la duda.<sup>323</sup> En segundo lugar, Olivi centra su atención en los argumentos que condi-

---

intellectum nostrum quadam speciali irradiationi in omni actu intelligendi seu quodcumque aliquid actu intelligit." *QDC*. App. q.1, p. 500.

<sup>320</sup> "An Deum esse sit per se notum aut per rationes necessarias demonstrabile an sola fide creditum." *QDC*. App. q.1, p. 517.

<sup>321</sup> "An Deus videatur a nobis." *QDC*. App. q.1, p. 455.

<sup>322</sup> Es el mismo autor quien determina el concepto "visión" como aquello que es directa o inmediatamente aprehendido.

<sup>323</sup> "Stulti enim, ut dicebant, Deum quem "idebant, quodcumque aliquam regularu aeternam videbant, non discemunt esse Deum. Sicut enim potest contingere quod aliquis non discemat inter colorem et lucem ipsum monstrantem, licet vere utrumque videat: sic secundum eos stulti non dis-

cionan el conocimiento certero e intelectual de lo creado a un conocimiento previo de las reglas eternas<sup>324</sup>. En tercer lugar, el franciscano hace referencia a todos aquellos textos que pretendían mostrar que Agustín no diferenciaba entre las reglas eternas y Dios, dado que, a partir de ellas, el intelecto es iluminado y elevado hacia el conocimiento de Éste<sup>325</sup>.

Esta primera cuestión no busca, de manera implícita, la crítica directa a los *magistris modernis* (algo que será evidente en la cuestión seglmda), sino poner de manifiesto el uso que la tradición agustiniana dio a los textos del Obispo de Hipona y que condujo a la afirmación de sus tres principios básicos, en opinión de Olivi, muy peligrosos; a saber, que Dios es conocido por nosotros en esta vida directa e inmediatamente; que la verdad de todas las proposiciones necesarias o las razones de todo lo creado sean *secundum se* inamovibles y eternas y que, estas razones eternas, sean Dios<sup>326</sup>.

#### 3.4.2.2 El uso de los textos.

Las veintidós primeras páginas de la cuestión primera, dedicadas a mostrar los textos originales de donde surgen treinta y dos argumentos a favor de un conocimiento directo de Dios (de los cuales destacaremos los más importantes), son

---

tinguunt inter ipsam lucem aeternam et inter res creatas quas ipsa lux eis ostendit. Sapientes vero ex conditionibus ipsarum regularum quas etiam stulti vident advertunt ipsas regulas esse summum Deum et veritatem aeternam. Qui in hoc etiam stultos excedunt quod plures et altiores regulas veritatis et altiori modo apprehendunt quam *stulti*. Sapientes autem in hoc solo secundum eos differunt a beatis quod illi perfectissime, isti vero ita tenuiter respectu illorum et cum tanta obumbratione et permixtione errorum aut dubietatum quod nullo modo propter huiusmodi visionem debent dici beati immo potius respectu illorum miseri." *QDC*. App. q. 1, p. 477.

<sup>324</sup> Sic dicebant quod ad cognitionem certitudinalem et intellectualem rerum creatarum exigitur quod regulae aeternae prius cognoscantur et quod creata per intellectum referantur ad illas et e contrario." *QDC*. App. q.1, p. 477.

<sup>325</sup> "Dicebant etiam quod hoc expresse et clare innuunt omnes auctoritates Augustini praedictae, quibus consimiles sunt aliae innumerae fere in omnibus libris eius. Illae enim quae contrariae esse videntur magis sunt pro secundum eos. Omnes enim illae asserunt quod Deus videatur a sapientibus in via et. ut dicebant, non intendebat Augustinus permere differentiam simpliciter inter regulas aeternas et Deum nisi solum respectu modi intelligendi; quia regulae dicuntur, in quantum per visionem earum videntur res et in quantum non discernuntur a rebus creatis, sed apprehenduntur solum ut principia quaedam et rationes earum, eadem vero Deus et veritas nominantur. quando ex eisdem secundum primum modum cognitum illustratur intellectus et elevatur ad cognoscendum Deum et ad cognoscendum eas esse Deum." *QDC*. App. q. 1, p. 478.

<sup>326</sup> "Quorum unum est quod Deus videatur a nobis in vita ista per se et immediate. Secundum vero est quod veritates omnium propositionum necessariorum et definitiones seu rationes omnium rerum creatarum sint secundum rem incommutabiles et aeternae. Tertium autem est quod ista sint Deus verum." *QDC*. App. q.1, p. 478.

punto de referencia necesario para comprender la dimensión de la crítica oliviana. Ésta no sólo se dirige hacia la conclusión de los argumentos, sino -y muy especialmente- al desvelamiento de cómo se ha llegado hasta allí.

### 3.4.2.3 La abstracción

El primer argumento, "*todo aquello que está separado en acto de toda condición individual, de modo que no sea esto ni esto, es Dios.*"<sup>327</sup> tiene su referente -según el narbonés- en el texto de Agustín: "bueno es estoy bueno es aquello: aparta eso y aquello, y mira al mismo bien, si puedes; así verás a Dios, no a otro bien, sino al bien de todo bien."<sup>328</sup>

Ambos textos hacen referencia al tema de la abstracción como proceso intelectual para alcanzar el conocimiento de Dios. El primero se expresa con los términos *sequestratum ab omni conditione individuali* y el segundo con los términos *tolle hoc et illud*. Así considerado, el primer argumento queda perfectamente justificado. Pero, en el momento en que es aplicado al concepto de bien, tal y como hace el franciscano, queda refutado. Y esto es así por dos razones: en primer lugar, porque el concepto positivo de bien equivale a la aceptación universal del bien creado. En segundo lugar, porque si el concepto de bien es considerado desde la negación de las cualidades creadas, incluido el concepto positivo de bien, éste se transforma en inefable y sólo comprensible por Dios<sup>329</sup>.

El resultado de este proceso intelectual no es ni una visión ni una representación inmediata de Dios, sino sólo (y por un proceso negativo) una agregación y coor-

---

<sup>327</sup> "Omne illud quod est actu sequestratum ab omni conditione individuali, ita quod non est hoc neque hoc, est Deus: sed ego video quandam rationem boni quae est huiusmodi, video enim rationem boni abstractam ab omni conditione individuali, ita quod non potest dici hoc bonum vel illud, et hoc ipso, ideo quod est magis ens et plus habens de perfectione et actualitate entis qua in si esset hoc vel illud." *Qss* 1.p. 455.

<sup>328</sup> "Bonum hoc et bonum illud: tolle hoc et illud et vide, si potes videre, ipsum bonum; ita Deum videbis non alio bono bonum, sed bonum omnis bonis. Neque enim his omnibus bonis, vel quae commemoravi, vel que alia cermuntur sive cogitantur, diceremus alius alio melius cum ver iudicamus, nisi esset nobis impressa notio ipsius boni, secundum quod et probaremus aliquid, et aliud alii praeponceremus. Según Olivi, esta expresión fue extraída del libro de AGUSTÍN *De Trinitate*, libro VIII.capítulo 3.

<sup>329</sup> "Ad primum igitur dicendum quod minor est falsa si intelligatur de ratione boni positiva; talis enim ratio est ratio boni creati universaliter ab intellectu accepta. Si autem accipiatur ratio boni cum negatione conditionum creatarum et ipsiusmet rationis boni positivae cum superexcessu nobis ineffabili. sic competit soli Deo." *QDC*. App. q. 1,p. 480.

dinación de especies representantes de aquello que está en Dios<sup>330</sup>. La razón de este hecho está, precisamente, en la diferencia que surge entre los conceptos universales y los conceptos abstraídos de las cosas (o negativos). En los conceptos universales no están incluidas las cualidades individuales, pero tampoco son negadas, pues de algún modo ya están en potencia<sup>331</sup>. Los conceptos negativos, a través de los cuales se conoce a Dios, se abstraen no sólo de las condiciones individuales, sino también de las universales, dan lugar, en el intelecto, a la negación de toda condición individual, a la negación de cualquier potencialidad de ésta y a la negación de toda imperfección que pueda darse o pensarse de cualquier cosa creada<sup>332</sup>.

La conclusión oliviana es determinante, sólo si se considera que Agustín interpretó el concepto de bien según este proceso de abstracción sí puede afirmarse, con él, que conocer el bien es conocer algo divino, aunque no supone una visión inmediata de Dios, pues, por muy abstracto que sea el concepto aparentemente positivo, también ha sido adquirido a través de la observación de lo creado.<sup>333</sup>

### **3.4.3 Las verdades necesarias**

Los maestros agustinianos defendían la teoría de las verdades necesarias apoyándose en los siguientes argumentos:

---

<sup>330</sup> "Non tamen per eam videmus aliquid positivum in Deo, nec ista ratio secundum illud per quod praesentatur immediate intellectui est Deus, sed potius aggregatio et coordinatio specierum repraesentantium per modum negativum et superexcessivum illud quod est in Deo." *QDC. App. q. 1, p. 480.*

<sup>331</sup> Ratio enim universalium, licet non comprehendat intra se condiciones individuales, non tamen in suo intellectu includit negationem earum; quin potius aliquo modo est in potentia ad illas: unde aliquo modo implicat in suo intellectu potentiam habendi eas. *Qss.I p. 480-481.*

<sup>332</sup> Rationes vero negativae per quas Deum intelligimus abstrahunt non solum a conditionibus individualibus, sed etiam a conditionibus universalibus, et implicat in suo intellectu negationem omnium conditionum individualium et negationem cuiuscunque potentialitatis ad eas et negationem omnis imperfectionis quae potest esse vel cogitari in quacunque ratione creata." *QDC. App. q. 1, p. 480.*

<sup>333</sup> "Si autem Augustinus accepit rationem boni secundum talem abstractionem, sic verum est quod cognoscere eam est cognoscere aliquid divinum. Nec tamen hoc est immediate videre, quia hoc ipsum non cognoscitur nisi per speculum rationum creaturarum." *QDC. App. q. 1. p. 480.*

"Todo aquello que es eterno e invariable, es Dios; mas todas las verdades necesarias, como son las verdades de los primeros principios son de éste modo [..] En efecto, por esto quiere probar que Dios es, y a que nosotros vemos algo por encima de nosotros que es simplemente eterno e invariable"<sup>334</sup>

Que fundamentan en los textos de Agustín: "Cuando empezamos a mirar a lo alto, encontramos que también los mismos números sobrepasan nuestra mente y que permanecen inmutables a la misma verdad [..] Los doctos y estudiosos, cuanto más se alejan de las impurezas terrestres, mejor contemplan el número y la sabiduría en el seno de la misma verdad y tanto aprecian a uno y a otra."<sup>335</sup>

"Porque, a pesar de no poder ver con claridad si el número está incluido en la sabiduría o procede de la sabiduría, o, por el contrario, si la misma sabiduría procede del número o está incluida en el número, o si, uno y otro nombre se debe a una misma realidad, aquello cierto y manifiesto es: ambos son verdad e incommutabilmente verdaderos."<sup>336</sup>

"Acércate al arte, de donde estos [los números] proceden y pregunta por el tiempo y por el lugar, nunca hallarás ni tiempo ni espacio; no obstante en ésta vive el número, cuya región no es ni la del espacio ni su edad la de los días ( ) trasciende sobre el alma del artífice, verás el número sempiterno. Entonces, el brillo de la sabiduría llegará a ti del mismo santuario de la verdad"<sup>337</sup>.

"Si esta verdad fuera igual en nuestras mentes, también sería mudable como ella. Nuestras mentes algunas veces ven más y otras menos; y por esto parecen ser mudables, pero aquella, como en sí permanece, no aumenta ni disminuye cuando es más o menos vista por nosotros."<sup>338</sup>

---

<sup>334</sup> QDC. App. q. l. p. 457.

<sup>335</sup> *II De libero arbitrio*. cap. 11, 31.

<sup>336</sup> "Quia etsi clarum nobis esse non potest utrum in sapientia, vel ex sapientia numerus, an ipsa sapientia ex numero, an si numero sit, an utrumque nomen unius rei possit ostendi; illud certe manifestam est utrum que verum esse, et incommutabiliter verum." *II De libero arbitrio*. cap. 11, 32.

<sup>337</sup> "Intra ad artem unde isti procedunt, quaere in ea tempus et locum; nunquam erit; nusquam erit vivit in ea tamen numerus, nec eius regio spatiorum est nec aetas dierum. Transcende ergo et animum artificis, ut numerum sempiternum videas. Iam tibi sapientia de ipsa interiore sede fulgebit et de ipso secretario veritatis." *II De libero arbitrio*, cap. 16, 42.

<sup>338</sup> "Si autem esset aequalis mentibus nostris haec veritas mutabilis etiam ipsa esset. Mentis enim nostrae aliquando eam plus vident, aliquando minus et ex hoc fatentur se esse mutabiles, cum illa in se manens nec proficiat, cum plus a nobis videtur nec deficiat, cum minus." *II De libero arbitrio*,

"Esta ley universal de las artes es totalmente invariable, sin duda la mente humana que tiene el privilegio de verla sufre el movimiento del error, sobradamente dispone sobre nuestra mente ser la ley de la cual se dice la verdad."

"Yo pienso que el cuerpo contiene alguna forma y especie, que si no las tuviera no sería cuerpo; si en verdad las tuviera, sería el alma"<sup>339</sup>

b) "Todo aquello que con el acto alcanza la existencia así como la no existencia, es Dios... ". Extraído del texto de Agustín perteneciente a *II De libero arbitrio* cap. 8, 22, donde surge la expresión toda mitad dista tanto de su principio como el doble hacia su mitad y viceversa<sup>340</sup>.

c) "Lo que está infinitamente en acto, teniendo un ámbito infinito, es Dios<sup>341</sup>. Este principio se sostiene también en el capítulo 9, 25 de *De libero arbitrio*<sup>342</sup>.

"Todo aquello que es igual en lo grande y en lo pequeño e igual en todo lugar, es Dios<sup>343</sup>

Según el texto de Agustín: "Porque si fuera mayor no juzgaríamos según esta a la menor; si fuera menor, no juzgaríamos según la mayor. Ahora bien, como según toda ley de la cuadratura, se juzga si el fórum es cuadrado y la piedra o un cuadro o una perla; así, según toda la igualdad de la ley del ritmo se juzga los movimientos de los pies de una hormiga y los de un elefante ¿quién duda de que esta ley no es mayor o menor por razón del tiempo o del lugar como todo lo que supera en potencia?"<sup>344</sup>

cap. 12, 34.

<sup>339</sup> "Ego puto corpus aliqua forma et specie contineri, quam si non haberet, corpus non esset, si vero haberet, animus esset." *II Soliloquiorum* cap. 18, 32-34.

<sup>340</sup> "Regulae numerorum quae a nobis videntur sunt huiusmodi, dans exemplum de illa omne dimidium tantum distat a suo principio quantum duplum a suo dimidio et e contrario." *QDC*. App. q. 1, p. 457.

<sup>341</sup> "Item, quod actu est in infinitis habens ambitum actualiter infinitum est Deus." *QDC*. App. q.1 p. 457.

<sup>342</sup> "Regulae numerorum quas videmus et cognoscimus sunt huiusmodi: vult enim quod regula praedicta et consimiles sunt verae in infinitis numeris, ita quod licet nos non videamus infinitos numeros certitudinaliter, tamen videmus quod sunt vere in infinitis" . *II De libero arbitrio* cap. 9. 25.

<sup>343</sup> "Item, omne illud, quod est aequale in magno et minimo et aequaliter et totum ubique, est Deus;" *QDC*. App. q. 1. p. 457.

<sup>344</sup> "Quia si maius esset non secundum eam iudicaremus minora, si autem minor esset, non secundum eam iudicaremus maiora. Nunc vero, cum secundum tolam quadraturae legem

g) "Todo aquello que permanece tras la destrucción de la cosa, es Dios; como el concepto de senario y el concepto de verdad, de movimiento, de tiempo permanecen tras la destrucción de las cosas..."<sup>345</sup>

Según Agustín: "Esta perfección de número senario no está fuera de nosotros mismos como vemos los cuerpos por los ojos ni tampoco tal forma dentro de nosotros como contemplamos las imágenes de los cuerpos y las imágenes sensibles de las cosas sino de otra forma muy distinta y diferente."<sup>346</sup>

"Por consiguiente no podemos decir que el número seis es perfecto por que en seis días perfeccionó Dios todas sus obras, sino que por ser perfecto el número seis por eso en seis días perfeccionó Dios todas sus obras. Así pues, si estas obras no fuera perfectas, el número seis no lo sería; y de no ser perfecto el número seis tampoco serian estas obras perfectas con relación a este número."<sup>347</sup>

"No fueron como si dejasen de ser ni serán, como si ahora no fueran, pues siempre tuvieron y tendrán idéntico ser. Permanecen, aunque no fijas en lugares espaciales, como los cuerpos, porque en las naturalezas incorpóreas se presentan a la mirada del alma tan inteligibles como los objetos palpables y visibles a los sentidos del cuerpo en el espacio. Subsisten sin extensión espacial razones inteligibles e incorpóreas de las cosas sensibles ubicadas en el lugar y permanecen también las razones de las mismas nociones temporales y transitorias sin sucesión en el tiempo, como inteligibles, no como sensibles"<sup>348</sup>.

iudicetur forum quadratum et lapis quadratus et tabella et genua quadrata; rursus secundum totam aequalitatis legem iudicentur convenire sibi motus pedum currentis fornicae et secundum eam gradienlis elepbantis: quis eam dubitet locorum intervallis ac temporum nec maiorem esse nec minorem, cum potentia superet omnia?." *De vera religione*. cap. 30,56.

<sup>345</sup> "Item. illud quod manet omni re destructa est Deus: sed ratio senarii el ratio veritatis et rationes motuum et temporalium manent rebus destructis et illis quorum sunt rationes." *QDC*. App. q. 1. p. 58.

<sup>346</sup> "Istam senarii numeri perfectionem nec extra nos ipsos cernimus, sicut oculis corpora, nec ita intra nosmetipsos, quemadmodum corporum phantasias et visibilium imagines rerum, sed alio quodam longe differenti modo." *IV Super Genesim ad litteram*. cap. 7, 13.

<sup>347</sup> *IV Super Genesim ad litteram*. cap. 7, 13.

<sup>348</sup> "Non enim sic fuerunt, ut esse desinerent, aut sic futura sunt, quasi nunc non sint, sed idipsum semper esse habuerunt, semper habitura. Manent autem non tanquam in spatiis locorum fixa veluti corpora, sed natura incorporali sic intelligibilia praesto sunt mentis aspectibus sicut ista in locis visibilia vel contractabilia corporis sensibus. Non autem solum rerum sensibilibus in locis positarum sive spatiis localibus manent intelligibiles incorporalesque rationes, verum etiam motionum in temporibus transeuntium sine temporali transitu stant etiam ipsae, utique intelligibiles, non sensibiles." *XII De Trinitate*, cap. 14, 23.



f) "Aquello que está a la vez presente en todos los intelectos que son, que fueron y pueden ser en el futuro, es sólo Dios; como son todas las reglas de la virtud, de los números y de las ciencias por nosotros conocidas, porque aquellas mismas reglas y ciencias y no otras son las que los primeros y nosotros vemos y las mismas que tú y yo inteligimos<sup>349</sup>.

Según los textos de Agustín: "No podrás negar que existe la verdad incommutable, que contiene en sí todas las cosas que son incommutabilmente verdaderas, de la cual no podrás decir que es propia y exclusivamente tuya, o mía, o de cualquier otro hombre, sino que por modos maravillosos, a manera de luz secretísima y pública a la vez, se halla pronta y se ofrece en común a todos los hombres que son capaces de ver las verdades incommutables... Luego de aquello que tú y yo conocemos en común, cada uno con su propia mente, en absoluto dirás que pertenece a la naturaleza de la mente de alguno, porque de un objeto que ven a la vez los ojos de dos individuos no puede decirse que sea o se identifique con los ojos ni de uno ni del otro, sino que es una tercera cosa, en la cual convergen las miradas de uno y otro... Y juzgamos aquellas cosas según aquellas normas "interiores de verdad que nos son comunes<sup>350</sup>.

"Prometí demostrarte, si te acuerdas, que habla algo que era mucho más sublime que nuestro espíritu y que nuestra razón. Aquí lo tienes: es la misma verdad. Abrázala, si puedes; goza de ella, y alégrate en el Señor."<sup>351</sup>

"Pues basta que hayas visto y admitido conmigo como certísimo que estas verdades son a manera de normas y luminarias de las virtudes, y que son verdaderas e incommutables, y que

---

349 "Item, illud quod est simul praesens omnibus intellectibus qui sunt et qui fuerunt et potest esse omnibus futuris est solus Deus: sed omnes regulae virtutum, numerorum et scientiarum a nobis scitae et cognitae sunt huiusmodi, quia illas easdem regulas et scientias et non alias quas priores viderunt et nos, et idem quod tu intelligis et ego." *QDC. App. q. 1, p. 459.*

350 "Quapropter nullo, modo negaveris esse incommutabilem veritatem haec omnia quae incommutabiliter vera sunt continentem. quam non possis dicere tuam vel meam vel cuius cuiuscunque hominis. sed omnibus incommutabilia vera cernentibus tanquam miris modis secretum et publicum lumen praesto esse ac se praebere communiter... Ergo illa quae ego et tu communiter propria quisque mente conspicimus nequaquam dixeris ad mentis alicuius nostrum pertinere naturam. Duorum enim oculi idque simul vident nec huius nec illius oculos esse poteris dicere, sed aliquid tertium in quo utrisque conferatur aspectus... Iudicamus haec secundum illas interiores regulas veritatis quas communiter cernimus." *Il De libero arbitrio cap. 12, 33.*

351 "Promiseram autem, si meministi, me tibi demonstraturum esse aliquod quod sit mente nostram atque ratione sublimius. Ecce tibi ipsa est veritas: amplectere illam, si potes, et fuere illa et delectare in Domino." *Il De libero arbitrio cap. 13, 35.*

*todas y cada una se hallan prestas a ser contempladas en común, indistintamente por todos los que son capaces e contemplarlas, y cada uno con su propia razón o inteligencia*"<sup>352</sup>

g) "*Aquello según lo cual todos juzgamos y sobre aquello que no podemos juzgar por que es superior a nuestra mente, es Dios.*"<sup>353</sup>

A partir del texto de Agustín, [11 De libero arbitrio cap.] 2, 34, "Privilegio de las almas puras es conocer la ley eterna, pero no el juzgarla y aquí resalta la diferencia que hay entre conocer y juzgar: para conocer basta ver si una cosa es o no; pero para juzgarla añadimos más, indicando que puede ser de otra manera, como cuando decimos así debe ser, o así debió ser, o así deberá ser, como hacen los artistas en sus obras."<sup>354</sup>

*"Y así juzgamos de estas cosas corpóreas según la verdad eterna que percibe la intuición de la mente racional...Una cosa es fingir en el ánimo las imágenes de los cuerpos o ver con el cuerpo los cuerpos, y otra intuir, por encima de la mirada de la mente, mediante la visión de la pura inteligencia, las razones y el arte inefablemente bello de tales imágenes."*<sup>355</sup>

Deducían que todas las leyes de los números, de la sabiduría y todas las leyes universales de la verdad, según las cuales juzgamos las cosas y por las que verdaderamente vemos, conocemos y discernimos las cosas que son de este modo: superiores a nuestra mente."<sup>356</sup>

---

<sup>352</sup> "Satis enim est quod istas tanquam regulas et quedam lumina virtutum et vera et incommutabilia et, sive singula sive omnia communiter, adesse ad contemplandum eis, qui hoc valent sua quisque ratione ac mente conspicerere, pariter mecum vides certissimumque esse concedis." *Il De libero arbitrio* cap. 10. 29.

<sup>353</sup> "Item illud secundum quod de omnibus iudicamus et de illo iudicare non possumus est superior mente nostra el Deus." *QDC. App. q.1, p. 460.*

<sup>354</sup> "Aeternam igitur legem mundis animis fas est cognoscere, iudicare non fas est. Hoc autem interest quod ad cognoscendum satis est ut videamus esse aliquid vel non ita: ad iudicandum vero addimus aliquid quo significemus posse esse et aliter. velut cum dicimus, ita esse debet aut ita esse debuit aut ita esse debuit ut in suis operibus artifices faciunt." *De vera religione* cap. 31, 58.

<sup>355</sup> "Itaque de istis secundum illa iudicamus et illa cernimus rationalis mentis intuitu... Aliter figurantes animo imagines corporum aut per corpus corpora videntes, aliter autem rationes artemque ineffabiliter pulchram talium figurarum super aciem mentis simplici capientes intelligentia." *IX De Trinitate. cap 6.*

<sup>356</sup> "Sed omnes leges numerorum et sapientiae et universaliter omnes leges veritatis secundum quas iudicamus de rebus el quas vere videmus et cognoscimus et discernimus sunt huiusmodi." *QDC. App. q.1. p. 460.*

El conjunto de estas ocho proposiciones tiene como finalidad demostrar que las verdades necesarias están en Dios y que tener un conocimiento de aquellas, lleva a un conocimiento directo (visión) de Dios.

El segundo argumento es el enunciado general de la teoría; el resto de los argumentos constituyen una relación de enunciados que pretenden demostrar la veracidad de la existencia de las verdades necesarias. Así, el argumento principal manifiesta de las verdades necesarias, como son las verdades de los primeros principios, son eternas e invariables. Esto es así porque, según los textos que le acompañan, hay algo que, estando por encima de nosotros, es *simpliciter*, eterno e invariable; algo que puede mostrarse cuando empezamos a mirar a lo alto; "que contemplan doctos y estudiosos cuando se alejan de las impurezas terrestres y que permanece como ley universal".

El argumento mismo, según prueba Olivi, muestra sus propias limitaciones en varios puntos: en primer lugar, en el uso de los términos eterno e invariable, y a que éstos sólo pueden darse con respecto a algo (*secundum quid*); de manera que los primeros principios, junto a las verdades necesarias, dejan de ser *simpliciter* y *absolute* para caer bajo la

Condición de *aliquid*<sup>357</sup>. En segundo lugar, en el uso del término necesario, pues la necesidad no es algo que pueda darse en una cosa salvo que sea *secundum quid* y por lo tanto condicionada por éste. Así pues, el concepto de necesidad, que caracteriza a esas verdades, requiere un intelecto que comprenda una relación necesaria como aquella que se establece entre un sujeto y un predicado, y presupone previamente la existencia del sujeto. De este modo, el término "necesidad" surge a partir de la presencia de un sujeto que es dado y a por el intelecto y a por la existencia.<sup>358</sup>

El argumento oliviano se refuerza con la aportación anselmiana que distingue entre un modo de necesidad que hace que una cosa exista y sea su causa,

---

<sup>357</sup> "Minor est falsa, nisi in ipsa et maiori sumatur aeternum et incommutabile secundum quid, et non simpliciter, et conditionaliter, non absolute." *QDC*. App. q.1, p. 481.

<sup>358</sup> "Unde necessitas habitudinis quam intelligit non est aliud quam quod subiecto posito, sive secundum rem sive secundum intellectum, non potest fieri quin consimiliter praedicatum ponatur." *QDC*. App. q.1, p. 481

y otro modo que se sigue de la existencia y de la ubicación del objeto<sup>359</sup> siendo ésta una necesidad condicionada (*secundum quid*), pues el modo en que el objeto es conocido ya está en el que conoce. Así, todo conocimiento que conlleve algún grado de necesidad no puede considerarse una visión o conocimiento directo y a que el objeto no es presentado directamente al intelecto, sino a través de una especie que ya está en la memoria<sup>360</sup>. Y la mayor parte de los conocimientos son así.

Proposiciones semejantes a las proposiciones necesarias, extraídas todas ellas de los textos de Agustín, tales como las reglas de los números (argumento 3), son rechazadas porque las verdades significadas por ellas no relacionan por igual lo existente y lo no-existente; una cosa existente da lugar a una verdad en acto, mientras que lo no-existente, que sólo puede ser verificado por el intelecto, sólo da lugar a una verdad en potencia. Pero el intelecto, por lo que respecta a las relaciones entre los números, no crea una distinción entre lo existente y lo no-existente y, por lo tanto, no establece diferencia alguna entre un tipo de verdad y otro<sup>361</sup>. A las mismas conclusiones se llega cuando se analiza el concepto de infinito (cuarto argumento); el concepto de cantidad (quinto argumento), o cualquier otro concepto, como el del ser infinito (argumento sexto). El intelecto, que conoce infinitos números y cosas por negación de la finitud, puede conocer las relaciones entre los números y entre cualquier proposición necesaria y universal, en tanto que comprendidas universalmente. Para inteligir este modo de relación, de necesidad, de infinitud... sólo requiere que estén presupuestas en el sujeto que las piensa.<sup>362</sup>

---

359 "Est enim secundum eum ibidem duplex necessitas. Quaedam quae facit rem esse et est causa rei. et sic est necessarium solem illuminare terram. Alia est necessitas quae sequitur rei existentiam sive positionem, et haec non facit rem esse, sed potius sequitur rei existentiam sive positionem. 11 QDC. App. q. L p. 481.

360 "Cognitio autem huiusmodi non est proprie visio, quia obiectum non praesentatur immediate intellectui, sed solum per speciem quae est in memoria, cum obiectum tale ut plurimum nihil ponat in re, nec unquam secundum rem ponat modum illum qui sibi competit secundum quem est cognitum." QDC. App. q.I p. 482.

361 "Veritates enim per tales propositiones significatae non attingunt non existentia sicut et existentia. quia non sunt actu verae nec secundum rem nisi de solum sic existentibus, de non existentibus autem verificantur solum secundum intellectum, et hoc non nisi in potentia. Intellectus enim, pro eo quod intelligit habitudines numerorum. universaliter ita accipit eas, secundum quod possunt esse in non existentibus sicut et secundum quod sunt in existentibus, immo in quantum sic intellectae, non aliter referuntur ad existentia quam ad non existentia." Qss.I p. 482.

362 "Semper enim intellectus, ut dictum est, intelligit huiusmodi habitudines et necessitates et infini-

Esto último no supone, para Olivi, ni la afirmación de ideas innatas, ni la existencia de especies memoriales<sup>363</sup> ni que el conocer las verdades de tales proposiciones suponga un conocimiento directo de Dios o de algo divino.<sup>364</sup>

Si las proposiciones son eternas es porque son conocidas por el intelecto divino, no por el humano; el intelecto humano (y aquí es donde Olivi independiza el conocer humano del divino) no necesita inteligir este tipo de proposiciones, dado que ya conoce aquellas consideradas *secundum se* y aquellas fruto de la comparación con aquello que afirman o niegan.<sup>365</sup>

Lo que conoce el ser humano es el objeto de la verdad significada, la cual está en el intelecto divino y expresada por él, no la verdad del conocer de Dios<sup>366</sup>. que es simple y absoluta.

A modo de conclusión, los primeros principios y todas las proposiciones universales, en tanto que abstraídos de toda condición individual, no poseen un referente real o una causa y, por lo tanto, no pueden ser juzgados ni proporcionar una visión de Dios<sup>367</sup>.

#### **3.4.4 El innatismo de las especies.**

Este principio se articula a partir de los textos de Agustín pertenecientes al Libro X de las *Confesiones*<sup>368</sup> y a los textos del Libro IX de la *Trinidad*<sup>369</sup> <sup>356</sup> y da lugar al

---

tates seu ambihun earum infinitum cum praesuppositione subiecti." *QDC*. App. q. 1, p. 482.

<sup>363</sup> "Et tamen istae veritates non sunt praesentes intellectui per se vel per species memoriales." *QDC*. App. q. 1, p. 483

<sup>364</sup> "Possumus autem veritatem talium propositionum intelligere absque hoc quod videamus vel intelligamus Deum aut aliquid divinum." *QDC*. App. q. 1, p. 484.

<sup>365</sup> "Et pro tanto verum est quod huiusmodi propositiones fuerunt verae ab aeterno, quia veraciter intelligebantur ab intellectu divino. Illam tamen veritatem qua sic ab aeterno erant verae nos non videmus. Nec oportet quod semper eam intelligamus, quando intelligimus propositiones tales secundum se et per comparisonem ad ea quae affinant vel negant ." *QDC*. App. q. 1, p. 484 .

<sup>366</sup> "intelligo de veritate significati earum quae erat obiectum divini intellectus, non de veritate divini intelligere." *QDC*. App. q. 1, p. 484.

<sup>367</sup> *QDC*. App. q. 1, p. 484-485.

<sup>368</sup> "Pero cuando al decir que son tres los géneros de cuestiones - sí la cosa es, qué es y cuál es- retengo las imagenes de los sonidos de que se componen estas palabras y sé que pasaron por el aire con estrépito y ya no existen. Pero esas cosas mismas significadas por estos sonidos ni las he tocado jamás con ningún sentido del cuerpo, ni las he visto en ninguna parte fuera de mi alma, ni lo que he depositado en la memoria son sus imágenes, sino las cosas mismas... ¿por dónde, pues, y

argumento que reza: *todo aquello inmediato que aparece en nuestro intelecto es formado por la especie de éste; pero la mirada de nuestro intelecto se forma inmediatamente de algunas cosas que están en Dios.*

Para Olivi, el que Dios -de un modo excepcional- pueda ofrecer inmediatamente al intelecto humano especies de las cosas divinas, no autoriza a afirmar que el procedimiento habitual para adquirir conocimientos sea éste. Las especies que aparecen en el intelecto, defiende el franciscano, se forman a partir de lo que nosotros mismos aprehendemos de las cosas, y niega que pueda ser alcanzado de un modo efectivo u ocasional.<sup>370</sup>

Tampoco acepta el narbonés que genéricamente pueda afirmarse que cualquier cosa que es observada a través de la especie existente en la memoria, se observe

---

por qué parte han entrado en mi memoria? No lo se. Porque cuando las aprendía no fue dando crédito a otros, sino que las reconocí en mi alma y las aprobé por verdaderas y se las encomendé a ésta como en depósito, para sacarlas cuando quisiera. Allí estaban, pues, y aún antes de que yo las aprendiese: pero no en la memoria ." *Confesiones, cap. 10,17.*

<sup>369</sup> "Con la mirada del alma vemos en esta eterna Verdad, por la que han sido creadas todas las cosas temporales, una forma que es modelo de nuestro ser y de cuanto en nosotros o en los cuerpos obramos, al actuar según la verdadera y recta razón: por ella concebimos una noticia verdadera de la cosa, que es como verbo engendrado en nuestro interior al hablar." *De Trinitate, cap. 7, 12.*

"Y cuando mediante los sentidos del cuerpo conocemos los objetos corpóreos, se forma en nuestra alma una cierta semejanza de estos cuerpos, que es imagen de la memoria: pero no entran en el alma los cuerpos cuando en ellos pensamos, sino sus imágenes. Es, por consiguiente, un error tomar el objeto por la imagen, pues error es aprobar una cosa por otra: con todo, la imagen de un cuerpo cualesquiera en el alma es mejor que la especie corpórea, en cuanto existe una naturaleza más noble, por existir en una existencia vital. que es el alma. Así, cuando conocemos a Dios nos hacemos mejores que éramos antes de conocerlo, sobre todos cuando el objeto placentero y amado se hace palabra y el conocimiento se hace cierta semejanza con Dios." *De Trinitate, cap. II.16.*

"Es el ideal de la firme e inconcusa verdad, que me hacía gozar del hombre que, bueno creía y que al presente me excita el deseo de que no lo sea, el que baña de eternidad serena con la luz de la razón incorruptible y pura la mirada de mi alma y la nube de imágenes que allá abajo contemplo cuando pienso en el hombre que vi." *De Trinitate, cap. 6, 11.*

<sup>370</sup> "Dicendum quod, licet in acie nostra fiat aliquando fortassis aliqua species immediate a Deo tamquam a causa immediate efficienti: non tamen secundum communem cursum huius vitae informatur immediate ab eo ut ab obiecto immediato. Unde speciem quaestionis, si est, et, quid est, et consimilium formamus ex iis quae ex rebus apprehendimus, scilicet, ex applicatione esse creati et aliarum conditionum realium. Alias nullam rationem quidditatum et definitionum rerum creaturarum acciperet acies nostra ab ipsis rebus, sed a solo Deo. Nec curo hic quomodocumque acies nostra dicatur aliquid accipere a rebus seu ab obiectis, scilicet effective sive occasionaliter." *QDC. App. q. I. p. 486.*

como ausente, según se deducía de los textos pertenecientes a los libros XI<sup>371</sup> y XV<sup>372</sup> *De Trinitate*.

Olivi describe dos modos de observar algo como ausente: uno, se ejemplifica con los conceptos de lugar y de tiempo, pues cuando se conocen los conceptos de las cosas, se conocen abstraídos de todo tiempo y lugar. El otro modo de observar algo como ausente se produce porque hay algo que no está presente en el objeto<sup>373</sup> o que el objeto mismo no está presente. Pero lo que llama la atención de este argumento (el 12) es observar cómo Olivi, al analizar el modo en cómo el concepto de justicia y demás virtudes, consideradas como absolutas y universales, están presentes en el espíritu humano confronta el lenguaje agustiniano con el de Agustín. Para ello pone al descubierto cómo recurriendo al término *autoritas* algunos afirman, sin constatación alguna, *Agustinus dixit*, aún cuando, eso que dice, *non asserit Agustinus*.

El desenlace final de una exégesis o interpretación literal de unos textos, como el que nos muestra aquí Olivi, es la confusión de los términos y la aplicación a conceptos generales de aquello que le corresponde a los particulares.<sup>374</sup>

---

<sup>371</sup> A la forma del cuerpo externamente percibida sucede la memoria, cual imagen positiva de aquella forma, que, a través del sentido del cuerpo, impresiona al alma; a la visión que fuera existía al ser infonnado el sentido por el objeto sensible, sucede en el hombre interior una visión semejante cuando la mirada del alma, al conjuro del recuerdo que la memoria aprisiona, piensa en los cuerpo ausentes." *De Trinitate*, cap. 3, 6.

<sup>372</sup> XV *De Trinitate* caps. 3; 7; 21 y 22.

<sup>373</sup> "Dicendum quod intueri aliquid ut absens est duplex. Aut ita quod ratio loci aut temporis alicuius absentis cadat aut concurrat in obiecto repraesentato seu in repraesentatione ipsius. Et sic non quicquid intuemur per speciem memorialem intuemur ut absens, utpote, quando intelligimus rationes rerum abstractas a conditionibus loci et temporis. Et istae quidem videntur intelligi ut praesentes, quia nulla ratio distantiae secundum tempus aut secundum locum in eis cermitur. Alio modo dicitur intueri aliquid ut absens, pro eo quod ipsum secundum se non est praesentialiter obiectum." *QDC*. App. q. 1, p. 488.

<sup>374</sup> "Ratio enim iustitiae et ceterarum virtutum absolute et universaliter accepta pro tanto videtur nostro animo esse praesens, quia sine omni ratione cuiuscunque distantiae cernitur et intelligitur, quamvis auctoritatem illam Augustini, de XII Super Genesim, quidam sic exponant dicentes quod pro tanto Augustinus dicit dilectionem et ceteras virtutes per se videri et non per species sui símiles, quia non videntur per species facientes aliud genus visionis, sicut species imaginarias faciunt aliud genus visionis a visione corporali. Quod ex hoc probant quod occasione trium generum visionis loquitur de hoc ibi et quia obiecta inde specificat, quod non videmur per species absentes, sicut corporea per species imaginarias. Probant etiam ex hoc quia XIV *De Trinitate*, capitulo 3, dicit Augustinus quod in patria recordabuntur de fide praeterita per aliquam similitudinem in memoria derelictam. Quanvis autem hoc non asserit Augustinus, tamen intentio esse videtur quod ratio virtutum, prout abstrahit ab hac et ab illa, non videatur nisi per speciem in acie existentem, ita quod non offerant se aciei intellectus per aliquas species memoriales. Virtutes tamen et affectiones istae vel illae in hoc tempore vel illo existentes possunt secundum eum per species

### 3.4.5 EL objeto del conocimiento

"Todo objeto de nuestro conocimiento, en cuanto tal, no está ni en una cosa ni en ninguna parte, sino sólo en Dios y, en cuanto tal, es verdaderamente Dios según se extrae de los textos"<sup>375</sup>

Según los textos de Agustín "Mas, ¿dónde la vemos? Si estuviera aquí donde nuestro cuerpo se halla presente, sería inasequible al que emite idénticos juicios sobre los cuerpos en el Oriente. No está, pues, ella ceñida a algún espacio; y cuando está presente a todo el que emite juicios universales, en ninguna parte se dilata por espacios, hallándose doquiera con su potencia."<sup>376</sup>

"Dónde está la verdad, que se abraza con la mente? al que discurre de este ya se le puede decir: Aquélla es luz verdadera que te muestra la falsedad de tales fantasmas. Por ella vislumbra la unidad, cuyos reflejos adviertes en todas la demás cosas, y, sin embargo, sabes que ningún ser contingente puede ser lo que ella es"<sup>377</sup>.

La crítica hacia este argumento se inicia a partir de las observaciones que Olivi realiza a los conceptos *unitas* y *ubi*. El término unidad hace referencia -según la tradición agustiniana- al objeto que es común a todos los intelectos, que es íntegro e incorrupto y no puede ser percibido por los sentidos del cuerpo sino a través de la luz interior. La unidad se manifiesta en la ley de los números, en tanto que cada número recibe su nombre en función del número de veces que contiene la unidad; se da en la sabiduría en tanto que una es la Sabiduría y una su luz. La unidad, pues, pertenece a esa serie de atributos o verdades necesarias que, estando en Dios, sólo pueden percibirse en el intelecto humano como especie memorial. Teniendo como punto de partida esta premisa, si la unidad, como objeto, estuviera presente al intelecto humano en todo lugar, sí que sería -concede el franciscano- Dios y por lo tanto, Éste

---

memoriales ut praeteritae praesentari, sicut patet per auctoritatem allegatam ex X Confessionum. Unde quando dicit quod fidei recordabium per similitudinem in memoria derelictam non accipit ibi nomine fidei rationem fidei generalem et absolutam, sed fidem particularem quae determinatio temporis fuit in animo reminiscens." Qss. I, p. 489.

<sup>375</sup> También son citados los libros VIII.cap. 6; XII, cap. 15 y XIV *De Trinitate* cap. 15 y el libro II *De libero arbitrio*, cap. 8-11.

<sup>376</sup> *De vera religione*. cap. 32,60.

<sup>377</sup> *De vera religione*, cap. 34, 64.



se constituiría en objeto directo de nuestro conocimiento . Ahora bien, teniendo presente que la unidad es una especie memorial, como sea que no es algo fuera de lo real (objeta Olivi), no puedo representarla dónde y cuándo y o quiera, y a que está abstraída de toda condición de lugar y de tiempo. Así, la unidad (y por referencia Dios) no puede darse como objeto de conocimiento directo<sup>378</sup>.

El concepto *ubi*, relacionado con el anterior en la medida en que hace referencia al lugar donde se da la unidad, las verdades necesarias o las reglas de la justicia y semejantes, está determinado bajo dos aspectos: el primero, si el dónde hace referencia al lugar o a la superficie exterior en el cual existe un objeto, tomando como ejemplo las reglas de la justicia, el dónde no puede señalarse pues las reglas de la justicia no están en ningún lugar salvo en la existencia particular de los actos. Las verdades necesarias y las reglas eternas -como ya se explicitó anteriormente- son *secundum quid* y condicionadas, por tal razón, el franciscano considera innecesaria la pregunta *ubi videantur?* principalmente cuando el concepto de justicia y su definición pueden conocerse sin recurrir a las ideas eternas<sup>379</sup>.

El segundo aspecto bajo el cual queda determinado el término *ubi* surge cuando éste hace referencia al lugar, en el interior del sujeto, desde donde se produce la visión (o conocimiento): éste es, sin lugar a duda, la mente del sujeto<sup>380</sup>

---

<sup>378</sup> Unitas enim non obicitur nobis nisi per species memoriales. Si autem esset secundum se praesentialiter obiecta mihi in hoc loco et ei qui est in oriente, concedo quod esset Deus. Quamvis autem non sit aliquid extra reale, non tamen potest a me fingi, quando volo et ubi volo, sicut Roma vel sol; quia ipsa, in quantum est repraesentata vel intellecta a specie memoriali vel a specie intellectus, est abstracta ab omni conditioe locali et temporis." *Qss.I.* p. 186.

<sup>379</sup> "Ubi scilicet videantur regulae iustitiae et consimiles: dicendum quod si per le ubi quaeratur locus ipsius obiecti, ut in illo existens vet existere videatur, sicut et verba Augustini secundum superficiem exteriorem sonare videntur tam hic quam in auctoritatibus immediate praemissis, quod sic non est dare locum nec aliquid ubi videantur; quia secundum rem sicut nihil sunt, ita nusquam sunt. nisi forte in particularibus suis actu existentibus, quae tamen ad propositum nihil faciunt, quia ipsae in quantum tales, non plus respiciunt existentia quam non existentia. Et loquor de regulis, secundum quod per eas accipimus prima principia tam in moralibus quam in aliis scientiis. Quae non sunt incommutabiles simpliciter, sed solum secundum quid et conditionaliter. Et ideo de eis sic acceptis non oportebit quaerere ubi videantur, maxime cum intelligimus quid est iustitia seu definitionem iustitiae, quia hoc possumus absque hoc quod tunc videamus aut intelligamus ideas aeternas." *QDC. App. q. 1, p. 486.*

<sup>380</sup> "Si autem per le ubi quaeratur locus visionis respectu ipsius videntis, sic non est dubium quod in mente videntur definitiones et regulae iustitiae et aliarum virtutum, quia visio earnm est vere in mente et species ipsas repraesentans." *QDC. App. q. 1. p. 486.*

La imposibilidad de que el objeto del conocimiento se halle en Dios es, en términos generales, porque las reglas -como ya quedó manifiesto- son inmutables *secundum quid* pero conciliables con la mutabilidad de lo real, de modo que lo inmutable puede ser conocido por las especies y las visiones cambiables. Desde un punto de vista más concreto, el intelecto puede captar, por ejemplo, la imagen de la justicia en su propio sujeto a partir de la experiencia de la voluntad de éste y, de la experiencia de la voluntad de otros, extraer el género y la diferencia de la definición de justicia. Con este proceder podrá conocer una definición general de justicia sin que sea necesaria la presencia real de una forma de ésta. Una vez adquirido el concepto general, el intelecto, guiándose por los signos exteriores puede reconocer la justicia en otro hombre. Así, un conocimiento que posea un significado general precede al conocimiento del signo en cuanto signo, pero el conocimiento del signo precede al conocimiento de la existencia significada en esto o aquello<sup>381</sup>. Y esto es así porque en la abstracción de tales conceptos no está la ficción o la mentira, sino la certeza<sup>382</sup>. El intelecto, pues, no sólo puede deducir las conclusiones de los primeros principios, sino que también conoce desde las cosas particulares y por la experiencia, pudiendo constantemente abstraer y captar los conceptos comunes de los seres, de sus relaciones y deducir conclusiones en lo particular, en las relaciones en los seres y en las ciencias<sup>383</sup>.

### **3.4.6 Dios, "*primum cognitum*" y principio de conocimiento.**

---

<sup>381</sup> "Intellectus enim seu cognitio significati in generali praecedit cognitionem signi, in quantum signum. Cognitio autem signi praecedit cognitionem existentiae significati in hoc vel in illo." *Qss.* l p. -487. Aquí el autor nos remite a un pequeño tratado titulado *De signi voluntariis* donde el franciscano hace un análisis sobre los signos considerados como órdenes verbales o escritas.

<sup>382</sup> "Quia autem in abstractionibus talium rationum non est fictio aut mendacium, sicut est in fictionibus imaginariis: ideo formatio vel inventio talium rationum est in certitudine. Et quia, cum conceptum meum de rationibus meis huiusmodi aliis profero; ipsi ex his quae experti sunt occasione dicti mei possunt consimilem conceptum formare: ideo, statim cum intelligunt dictum meum, approbant tanquam certum." *QDC.* App. q.1, p. 487.

<sup>383</sup> "Intellectus noster ex rebus particularibus et actu existentibus potens est statim abstrahere et accipere rationes communes entis et habitudines eorum et per illa deducere se in particulares conclusiones et habitudines entium seu scientiarum. Et secundum quod intellectus est ingeniosior et perspicacior, secundum hoc celerius et perspicacius potest conclusiones ex principiis deducere, maxime quando ex ordinala interrogatione alicuius sapientis iuvatur." *QDC.* App. q. 1. p. 487.

Estos son los dos principios básicos que constituían el núcleo gnoseológico del pensamiento agustiniano. Rebatirlos supuso el final de un sistema neoplatónico que chocaba, irremediablemente, con la impronta de la realidad; pero, al mismo tiempo, dio paso a la formación de nuevos principios epistemológicos más próximos a la realidad concreta del conocer humano.

Las teorías de Dios, *primum cognitum* y principio de conocimiento son expresadas en el argumento 13 bajo esto términos:

"*obiectum intime et praesentialissime movens ad diligendum alia oportet intime et praesentialissime esse cognitum et magis quam illa ad quae diligenda movet.*"<sup>384</sup>

El rechazo de Olivi a estas teorías está motivado no sólo porque en la exégesis de los textos agustinianos los *magistris* impusieron a Agustín<sup>385</sup> la afirmación de que Dios, como objeto principal de nuestra voluntad y de nuestra caridad, nos mueve a amar a otros y , como motor de nuestra voluntad, nos conduce a amarlo a Él y a los demás *per modum habitus et virtutis, ita quod Deus respectus actus caritatis erat loco habitus*<sup>386</sup> sino porque no tiene en consideración el paralelismo que los *magistris* extraen de Agustín cuando afirman que *non aliter voluit Augustinus quod del modo en cómo la caridad eterna nos hace amar a Dios y a los otros. La Verdad o la Regla eterna nos hace conocer todo lo que conocemos no cómo si ésta fuera causa eficiente, sino como objeto, primum cognitum y principio de conocimiento*<sup>387</sup>.

Olivi se niega a aceptar tales principios porque en su horizonte epistemológico Dios no es un objeto inmediato a la voluntad y ni como tal, mueve a la voluntad a menos

---

<sup>384</sup> QDC. App. q. 1, p. 465.

<sup>385</sup> "Primi positores praedicti erroris imposuerunt Augustino quod in praedictis capitulis vellet dicere quod propter hoc Deus diceretur caritas nostra movens nos ad diligendum alia, quia esset obiectum principale voluntatis et caritatis nostrae et sui praesentia tanquam obiectum immediatum eam intime ad sui amorem inflammans et afficiens." QDC. App. q.1, p. 489.

<sup>386</sup> "Unde praedicti dicebant quod Magister acceperat falso mentem eius, dicendo quod Augustinus ibi vellet quod Deus esset motor voluntatis nostrae ad diligendum se et alia quasi per modum habitus et virtutis, ita quod Deus respectu actus caritatis erat loco habitus, licet non esset habitus, et ita quod non esset in nobis habilis caritatis." QDC. App. q. 1. p. 490.

<sup>387</sup> "Quia, ut praedicti dicebant non aliter voluit Augustinus quod caritas aeterna faceret nos diligere se et alia quam eo modo quo secundum eos voluit quod veritas seu regula aeterna facial nos intelligere omnia quaecunque intelligimus. Quod secundum eos, ut supra dictum est, facit non sicut efficiens, sed sicut obiectum primo cognitum et sicut primum principiunt praecognitum ostendit conclusiones ex eo deductas aut deducibiles. De dicto autem istorum quod manifeste erroneum est non curo." QDC. App. q. 1.p. 490.

que sea según lo que es conocido y según lo que sea presentado a la voluntad por mediación del conocimiento. En el caso concreto del conocimiento de Dios, esta función le corresponde a la fe y al conocimiento establecido como fe<sup>388</sup>.

Con el rechazo de todas éstas teorías junto a la de los atributos divinos<sup>389</sup>, a la del conocimiento del alma<sup>390</sup> a la de la contemplación de las verdades de las ciencias<sup>391</sup> a la del recuerdo<sup>392</sup> (...), como vías para el conocimiento directo de Dios, Olivi desvincula una tradición epistemológica que subyugaba la libertad y el entender humano a los designios de la divinidad, para dar lugar a unos postulados epistemológicos que favoreciesen una nueva interpretación del proceso cognoscitivo más acorde con la experiencia no sólo intelectual, sino también sensible.

El proceso intelectual es, sin duda, el medio más noble para alcanzar el conocimiento de lo divino, pero no lo es para obtener un conocimiento personal dado que no se conoce mejor aquella que la sensible. Somos más eficaces para conocer lo sensible que para conocer lo intelectual (espiritual) y, por lo tanto, las cosas sensibles poseen su razón de nobleza<sup>393</sup>.

---

388 "In quantum autem obiectum non movet voluntatem nisi secundum quod est cognitum et secundum quod est per intermediam cognitionem voluntati praesentatum: ad hoc sufficit fides et cognitio quae stat cum fide. Quae est cognitio mediata et de absentibus et non viso. Licet autem quantum ad hoc Deus non esset obiectum immediatum voluntatis, hoc est, quamvis non sit obiectum immediate voluntati praesentatum: nihilominus tamen respectu caritatis pro tanto semper est obiectum primum et immediatum, quia non per aliud obiectum intermedium a caritate diligitur nec propter aliud obiectum." *QDC*. App. q. 1, p. 490.

389 "Obiectum principale virtutum et beatitudinis est Deus; sed obiectum earum principale est a nobis visum immediale et cognitum." *QDC*. App. q. 1, p. 466.

390 "Non possumus scire definitionem animi aut qualis esse debeat, nisi esse aspectu et visione aeternitate veritatis eam colligamus: sed multi nostri hoc sciunt." *QDC*. App. q. 1, p. 469.

391 "Illud, quod absque hoc quod sit in rebus creatis a nobis inveniri potest, non autem a nobis fieri. Videtur esse solus Deus: sed scientiae et regulae earum sunt huiusmodi." *QDC*. App. q. 1, p. 471.

392 "Nihil possumus commemorari quod hactenus non apprehendimus, nisi ipsum per se ipsum sit praesens nostrae memoriae et nisi per se ipsum possit se ipsi commemoranti offerre; sed nos possumus Dei reminisci, quamvis antea nusquam apprehendimus eum." *QDC*. App. q. 1, p. 471.

393 "Sciendum tamen quod, licet intellectus noster de sua natura sit nobilior medium ad divinam cognitionem: non tamen est omnino melius respectu cognitionis nostrae, quia non quantum excedit natura intellectus nostri naturam sensibilem, non tantum clarius cognoscimus naturam nostram quam naturam sensibilem. Potentiores enim sumus ad cognoscenda sensibilia quam intellectualia, et pro tanto sensibilia habent rationem nobilioris medii." *QDC*. App. q. 1, p. 498.

Olivi, al examinar por qué es imposible tener un conocimiento directo de Dios, llega a una conclusión clara y contundente: frente a la excelencia del objeto y de los actos divinos, el intelecto humano se muestra débil y defectuoso; por tal razón, sólo puede dirigirse hacia Dios a través de la imagen de lo creado<sup>394</sup>. No obstante, insiste el franciscano, aunque se le considere un medio oscuro e indirecto respecto a la claridad divina y el conocimiento de los bienaventurados, no lo es respecto al conocer humano, para el cual es el medio más adecuado.<sup>395</sup>

Rechazado todo conocimiento inmediato de Dios; rechazada toda interpretación de los textos agustinianos que favoreciese que aquellas nociones habituales (como las de beatitud y sabiduría), impresas en nosotros, hicieran referencia a alguna especie existente en nuestra memoria; entonces se procedería de manera que, el intelecto, ante la aprehensión de las cosas, pudiera intuir los conceptos en la memoria. Olivi marca las bases de su epistemología a partir de la significación que le da al término agustiniano *notio* como *naturalem lumen intellectus nostris* que, ayudado por el conocimiento de lo exterior, le permite -con total eficacia- llegar a un conocimiento común del ente, de los primeros principios y, a través de ellos, a un conocimiento de Dios<sup>396</sup>

El rechazo a todo innatismo, la opción de la vía de lo sensible para adquirir conocimientos junto a la actitud crítica que, en la cuestión segunda, Olivi adopta frente a las teorías de las *rationes aeternas* y la *lux increata* determinarán los elementos centrales que caracterizan la epistemología oliviana.

---

<sup>394</sup> "Intellectus noster non potest convertere se ad Deum directe et immediate, sed solum per intermediurn speculum creaturae. Et haec est, sicut credo, causa per se et immediata quare non possumus Deum videre in via. Quare autem non possit aspectum suum immediate ad Deum dirigere et figere, credo quod potissima causa est defectus luminis et virtutis intellectus nostri respectu excellentiae tanti obiecti et respectu actus potentis habere ipsum pro obiectu. Hic autem defectus partim sequitur modum creationis intellectualis naturae, partim lapsum ipsius." *QDC*. App. q.1. p. 492.

<sup>395</sup> "Intellectus enim noster non potest tendere in Deum immediate, nec tamen quando divertit ad creaturam, ut ex ea assurgat ad cognitionem Dei, elongat se aut obliquat a Deo nec obfuscatur se, quia licet medium sit obliquum et fuscum respectu divinae claritatis et cognitionis beatorum, non tamen respectu intellectus et cognitionis nostrae, immo est sibi proportionatum et sic quaedam via et scala." *QDC*. App. q. 1, p. 498.

<sup>396</sup> "Per notionem igitur non aliud hic bono modo potest intelligi quam naturale lumen intellectus nostri per quod sumus potentes faciliter devenire in cognitionem communem entis et primorum principiorum et ex cognitione istorum postea in cognitionem Dei, aduti tamen in omnibus istis ex rebus exterioribus et ex actuali apprehensione earum." *QDC*. App. q. 1. p. 499.

### 3.5 LA RESPUESTA OLIVIANA A LOS MAGISTRI

La segunda cuestión trata sobre dos temas: del primero se deriva la pregunta acerca de si las razones eternas son, para nuestro intelecto, la razón de todo conocimiento. El segundo tema cuestiona si la luz increada irradia en nuestro intelecto cierta especial iluminación en todo acto de entender.

La brevedad con la cual son tratados los temas, el hecho de que Olivi no viera la necesidad de hacer una exposición exhaustiva de ellos, pone de manifiesto que, en el último cuarto del siglo XIII, tanto la teoría de la iluminación como la de las razones eternas, que durante tanto tiempo habían permanecido como doctrinas transmisoras de unidad epistemológica, desaparecían en una pluralidad de interpretaciones y tendencias filosóficas que debían tratarse con mucha cautela<sup>397</sup>.

Antes de iniciar el análisis, Olivi resume cuales fueron las razones que llevaron a las grandes autoridades agustinianas a defender que Dios debía ser, para nosotros, la *ratio intelligendi omnia*. La primera razón se basa en que, según los *magistri*, Agustín llama frecuentemente reglas eternas a las razones por las cuales entendimos<sup>398</sup>. La segunda razón se sostiene a partir de los argumentos que manifestaban que, verdaderamente, Dios debía de ser la razón de todo conocimiento: a) dado que el intelecto no puede configurar simultáneamente dos especies (como por ejemplo la proposición *el hombre no es un asno*) es necesario que el intelecto las aprehenda de alguna razón simple, la cual no puede ser sino la luz y la razón increada<sup>399</sup>; b) todo lo que conocemos certeramente lo es a partir de algo necesario, inmutable y eterno, y

---

<sup>397</sup> "Ista, quia plene exponere nescio, idcirco solum tanquam cavenda propono, quia licet praedicta positio in se sit sollemnis et sana, istis tamen non diligenter observatis posset esse valde periculosa." *QDC*. App. q. 2, p. 512-513.

<sup>398</sup> "Ad quaestiones istas et ad evidentiam auctoritatum Augustini sciendum quod quidam magni voluerunt et volunt quod Deus sit ratio intelligendi nobis. Unde omnes auctoritates praemissas Augustini retorquere nituntur ad istum intellectum. Ad quod, prout credo, ex duobus moti fuerunt, tum quia Augustinus regulas aeternas vocat frequenter rationes per quas cetera intelligimus, tum quia, licet secundum verborum superficiem auctoritates Augustini videantur innuere sensum illum erroneum quem superius reprobavi et nullo modo credendum videatur quod Augustinus talem mentem habere potuerit." *QDC*. App. q. 2, p. 501.

<sup>399</sup> "Cum intellectus non possit simul configurari duabus speciebus, duo autem termini propositionum, ut huius propositionis "homo non est asinus", non possunt apprehendi simul per species creatas, nisi intellectus duabus speciebus simul configuretur, veritas autem propositionis non possit ab intellectu intelligi, nisi simul termini eius apprehendantur: oportet quod intellectus apprehendat eos simul in aliqua una ratione simplici, quae non potest esse nisi lux et ratio increata." *QDC*. App. q. 2, p. 502.

esto es Dios<sup>400</sup>; c) nada falible o mutable puede certificar infaliblemente o generar un acto infalible o inmutable. Dado que la razón creada es falible y mutable es imposible que el intelecto, por la especie creada y la luz creada, pueda certificar de un modo infalible e inmutable, luego es necesario que sea certificado por las razones eternas y la luz eterna<sup>401</sup>.

Estos argumentos, y a comentados y refutados en el apartado anterior, ponían de manifiesto la manipulación de los textos agustinianos y, más que dar validez filosófica a la teoría de las razones eternas y la teoría de la iluminación, sólo podían aportar dudas sobre cuál debía de ser la verdadera función de las razones eternas: éstas, ¿representan todo lo que certeramente conocemos e inteligimos de manera expresa, distinta y en especial, o sólo de modo confuso, indistinto y en general? O, ¿representan, inmediatamente y por sí, al intelecto, o imprimen o inculcan desde sí semejanzas en la mirada del intelecto, de manera que éste no represente lo inteligible por sí e inmediatamente, sino mediante la especie que le ha sido inculcada? La pluralidad de respuestas todavía hacía más vulnerable la teoría de las razones eternas: para unos, ésta lo expresa todo de un modo distinto y en especial; para otros, sólo lo hace indistintamente y en general; para otros terceros, las razones eternas representan, inmediatamente, lo que conocemos; y, por último estaban los que consideraban que las razones eternas inculcan su especie en la mirada del intelecto.<sup>402</sup>

Con respecto al tema de la iluminación (luz divina que concurría hacia el acto de inteligir no sólo representando la razón de lo inteligible, sino también ilustrando e

---

<sup>400</sup> "Omne aeternum et immutabile et infallibile est Deus; sed omne quod scimus certitudinaliter est necessarium et immutabile et infallibile et aeternum; ergo illud quo scimus certitudinaliter aliquid est Deus seu lux increata; sed illud quo scimus aliquid est nobis ratio intelligendi; ergo Deus est nobis ratio intelligendi." *QDC. App. q. 2. p. 502.*

<sup>401</sup> "Nullum fallibile et mutabile potest infallibiliter certificare aut actum infallibilem et immutabilem generare: sed omnis species seu ratio creata est fallibilis et mutabilis: ergo impossibile est quod intellectus per speciem creatam aut lumen creatum infallibiliter et immutabiliter certificetur: et ita oportet quod certificetur per rationem aeternam et lumen aeternum." *QDC. App. q. 2, p. 502*

<sup>402</sup> "Isti igitur his et consimilibus rationibus sic ponunt, licet in speciali dubium sit quomodo hoc ponere intendat, an videlicet velint quod ratio aeterna repraesentet omnia quae certitudinaliter scimus et intelligimus expresse et distincte et in speciali, aut solum confuse et indistincte et in generali, et an velint quod ipsa ratio aeterna immediate et per se repraesentet intellectui ea quae intelligimus, aut quod ratio aeterna imprimat et ingignat sui similitudinem in acie intellectus, ita quod non repraesentet intellectui nostro intelligibilia per se et immediate, sed mediante specie quam ingignit. Ideo autem dubium est quid horum amplius intendat, quia alicubi videntur velle quod exprimat omnia distincte et in speciali, alicubi vero quod solum indistincte et in generali. Et aliquando videntur velle quod repraesentet immediate, aliquando autem quod sui speciem ingignat in acie intellectus." *Qss II, p. 502-503.*

irradiando), los *maestros* agustinianos negaban cualquier posibilidad de representación certera de la especie creada y negaban que la luz del intelecto agente fuera suficiente para irradiar, infaliblemente, su luz en el intelecto posible, en las especies imaginarias y en el fantasma. Solo Dios podía cumplir la función de intelecto agente<sup>403</sup>

Las actitudes de los maestros franciscanos frente al tema de la iluminación y el tema de las razones eternas dieron lugar a varias tendencias interpretativas (o corrientes filosóficas): una/platónica, cuyos partidarios consideraban que Agustín siguió a Platón en tanto que éste fue quien mejor opinó de Dios al decir que *Deus esset causa essendi et ratio intelligendi et ardo vivendi*<sup>404</sup> porque, según Aristóteles y algunos platónicos, estableció una multitud de entes universales y eternos a los que llamó ideas y consideró que éstas informan a nuestro intelecto en cualquier momento del proceso cognoscitivo. Agustín, como otros muchos platónicos, niega la pluralidad de ideas, pero acepta con Platón que estén impresas en nuestro intelecto y que a través de ellas pueda conocerse<sup>405</sup>

Otra, aristotélica, según la cual Aristóteles puso la luz del intelecto agente, dado por Dios, en el alma; la cual puede abstraer las especies a través de los fantasmas<sup>406</sup>. Los aristotélicos seguían al filósofo griego sólo con situar al ser necesario junto al acto de entender; así como al intelecto agente junto a los fantasmas y junto a las especies de los fantasmas abstraídas por el intelecto agente y restablecidas por el intelecto posi-

---

<sup>403</sup> "Isti etiam ad secundam quaestione dicunt quon non solum divina lux concurrat ad actum intelligendi ut ratio intelligibilia repraesentans, sed etiam ut illustrans et irradians. Volunt enim quod, sicut species creatae non sunt sufficientes ad repraesentandum certitudinaliter, sic nec lux intellectus agentis est sufficiens ad irradiandum infallibiliter in intellectum possibilem et in species imaginarias et in phantasmata. Unde et quidam hominum voluerunt quod in nobis non esset alius intellectusagens nisi solum Deus." *QDC*. App. q. 2, p. 503.

<sup>404</sup> "Alii autem, tiam magni, voluerunt et volunt quod Augustinus in hac parte fuerit Platonicus et dicunt quod sancti dicta philosophorum quos sequebantur, prout potuerunt, traxerunt ad fidem, corrigentes ea quae ibi contra fidem erant. Plato autem, quem Augustinus multum in libris suis sequitur, et quem libro *De civitate Dei* dicit se magis sequi, quia prae ceteris philosophis de Deo clarius sensit, quia secundum eum ipse voluit quod Deus esset causa essendi et ratio intelligendi et ordo vivendi." *QDC*. App. q. 2.p. 504.

<sup>405</sup> "Dicunt igitur praedicti magistri quod Augustinus cum aliquibus aliis Platonicis multitudinem huiusmodi entium negans pluralitatem idearum in uno summo Deo sine reali differentia ponens in reliquo Platonem secutus est, scilicet, quod ab huiusmodi ideis voluit in intellectu nostro species imprimi per quas posset intelligere cuncta quae intelligit." *QDC*. App. q. 2.p. 504.

<sup>406</sup> "Aristoteles posuit lumen intellectus agentis a Deo datum animae, quod posset abstrahere species a phantasmatis." *QDC*. App. q. 2, 50.



ble<sup>407</sup> Recogían los planteamientos de Agustín sobre la luz de la primera verdad y consideraban que la luz del intelecto agente era semejante a la de la verdad primera y que el efecto del agente instrumental se podía atribuir a un agente principal, como a todo agente creado, pues el intelecto o el agente instrumental es Dios<sup>408</sup>.

La última interpretación, que no recibe comentario alguno, se debe a Avicena, el cual atribuye la acción de las especies-a través de las cuales conocemos- a una inteligencia separada<sup>409</sup> Para Olivi, estas teorías permanecían en los errores y a analizados en el apartado anterior, sobre todo si consideraban que Agustín quiso que las especies del intelecto provinieran de las ideas y de los objetos primeros<sup>410</sup>. Algo que cualquier mente mediocre podía entender ya que no procedía de un juicio de Agustín<sup>411</sup>.

### 3.5.1 Cavendum est...

Frente a los dos tendencias agustinianas, la platónica y la aristotélica, Olivi se sitúa entre los primeros, y a que no son *minus sollemnium nec minus catholicorum*<sup>412</sup> Pero para evitar caer en los mismos errores (los relativos a la visión de Dios), expondrá aquellas opiniones o teorías que debían ser evitados. Así, con respecto a las razones eternas, habrá que prevenirse de algunos elementos que hacen referencia al modo de información, al modo de representar y al modo de cooperar. Con respecto al intelecto, cuestionará el hecho de que éste no pueda juzgar

---

<sup>407</sup> "Praedicti igitur magistri in hoc sequuntur Aristotelem nihil amplius ponentem esse necessarium ad actum intelligendi quam intellectum agentem et phantasmata et species a phantasmatibus per intellectum agentem abstractas et in intellectu possibili repositas." *QDC*. App. q. 2, p. 505.

<sup>408</sup> "In plerisque tamen locis aliter, quam praedictum est, exponunt verba Augustini in quibus dixit quod omnia videantur lumine primae veritatis. Dicunt enim quod lumen intellectus agentis, de quo, ut dicunt, scriptum est, signatum est lumen vultus tui super nos, est similitudo primae veritatis. Et ideo quae videntur in isto lumine dicuntur ab Augustino in lumine primae veritatis, et etiam quia effectus instrumentalis agentis potest attribui agenti principali, intellectus autem agens instrumentum est Dei, sicut et omne agens creatum." *QDC*. App. q. 2, p. 505.

<sup>409</sup> "Similis positio Avicemae, qui posuit species per quas intellectus noster intelligit influi et imprimi ab intelligentia separata." *QDC*. App. q. 2, p. 504.

<sup>410</sup> "Praeterea autem, istorum expositio satis parum videtur distare a modo illo erroneo superius improbato, maxime si ipsi intenderent Augustinum voluisse quod species intellectum essent ab ideis sicut a primis obiectis." *QDC*. App. q. 2, p. 505.

<sup>411</sup> "Modus autem ultimus quo Augustini dicta expomunt etiam modicum intelligenti faciliter apparere potest quia non sapit mentem Augustini." *QDC*. App. q. 2, p. 505.

<sup>412</sup> "In prima autem, quam sine errore magis sequi desidero, quia est magistrorum non minus sollemnius nec minus catholicorum." *QDC*. App. q. 2, p. 505.

verdadera y certeramente y evitará cualquier ciencia innata que se le haya podido atribuir.

### 3.5.2 Cavendum est... circa modum informandi

Si se considera que la verdad y la razón increada no se hallan en nuestro intelecto, se sigue que el intelecto informa y pone, el modo de informar, en algún acto del ser formal<sup>413</sup>. Aceptar este presupuesto significaba que el intelecto posible no puede inteligir sin las razones eternas; que inteligir y lo que surge en el acto mismo de inteligir es a través de ellas, así como por sus formas, y que lo conocido es hecho, de modo habitual y formal, por las razones eternas<sup>414</sup>

Lo que debe evitarse - en opinión del franciscano- es considerar que, por mucho que las ideas eternas asistan a nuestro intelecto, que este modo de asistencia no sea, formalmente, más perfecta y más potente que algunos hábitos o actos del inteligir, y aceptar que, formalmente, su asistencia es tan débil que su acción fuera como si no asistieran al intelecto<sup>415</sup>

También es necesario evitar que las razones eternas sean puestas en la mirada intelectual como si fueran especies memoriales, pues éstas se comportan como el objeto visible a la mirada ocular. Si las razones eternas son los primeros e inmediatos objetos de la mirada del intelecto, y la mirada converge hacia éstas y las alcanza, como los ojos alcanzan su objeto y es informada por la especie creada del objeto visible, las razones eternas serían, pues, los objetos primeros e inmediatos y se caería en el error de la visión inmediata de Dios<sup>416</sup>.

---

413 "Circa autem modum informandi est attendendum quod veritas et ratio increata non ponatur taliter se habere ad intellectum nostrum, ex quo sequitur quod vere informet ipsum et ponat eum in aliquo actu essendi formali." *QDC. App. q. 2. p. 505-506.*

414 "Volunt quod intellectus noster possibilis sine speciebus seu rationibus intelligendi non possit intelligere et quod per eas tanquam per formas suas exeat in actum intelligendi et quod per eas sit factus habitualiter et formaliter sciens." *QDC. App. q. 2. p. 506.*

415 "Et ideo oportet quod, quantumcunque ideae aeternae assistant intellectui nostro, quod propter huiusmodi assistentiam intellectus non sit formaliter perfectior neque potentior respectu alicuius habitus vel actus intelligendi, sed ita formaliter impotens sicut si non assisterent ei." *QDC. App. q. 2. p. 506.*

416 "Et tunc est cavendum quod non omnino ponantur se habere ad aciem sicut se habent species memoriales, nec acies ad eas sicut se habet ad species memoriales; quia secundum Augustinum, species quae sunt in memoria se habent ad aciem sicut se habet obiectum visibile ad aciem oculi. Unde sunt primum et immediatum obiectum aciei, et acies convertitur ad eas et aspicit eas sicut oculus suum obiectum et informatur a specie genita ab obiecto visibili. Et ideo, si sic se haberet ad

### 3.5.3 Cavendum est... circa modum representandi

Hay que evitar que las razones eternas se representen, en nuestra inteligencia, como si fueran los objetos primeros observados y conocidos (del mismo modo de las especies que están en la memoria)<sup>417</sup>, pues, en caso contrario, se seguiría que las razones eternas son vistas inmediatamente, y se volvería a caer en el error de la visión directa de Dios; tampoco se deben representar de un modo semejante a la mirada que investiga, y a que se asimilarían formalmente a ésta y se convertirían en su forma<sup>418</sup>.

También hay que evitar que las razones eternas no representen de un modo distinta y en especial, y a que entonces el hombre, sin las especies creadas abstraídas desde las cosas, conocería de un modo innato, y sin teoría, todo lo que por teoría e investigación podemos conocer<sup>419</sup>.

Que las razones eternas se representan de un modo general e indistinto puede significar dos cosas: o que representan los conceptos generales, como es el concepto de ser; o que representan tanto las generales como las particulares, pero todo de una forma oscura e imperfecta. Si se da el primer caso, surgirán cuestiones del tipo ¿cómo aprehender los conceptos generales de los entes sin previamente hacerlo de un modo particular o sin un previo uso de los sentidos o sin las especies abstraídas de éstos? ¿cómo serán certificadas las razones eternas juzgando sobre los conceptos particulares de los entes?; ¿cómo inteligir a Dios sin un uso previo de los sentidos y sin una investigación de los conceptos y las teorías?; ¿cómo certificar sobre el conocimiento de Dios si, el divino objeto que ellas

mismas son, no se nos puede representar en el mismo Dios, como objeto a seguir, sino sólo a través de las cosas creadas, y a que de otro modo nos harían ver a Dios

---

rationes aeternas, tunc essent eius obiectum primum et immediatum. Quod superius est tanquam erroneum iudicatum." *QDC. App. q.2, p. 507.*

<sup>417</sup> "Quantum autem ad modum repraesentandi est praecavendum quod non ponantur repraesentere nobis intelligibilia per modum obiecti prius inspecti et cogniti, sicut facit species quae est in memoria secundum Augustinum ." *QDC. App. q.2, p. 507.*

<sup>418</sup> "Non debent etiam poni quod repraesentent per modum assimilantis aciem intuitus, ita quod se ipsis assimilent eam formaliter, sicut facit species quae est in acie, quia tunc sequeretur quod vere essent forma eius." *QDC. App. q.2. p. 507.*

<sup>419</sup> "Cavendum est etiam a nobis quod non ponantur repraesentare distincte et in speciali, quia tunc sine speciebus creatis a rebus abstractis posset homo ab initio et absque doctrina intelligere omnia quae per doctrinam vel per inquisitionem possumus scire." *QDC. App. q. 2. p. 507-508.*

en presencia?<sup>420</sup> Si se sigue el segundo caso (que las razones eternas representan tanto los conceptos generales como los particulares) también debería explicarse de qué modo, sin la abstracción de las especies, podríamos llegar a conocer lo imperfecto de las cosas y de qué modo esa imperfección es conocida. Lo que el franciscano no podía aceptar era que una parte del concepto que la especie representa pueda conocerse y la otra no; si las razones generales son *simplices*, no pueden representar ni a las razones especiales ni a las generales, que lo representan todo<sup>421</sup>.

### 3.5.4 Cavendum est...circa modum cooperandi

No se debe atribuir, a las razones eternas, un modo de cooperar como si se tratara de un principio natural; pues para Dios todo acto de creación es voluntario y no actúa nunca como agente natural. Por esto, las razones eternas no pueden cooperar junto al acto de inteligir, aunque por su naturaleza puedan representar o imprimir un orden natural semejante al intelecto u originar por un modo formal los principios del acto de inteligir<sup>422</sup>

Tampoco se les puede atribuir a un modo de cooperación como si fuera un principio total, y a que entonces la acción de inteligir ni sería nuestra ni se podría decir que es

---

420 "Si autem ponantur repraesentare solum in generali et indistincte, tunc est attendendum prius quid per hoc significetur, an scilicet dicantur repraesentare in generali solum, quia tantum repraesentant generales rationes entium, ut est ratio entis et consimilium, non autem speciales, ut est ratio hominis, bovis et consimilium, aut quod ex hoc dicantur repraesentare in generali solum et indistincte, quin repraesentant rationes entium tam speciales quam generales, sed non nisi simpliciter et obscure et imperfecte. Si autem primo modo intelligatur, tunc caute explicandum erit quomodo etiam rationes generales entium non possimus apprehendere sine apprehensione particularium aut sine praevio usu sensuum et sine speciebus ab *eis* abstractis et quomodo tunc per rationes aeternas certificemur in iudicando de specialibus rationibus entium, et quomodo non magis nobis repraesentent ea quae perfectius sentimus, ut sunt particularia sensibilia, aut quomodo per eas non possimus intelligere Deum sine praevio usu sensuum et absque investigatione rationis seu doctrinae. et quomodo per eas possumus certificari de cognitione Dei, si divinum obiectum quod ipsae sunt non possunt nobis repraesentare, nec in idem quod Deus est ut in obiectum ducere, sed solum in res creatas, quia tunc facerent nos videre Deum praesentialiter." *QDC*. App. q. 2, p. 508.

421 "Si autem secundo modo intelligatur, tunc etiam explicandum est quomodo sine abstractione specierum a rebus non possimus etiam imperfecte et obscure intelligere res omnes et quomodo ista imperfectio sit intelligenda. Non enim potest intelligi quod unam partem rationum illarum repraesentent et aliam non, cum rationes generales sint simplicissimae nec possint repraesentare tam speciales rationes quam generales, quin repraesentent totum." *Qss*. II. p. 508.

422 "Quantum autem ad modum cooperandi est attendendum quod non attribuitur eis operatio sicut naturali principio aut sicut totali aut sicut instrumentali seu secundario. A Deo enim creatum nec aliqua actio creaturae exit nisi voluntarie et sicut ab artifice potius quam ut a naturali agente. Et ideo rationes aeternae non possunt poni cooperari ad actum intelligendi per hoc quod ex natura sua habeant nobis repraesentare aut naturali ordine similitudinem suam intellectui imprimere aut per modum formalis principii actum intelligendi originare." *QDC*. App. q. 2, p. 508.

una acción de la potencia intelectual, sino sólo una acción de las ideas o de Dios. Esto nos convertiría en sujetos pacientes del acto de inteligir.<sup>423</sup>

Tampoco se les debe atribuir, a las razones eternas, un modo de cooperar como si constituyeran un principio instrumental, como les puede suceder al agente o a las potencias agentes, pues la acción de inteligir depende de nosotros y es a partir de nosotros, cuando empezamos a inteligir que la razón eterna coopera en nosotros y es la razón y la causa de este modo de acción iniciada por nosotros, y no por la misma razón eterna. Esto es lo que da lugar a que no esté implicada una razón agente instrumental<sup>424</sup>

### **3.6 RESPECTO AL ACTO DE INTELIGIR**

Olivi defiende la necesidad de darle al intelecto la posibilidad de que, por él mismo, pueda juzgar y comprender con certeza. Para ello, el autor, rechazará que el conocimiento de lo creado no pueda ser cierto e infalible<sup>425</sup>; que la iluminación divina sea más eficaz que la luz natural del intelecto, la cual es creada y procede de la voluntad divina<sup>426</sup>; que la acción de inteligir no pueda ser infalible en nosotros sin la operación de la divina voluntad, pues entonces ni la acción de inteligir, ni la de la volun-

---

<sup>423</sup> "Non etiam potest eis attribui sicut principio totali, quia tunc actio intelligendi non posset dici actio intellectivae potentiae nec nostra, sed solum actio ideae seu Dei. Cum autem actio intelligendi non ponatur a philosophis esse ab intellectu sicut a principio activo nisi ratione speciei seu propter rationem intelligendi. si idea aeterna est nobis ratio intelligendi, tunc quantum ad illum actum intelligendi. qui est a ratione aeterna. intellectus non habebit ex se aliquam rationem principii activi, el cum ratio aeterna non fundetur in nobis sicut in supposito. nos non habebimus rationem suppositi agentis respectu talis actionis. sed solum rationem suppositi seu subiecti patientis." *QDC. App. q. 2. p. 509.*

<sup>424</sup> "Sed actio intelligendi dependet a nobis et nos primo incipimus insistere ad intelligendum quam ratio aeterna nobis cooperetur, et ratio et causa huiusmodi actionis incipit a nobis et non ab ipsa ratione aeterna. Ergo tali modo est ei huiusmodi actio attribuenda quod non implicetur ibi ratio agentis instrumentalis." *QDC. App. q. 2, p. 510.*

<sup>425</sup> "Si enim verum est quod nihil creatum potest infallibiliter certificare: tunc nec ipsa actio intelligendi, cum sit creata, haberet in se infabillitatem, et ita nullum intelligere nostrum esset certum et infallibile. Sicut enim intelligere creatum potest esse certum et infallibile, ita, ut videtur, et habitus creatus." *Qss. II, p. 510-511.*

<sup>426</sup> "Cum etiam lux a Deo infusa et irradiata sit lux creata, si sola lux creata potest nos certificare: tunc per nullam irradiationem ipsius poterimus certificari, maxime cum nulla irradiatio possit ab ea esse per modum naturalis originationis, sed est ab ea solum per modum creationis et voluntatis, sicut et lumen naturale intellectus nostri." *Qss. II, p. 511.*

tad, están en nuestro poder<sup>427</sup>; que el intelecto posea ideas o conceptos innatos que basten para construir una ciencia<sup>428</sup>; que las especies no puedan abstraerse de las cosas como de los fantasmas, sin mediación de la luz eterna, y a que entonces la mediación precedería a la abstracción de la especie<sup>429</sup>; que el inteligir preceda al acto de la voluntad, pues entonces el inteligir precede a aquella conversión por la que el intelecto dice convertirse hacia las razones eternas por la excitación hecha desde las especies abstraídas<sup>430</sup>.

Con respecto a la luz divina (o teoría de la iluminación) Olivi niega que sea la razón de todo inteligir<sup>431</sup> y que su irradiación tenga alguna relación con la luz natural de nuestro intelecto. Opinar lo contrario le resulta más propio del actuar de la imaginación que compara el proceder de Dios con el del sol<sup>432</sup>.

### **3.6.1 El verdadero problema oliviano: la independencia del inteligir humano.**

A lo largo de las páginas que preceden a éste apartado, se ha puesto en evidencia el rechazo que P.I.Olivi manifestó hacia la síntesis filosófica que los maestros franciscanos elaboraron a partir del pensamiento de Agustín para dar lugar a los princi-

---

<sup>427</sup> "Si actio intelligendi non potest in nobis esse infallibilis sine operatione a sola voluntate sua dependenti, sicut est actio repraesentationis idearum et sicut est actio irradiationis: tunc actio intelligendi et per consequens nec volendi non est in potestate nostra." *Qss.* II. p. 511.

<sup>428</sup> "Si enim rationes ideales sunt praesentes nostro intellectui. et hoc tanquam rationes eius. et possunt ingignere speciessuas in intellectu. tantummodo sit conversus ad cas:cavendum est ne hoc ad scientiam habituaalem sufficere videatur." *Qss.* II, p. 512.

<sup>429</sup> "Si etiam species non possunt abstrahi a rebus aut phantasmatis sine irradiatione lucis aeternae: tunc oportet quod huiusmodi irradiatio praecedat abstractionem specierum." *Qss.* II. p. 512.

<sup>430</sup> "Cum etiam intellectus non convertatur proprie de uno intelligibili ad aliud nisi a voluntate ipsum movente, voluntas autem nihil moveat nisi per ipsum suum velle, intelligere autem praecedat actum volendi: ergo intelligere praecedet conversionem illam qua intellectus dicitur converti ad rationes aeternas per excitationem factam a speciebus abstractis." *Qss.* II, p. 512.

<sup>431</sup> "Quod divina lux non ponitur esse ratio intelligendi omnino eodem modo quo species informans intellectum dicitur ratio intelligendi." *Qss.* II. p. 513.

<sup>432</sup> "Cum enim haec irradiatio sit a Deo per creationem quam continuationem vel praesentiam, potest habere maiorem ad Deum, in quantum est causa efficiens, quam lumen naturale intellectus nostri aut quam aliquis habitus eius. Unde istud dictum videtur procedere ex imaginatione qua quidam cogitaverunt illuminationes huiusmodi procedere a Deo per modum originationis naturalis, sicut illuminatio aeris procedit a sole." *Qss.* II. p. 513-514.

pios básicos de la gnoseología de la primera escuela franciscana: la iluminación, las razones eternas y el conocimiento de los primeros principios como vía para alcanzar un conocimiento directo de Dios.

La actitud crítica del franciscano- en un momento de profunda tensión frente a la controversia con el aristotelismo y dentro de la misma Orden- no le favoreció lo más mínimo, tal y como deja constancia su biografía. Nuestro autor tiene clara conciencia del error teológico y filosófico que suponía forzar el pensamiento agustiniano, estructurado sobre una base neoplatónica y espiritual, para adaptarlo a una realidad individualista y materialista. Tampoco creía en el proceso intelectual de Aristóteles como vía de solución.

La actitud oliviana es expresión manifiesta de una ruptura con la tradición precedente y con un método que subyugaba todo el proceso del inteligir humano a la influencia divina. Frente a la abstracción y a la reducción de los objetos a un *primum principium* universal que conducía a la visión directa de Dios, Olivi opta por la vía del conocimiento sensible<sup>433</sup> como el camino más adecuado a nuestro intelecto para adquirir conocimientos y para alcanzar un conocimiento de Dios. Con esta opción, el franciscano liberó a la acción del intelecto de la concepción neoplatónica y aristotélica de las ideas innatas, de los primeros principios, de las especies inteligibles y del intelecto agente. Todos estos elementos resultaron ser innecesarios cuando el punto de partida del conocimiento se ubicó en el sujeto y en la acción de su espíritu (intelecto) que, guiado por la voluntad, desea conocer y se dirige al objeto para conocerlo. El nuevo paradigma epistemológico se situó en la independencia de la actividad cognoscitiva del sujeto frente a la actividad cognoscitiva de Dios y en la primacía del sujeto frente al objeto. Cómo el nuevo enfoque epistemológico se orienta hacia el conocimiento de Dios, tiene su respuesta en la tercera cuestión del *De Deo cognoscendo*.

---

<sup>433</sup> El proceso, de base aristotélica, que partía del conocimiento de lo sensible para llegar a lo inteligible, era una doctrina tradicional en la escuela franciscana, utilizada por sus maestros (p. e. Buenaventura, *Itinerarium mentis*); la ruptura residía en cómo el espíritu (intelecto) adquiriría el dato sensible y cómo éste era, posteriormente interpretado en el proceso intelectual. Sobre el tema resulta muy interesante la lectura de RHOMER.,J. *La théorie de l'abstraction dans l'école franciscaine* Archives d'Historie Doctrinale et Littéraire du Moyen Age, Paris 1928 y FORTUNY, F.J. *La ontología del espíritu: principios epistemológicos de Guillenno de Ockham*. Convivium. 1, 1990. p. 55-74.

### 3.7 EL CONOCIMIENTO DEL SER DE DIOS.

La cuestión tercera se inicia con una breve descripción de los argumentos más comunes en la época, que demostraban la existencia del ser de Dios y se establecían como vía hacia su conocimiento.

Estos argumentos están resumidos bajo las expresiones: *per se notum*; *per rationes necessarias* y *por sola fide creditum*<sup>434</sup>. Aceptar un conocimiento del ser de Dios "per se" comportaba, por un lado, aceptar un conocimiento inmediato e innato de Dios y, por otro, partir del supuesto que de éste conocimiento no se podía dudar<sup>435</sup>. Olivi no rechazaba la posibilidad de un conocimiento del ser de Dios *per se*, lo que no aceptó era el carácter innato que de él se desprendía. Para el maestro narbonés, *per se notum* no debía considerarse como un conocimiento inmediato que pudiera darse en cualquier intelecto, sino sólo en aquellos que reflexionan sobre los argumentos de los términos<sup>436</sup> y que, después de investigar ampliamente sobre las razones de los entes creados, están en condiciones para conocer las perfecciones de la divina esencia y del ser divino<sup>437</sup>.

Afirmar que el ser de Dios es creído por la fe no aportaba -para Olivi- nada nuevo al proceso de investigación sobre el conocimiento del ser de Dios, pues lo propio y fundamental de todo católico es creer en la existencia de Éste. Esta vía de conocimiento no podía ser considerada como válida si se partía de la base de que no podía ser creído por la fe lo que era presupuesto como fundamento y principio y, la fe católica, presupone como principio y fundamento el ser de Dios<sup>438</sup>. No obstante, en

---

<sup>434</sup> "Tertio quaeritur an Deum esse sit per se notum aut per rationes necessarias demonstrabile an sola fide creditum." Qss. III, p. 517.

<sup>435</sup> "Quia secundum Damascenum, cognitio existendi Deum a natura est omnibus inserta. [...] Item, omne indubitabile est per se notissimum: sed Deum esse est ita indubilabile quod non possumus ipsum cogitare non esse." Qss. III. pg.517.

<sup>436</sup> "Non enim Deum esse est secundum onmem modum indubilabile nobis. sed solum cogitanli plene rationes tcrminonun." Qss. III. p. 549

<sup>437</sup> "Et ideo, licet istud principimn possit esse nobis per se notum, quia possumus cognoscere immediatam habitudinem terminorum et realem identitatem: non tamen hoc possumus sine multa investigatione rationis et illustratione. Per multam enim investigationem rationum entium creatorum devenimus in cognitionem perfectionis divinae essentiae et divini esse." Qss. III, p. 526.

<sup>438</sup> "Sed tota fides catholica praesupponit Deum esse tanquam eius fundamentum et principium; quicquid enim credimus, idcirco credimus, quia Deus hoc dixit et quia Deus hoc vult a nobis credi; ergo in omni credito secundum fidem praesupponitur non solum Deum esse, sed etiam Deum hoc quod credimus dixisse et praecepisse quod crederetur." Qss. III. p. 525.



un claro intento de distinguir entre lo que es sabido y lo que es creído por la fe, el franciscano consideró que (en el caso del conocimiento de Dios) con la fe se daba un asentimiento hacia la cosa creída sin que hubiera en ella duda o vacilación<sup>439</sup>, mientras que aquello que es sabido, al estar basado en la opinión, sí que las implicaba y, por esta razón, la certeza y el asentimiento pertenecientes al ámbito de la ciencia no eran entonces seguras<sup>440</sup>. Sin embargo, cuando lo que se pretende es confirmar la investigación mediante argumentos probables y necesarios, ni la opinión (ciencia) ni la creencia (fe) se muestran vacilantes, y el asentimiento se apoya en las dos: en la ciencia y en la fe; a pesar que, la afirmación de la fe, en cierto modo, esté dominada por la de la ciencia<sup>441</sup>. Pero, cuando se trata de mostrarnos a Dios, la ciencia sólo posee dudas<sup>442</sup>. Para el franciscano, el proceso cognoscitivo, que produce en nosotros el conocimiento divino, se inicia en la razón y la fe y la gracia lo consuman<sup>443</sup>.

Por último, quedaba por demostrar si los argumentos a priori, utilizados con más frecuencia por los filósofos y los maestros, eran los apropiados para demostrar la existencia del ser de Dios.

### **3.7.1 Los argumentos aristotélicos:**

a) El argumento de causalidad<sup>444</sup>, en el cual el término ser (causa eficiente primera) era identificado con Dios, no podía ser considerado válido para demostrar la existencia del ser de Dios, y a que -según el franciscano- no estaba estructurado para demostrar que, si hay una causa eficiente primera, ésta deba ser Dios; tampoco era

---

<sup>439</sup> "Fides tamen de qua hic loquimur plenissimum et firmissimum dicit assensum ad rem creditam absque omni dubitatione et vacillatione." *Qss. III*, p. 550.

<sup>440</sup> "Quamvis enim eadem affirmatio non possit ab eodem esse simul scita et opinata, secundum quod opinio implicat in se defectum pleni assensus quod opinio implicat in se defectum pleni assensus et aliquam dubitationem aut vacillationem super opinato, pro eo quod haec cum certitudine et firmo assensu scientiae sunt impossibilia." *Qss. III*, p. 550.

<sup>441</sup> "Et maxime in istis hoc potest fieri, quia non se habent de pari, immo assensus fidei quodammodo dominatur assensui scientiae et est maior et innobilior." *Qss. III*, p. 550.

<sup>442</sup> "Scientia autem quam habemus de Deo non sic nobis exhibet Deum, cum per eam Deum praesentialiter non aspiciamus et cum ipsa stante de Deo et eius esse nullos dubitationum motus habere possimus." *Qss. III*, p. 550.

<sup>443</sup> "Ratio igitur inchoat in nobis divinam cognitionem, fides autem et gratia consummat." *Qss. III*, p. 547.

<sup>444</sup> ARISTÓTELES, *Metafísica*. Libro II, cap. 2. 994a 2ss.

válida la vía de la argumentación de los términos, pues no podía demostrarse que, si algo era la causa eficiente primera, ésta fuera el sumo bien<sup>445</sup>. Para Olivi, el argumento de causalidad sólo era válido para aquellas causas que producen el mismo efecto (mientras se hace) o hacia el ser de éste (mientras es) y , sólo en tales casos, se concluye que, necesariamente hay que dar una causa primera<sup>446</sup>

b) el argumento de participación<sup>447</sup> No era un argumento que necesariamente llevarse al conocimiento del ser de Dios, pues de aquél no se sigue -según Olivi- que, todas las cosas que tienen algún concepto que no es absoluto, lo tengan desde algo que sí lo tiene; no es un argumento verdadero a no ser que se le suponga la existencia del sujeto<sup>448</sup>

c) .los argumentos del movimiento y del primer motor<sup>449</sup>, en los cuales se identificaba a Dios con el primer motor inmóvil. Tampoco consideraba el franciscano que fueran argumentos que necesariamente demostrasen la existencia del ser de Dios, pues no prueba la inmovilidad del primer motor, ni que sea simple, invariable, o que no sea movido desde otro. En el caso de que el primer motor fuera enteramente inmóvil y no un ser desde otro, no muestra que éste sea Dios, a no ser que primero se manifieste que, como tal, es el sumo bien y tiene todas las perfecciones<sup>450</sup>.

---

<sup>445</sup> "Haec enim ratio non videtur esse bona, quia non apparet esse necessaria, ut videtur, quod si est causa efficiens prima, quod propter hoc sit Deus; tum quia ex ratione terminorum non videtur necessario sequi "est causa efficiens, prime ergo est summum bonum"; tum quia aliquid potest esse causa efficiens alicuius, et tamen sua causa efficiens non est huiusmodi efficiens nisi per accideus." *Qss. III*, p. 519.

<sup>446</sup> "Argumentum enim suum non valet nisi de illis causis solum quae operantur ad fieri ipsius effectus, dum fit, aut ad eius esse, dum est; in talibus enim solum concluditur quod necesse est dare primam causam." *Qss. III*, p. 519.

<sup>447</sup> ARISTÓTELES, *Metafísica*. Libro V, 1,2. 1012b 13 ss.

<sup>448</sup> "Non propter hoc sequitur quod omnia quae habent aliquam rationem non in summo sint ab aliquo quod habet eam in summo, quia ipsa maior non est vera nisi supposita existentia subiecti." *Qss. III*, p. 519.

<sup>449</sup> ARISTÓTELES, *Metafísica*. Libro XII, cap. 6-8, 1071b 4 ss. *Física*. Libros 7 y 8.

<sup>450</sup> "Haec autem ratio non videtur necessaria nec secundum primum modum fomiandi nec iuxta secundum, quia Aristoteles non probat in *Physicis* quod primus motor non possit moveri nisi respectu illorum motuum quibus movetur suum mobile aut saltem respectu illorum qui redderent eum difformem respectu motus quo movetur suum mobile, licet hoc ipsum per multos anfractus et valde dubios ibi probetur. Sed non ex hoc sequitur quod sit simplex et invariabilis aut saltem quod non sit ab alio. Et posito etiam quod sit ab alio immobilis et nec ens ab alio, non videtur ex hoc probatum quod sit Deus, nisi prius ostendatur quod omne tale est summum bonum habens omnem perfectionem in summo. Posito enim quod aliquod ens esset immobile, aeternum et infinitum, si tamen non haberet omnem perfectionem entitatis et bonitatis in summo, nondum esset

### 3.7.2 El argumento del ser necesario de Avicena.

Es un argumento insuficiente, pues, el que la materia primera tenga necesariamente un ser, no significa que tenga que ser, precisamente, Dios<sup>451</sup>.

### 3.7.3 El argumento de la división de los seres de Pedro Lombardo<sup>452</sup>

Es un argumento que, según Olivi, queda invalidado desde el principio, pues no es cierto que a un ente *secundum quid* le suceda un ente simple, carente de toda la entidad o tan pequeño que no pueda subsistir por sí mismo. De un ente *secundum quid* tampoco es necesario concluir un ente tan simple que sea lo absoluto, sino sólo un ente muy simple que, siendo de tal género, pueda subsistir en sí mismo<sup>453</sup>. Tampoco le resulta válida la relación que Pedro Lombardo estableció entre lo primero y lo posterior, y a que no se concluye, considera Olivi, que todo ente que no es Dios sea posterior, posible, por accidente, por otro, compuesto, participado, variable y que no se muestre por sí mismo cierto y verdadero, pues puede llegar a ser tan desconocido como el ser de Dios<sup>454</sup>. De la multitud tampoco es necesario establecer otra unidad que no sea parte constitutiva de la multitud; ni de lo compuesto lo simple; ni del participante lo participado, sino la razón participada que está en ella misma, así como lo superior en lo inferior o la forma en la materia o

---

Deus." Qss. III, p. 520.

<sup>451</sup> "Haec autem ratio non videtur sufficere quia posito quod materia prima habeat necessario esse vel quodcunque ens non summe bonum, quamvis non esset ab alio, non tamen propter hoc esset Deus. Non etiam videtur sequi quod si illud quod non est necesse esse est ab alio, quod oporteret devenire ad aliquid quod non sit ab alio, quia non oportet, ut videtur, statum esse in causis simpliciter, sed in causis per se actu concurrentibus ad productionem seu constitutionem effectus." Qss. III, p. 521.

<sup>452</sup> Sententiae. Libro I. dist. 3.

<sup>453</sup> "Non enim est certum quod, si est ens secundum quid, est ens simpliciter, sumpto ente secundum quid pro ente quod non habet omnem entitatem. Quamvis enim sequatur, sumpto ente secundum quid pro ente sic diminuto quod non potest in se ipso subsistere, eo modo quo sequitur quod, si est pars, est totum, vel quod, si est ens in potentia, est ens in actu; tamen tale ens secundum quid non videtur necessario concludere ens simpliciter quod est summum, sed solum ens simpliciter quod est tale quod potest in se ipso subsistere." Qss. III, p. 522.

<sup>454</sup> "In secunda vero consequentia posterius non videtur concludere primum simpliciter, sed solum primum respectu eius. Quod autem omne ens quod non est Deus sit ens posterius et possibile et per accidens et ab alio et compositum et participans et variabile non videtur de se certum immo est ita ignotum sicut Deum esse." Qss. III, p. 522.

en el sujeto. No se sigue, pues, que si es un bien no absoluto o un ser temporal, sea un ser absoluto y eterno<sup>455</sup>.

### 3.7.4 Los argumentos anselmianos.

A) del *Monologion*<sup>456</sup> El argumento de la participación no resulta ser un argumento necesario para demostrar la existencia de Dios, pues las propiedades que se puedan atribuir a las cosas (tales como la justicia, la bondad,...) no están en función del concepto, sino de la cosa<sup>457</sup>. Para el franciscano, el argumento del *Monologion* debe ser leído con mucha cautela<sup>458</sup> del *Proslogion*<sup>459</sup>. Tampoco es un argumento necesario para demostrar la existencia del ser de Dios, pues falla en el momento en el que afirma que, desde el intelecto, no es posible inteligir o pensar aquello tan grande - que más no se pueda pensar-, a no ser que el intelecto lo suponga y lo piense como existente, aunque sí puede pensarse - afirma el franciscano- sin que exista fuera del intelecto<sup>460</sup> Si este ser tan grande está sólo en el intelecto -considera Olivieri- ya no es absoluto (no obstante, bien podría pensarse que, si estuviera fuera, sí que lo sería<sup>461</sup>

---

<sup>455</sup> "Consequentia autem quod, si sunt multa, est unum a quo ipsa sunt, non videtur esse certa. Non enim ex multitudine videtur sequi necessario alia unitas nisi solum illa quae est pars constitutiva multitudinis, nec ex composito aliud simplex nisi illud quod est constitutum eius, nec ex participante aliud participatum nisi ratio participata quae est in ipso sicut superius in inferiori aut sicut forma in materia vel subiecto. Non enim videtur sequi quod, si est bonum non summum aut ens temporale, quod sit ens summum aut aeternum." *Qss.* III, p. 522.

<sup>456</sup> SAN ANSELMO *Monologium* Madrid, BAC 1957 cap. I, p. 193-197.

<sup>457</sup> "Maior enim propositio non videtur necessario vera, nisi illud per quod sunt iusta dicatur esse idem indiversis iustis secundum rationem et non secundum rem. Per eandem enim rationem iustitiae in hoc et in illo multiplicatam iste et illi sunt iusti. Et ita non sequitur aliquid ad propositum. Videtur etiam propositio in pluribus esse falsa. Non enim alba per aliquam albedinem separatam acceperunt propriam albedinem, ut sic per aliquam certam et communem et quantam albedinem sint facta alba. Et idem est de omnibus formis sensibilibus." *Qss.* III, p. 523.

<sup>458</sup> "Si quis tamen diligenter non caveat, ratio ista Anselmi videtur assimilari illis rationibus quae in praecedentibus quaestionibus sunt factae, quas, sicut ibi dictum est, aliqui erronee concesserunt." *Qss.* III, p. 553.

<sup>459</sup> SAN ANSELMO *Monologium* cap. 3-5, Madrid, BAC 1957.

<sup>460</sup> "Haec autem ratio videtur in hoc deficere, quia licet ab intellectu non possit intelligi vel cogitari illud quo magis cogitari nequit, nisi ab eodem intellectu supponatur et cogitetur esse in re, quia in ratione ipsius implicatur quod sit in re, alias enim non haberet rationem summi: tamen videtur posse cogitari absque hoc quod veraciter sit." *Qss.* III, p. 523.

<sup>461</sup> "Quamvis enim si ipsum est in solo intellectu, iam non sit summum: nihilominus tamen bene poterit cogitari quod, si tale esset in re, ipsum esset summum." *Qss.* III, p. 523.

Del argumento, pues, no puede deducirse que lo más grande no pueda existir sólo en el intelecto como objeto, sino sólo que no puede existir en acto; no obstante, si está en el intelecto, es como objeto pensado. De aquí se sigue que la existencia no puede ser pensada sólo en el intelecto, sino que es necesario inteligir, condicionalmente, que si estuviera en el intelecto en acto, necesariamente estaría en la realidad<sup>462</sup>.

Tal y como opina C. Berubé, el argumento del *Proslogion* queda invalidado según se considere cómo el objeto se presenta al espíritu. Hay un modo de existir en el espíritu, como objeto pensado, que no implica una existencia fuera de aquél; pero hay también una existencia en el espíritu que sí supone la hipótesis de una existencia fuera de él.<sup>463</sup>

### **3.7.5 Los argumentos basados en expresiones**

A) del tipo: *optimum est suum esse, sed optimum est optimum, ergo optimum est seu habet necessario suum esse*, los cuales no muestran nada.

B) o de las que afirman que toda verdad incorruptible y eterna es Dios; de estas, sin embargo, es necesario mostrar alguna verdad incompatible y eterna; luego es necesario mostrar el ser Dios. La refutación oliviana es contundente: la destrucción de una verdad no prueba ser la Verdad destruida; sólo prueba que una verdad es destruida por otra verdad; lo cual no prueba que esta verdad sea indestructible, sino que, si se destruyese, sería otra verdad que verdaderamente sería el mismo ser destruido y así hasta el infinito.

### **3.7.6 El argumento agustiniano**

El conocimiento de la verdad por iluminación constituye uno de los argumentos y a analizados en la cuestión anterior que le resultan a Olivi cuestiones erróneas, no claras ni ciertas<sup>464</sup>.

---

<sup>462</sup> "Ex prima igitur propositione non videtur sequi quod ipsum non possit esse in solo intellectu ut obiectum, sed solum quod ipsum non possit esse actu, si est in solo intellectu, sed tamen esset ibi ut intellectum. Bene etiam sequitur quod non cogitari potest esse in solo intellectu, sed oportet conditionaliter ibi intelligi quod, si tale quid esset actu, necessario esset in re." Qss. III. p. 524.

<sup>463</sup> BERUBE, C. 1983. p. 230.

<sup>464</sup> Qss. III, p. 524.

### 3.8 LAPROPUESTA OLIVIANA.

A pesar de las dificultades que presentan cada uno de los métodos y argumentos expuestos para demostrar la existencia de Dios, Olivi (frente a la innovación de las cinco vías tomistas con las cuales quedó totalmente descartado el argumento anselmiano) optó por defender aquel que le resultó el más adecuado o, como él mismo dice, *ut creo, omnino incalumniabilis*, que es el argumento anselmiano del *Proslogion*<sup>465</sup>.

El argumento anselmiano se muestra, a los ojos de Olivi, como el más evidente para demostrar la existencia del ser de Dios por los siguientes motivos: es el que permite que, a partir de lo conocido y lo pensado desde nosotros, se forme o pueda formarse, inmediatamente, el concepto<sup>466</sup> del ser de Dios; porque no es un argumento tan simple que no incluya los conceptos generales sobre los entes e impida un mayor nivel de abstracción, a lo que añade que Dios es el ser supremo, carente de toda imperfección o lo más grande que se pueda pensar<sup>467</sup>; porque a través de él se percibe que, mientras se desarrolla el proceso argumental, no puede pensarse en asentir que Dios no es o pueda no ser; muy al contrario, es un proceso que no hace otra cosa que manifestar su relación hacia el ser de Dios<sup>468</sup>; porque no sólo nos convence sobre la existencia del ser de Dios, sino que nos lleva a pensar en Él como lo más conocido porque, al pensar en la estructura de los argumentos y de los términos, permite que Dios esté continuamente presente en nuestra mente, intuido del modo más abs-

---

<sup>465</sup> "Et si secundum hanc viam intelligatur ratio Anselmi quam facit in *Proslogion*, est. ut credo. omnino incalumniabilis." Qss III, p. 527.

<sup>466</sup> "Et ideo bene secundum Anselmum iste processus investigandi Deum esse est super omnes manifestus; tum quia ex ipsismet rationibus a nobis intellectis seu cogitatis immediate formatur et formarí potest." Qss.III, p. 528.

<sup>467</sup> "Tum quia non est aliquis ita simplex quin apprehendat multas rationes generales entium quae de se nihil dicunt imperfectionis, ut ens, bonum, verum, unum et consimilia, et quin statim possit in eis superexcessum abstractionis formare, addendo enim hoc quod dico summum seu omni imperfectione carens seu quo maius cogitari non possit." Qss. III; p. 528.

<sup>468</sup> " In tantum etiam iste processus est manifestus quod intuens ipsum, quamdiu eum videt, non potest eum assensu cogitare Deum non esse aut posse non esse. Iste autem processus nihil facit nisi ostendere habitudinem istarum rationum ad esse." Qss. III. p. 528.

tracto y , sin el cual, la afección de la contemplación de Dios no podría unirse al éxtasis<sup>469</sup> .

Como dice E.Bettoni, "el peso más importante de esta argumentación pro-anseimiana recae en la expresión *non est aliquid ita simplex quin apprehendat multas rationes [..]non possit*<sup>470</sup> pues considera que lo que se cuestiona en ella es si el concepto de sumo bien y de sumo ente, *oid quo maius cogitari non potest* es un concepto así de obvio y fácil que cualquier hombre común, desprovisto de cultura, puede formar en su mente. Olivi, pues, incide sobre el hecho de la espontaneidad del concepto, pero no se preocupa de indicar las razones que así lo constituyen. San Buenaventura argumentaba en este punto que tal espontaneidad se explica sólo admitiendo que Dios es el *primum cognitum* del intelecto humano, por el hecho de que *ipsum esse est principium radicale et nomen, per quod cetera innotescunt*; mientras que Tomás arguye que eso se explica con la facilidad de la unión del ser que deviene al ser inmutable. Para Olivi, el proceso que va del ser al sumo ser es más simple; el concepto de sumo ser no es ni tan inmediato como para Buenaventura, ni un proceso largo y fatigoso como para Tomás<sup>471</sup>

La propuesta oliviana no es la de aceptar el argumento "*id quo maius cogitari nequit*" tal y como éste está expresado en el *Proslogion*, sino la de adaptarlo a sus planteamientos epistemológicos<sup>472</sup>, en los cuales propone expresar y significar los conceptos y no quedarse en la mera argumentación y en la demostración de su veracidad<sup>473</sup>. Así, el término Dios adquiere, para nosotros, el significado de algo que está

---

<sup>469</sup> "Quam qui bene intellexerit videt quod haec propositio "Deum esse" est immediatissima et necessariissima. Et iste processus mirabilis est, quia non solum convincit Deum esse, sed deducit ad cognoscendum hoc ut per se notissimum et ad cognoscendum perfecte rationes et habitudines terminorum. Unde et tenet continue mentem ipsum intuentem in summis abstractionibus et superexcessibus sine quibus affectus contemplantium non potest Deo ecstasice uniri." Qss. III, p. 528.

<sup>470</sup> ver cita n° 388

<sup>471</sup> BETONNI.E. *Le doctrine filosofiche*. p. 86-87

<sup>472</sup> "Illud enim quo maius excogitari non potest, si non sit actu in re, implicat in sua ratione et in suo significato summam impossibilitatem essendi seu summam contradictionem et impossibilitatem cum ipso esse. Et tunc non est ratio intelligibilis nec cogitabilis nec ratio dans summam perfectionem, sed potius crit falsissimum quid cum non entitate et defectu plenum" Qss. III.p. 527.

<sup>473</sup> "Intelligo autem hic per rationes istas seu per veritatem earum illud quod per conceptus talium rationum exprimere et significare intendimus". Qss.III. p. 527.

por encima de toda perfección, universalidad, abstracción, observación e inteligibilidad, y carece de toda imperfección y limitación<sup>474</sup>.

Olivi elimina del *Proslogion* el carácter apriorístico que le caracteriza para centrar su atención en una exigencia implícita en el mismo argumento: que los conceptos existan en la realidad. Pues, si no fuera así, sería imposible que pudiera darle un ser totalmente necesario, eterno y perfecto; si la verdad de estos argumentos no estuviera en acto, entonces tanto los argumentos como los conceptos caerían en contradicción<sup>475</sup>. Para que el ser de Dios esté presente en la inteligencia humana, es necesario que tenga un referente real; así, al pensar en algo bueno, rápidamente puede pensarse en el sumo bien carente de toda imperfección, o en *bonum quo maius bonum cogitari non possit*. Es en los conceptos donde está implicada tanto la existencia como el ser, como todo modo de identidad. De este modo es imposible que la noción de Dios, de algún modo, no exista<sup>476</sup>.

El cambio metodológico que Olivi aportó al argumento anselmiano radicó, precisamente, en ubicar en lo creado, en el mundo y en los conceptos que de ellos es capaz de producir nuestra mente, los conceptos transcendentales que nos permitirían alcanzar un conocimiento del ser de Dios. De un argumento *a priori*, Olivi estructura una argumentación *a posteriori* de la existencia de Dios, al considerar que todo ser que no es absoluto manifiesta el ser de Dios<sup>477</sup>. A partir de aquí se inicia todo un entramado metafísico que pone de manifiesto las condiciones y las propiedades que

---

<sup>474</sup> "Intendimus autem per eas significare aliquid quod sit supra omnem perfectionem et universalitatem et abstractionem nobis intelligibilem et quod sit carens omni imperfectione et limitatione. Et hoc semper Deum vocamus." *Qss.* III, p. 527-528

<sup>475</sup> "Quod enim modo non est actu, impossibile est quod unquam possit aut potuerit habere esse summe necessarium et aeternum et summe perfectum, immo etiam est impossibilissimum. Sed si huiusmodi rationes non essent actu, et tamen cum hoc essent posibles ad esse: tunc illud quod non est actu posset esse summe necessarium et perfectum, cum istae rationes omne quod dicunt dicant summe necessarium et perfectum. Si etiam veritas istarum rationum non esset actu in re, tunc tam rationes quam conceptus vel cogitatus earum implicarent in se summam contradictionem." *Qss.* III, p. 527.

<sup>476</sup> "Quicumque enim cogitat bonum cito potest addendo cogitare summum bonum carens omni imperfectione seu bonum quo maius bonum cogitari non possit." *Qss.* III, p. 528.

<sup>477</sup> "Clamat etiam hoc secundo onnis conditio et imperfectio creaturae seu rationis creatae. Onnis enim creatura seu omne quod non est summum ens ostendit suis defectivis conditionibus se non esse a se, sed potius ab alio. Et cum hoc ostendit se talem esse quod esse, non potuit nisi a summo ente et summo bono. Et sic omne ens quod non est summum statim ostendit Deum esse consideranti subtiliter huiusmodi processum." *Qss.* III, p. 528-529.



debe tener un ser que, no siendo un *ens a se*, nos conduzca hacia la demostración de la existencia de un ser que sí es un *ens a se*.

### **3.8.1 Las propiedades del ser Absoluto.**

Para explicar cómo lo creado y conocido por experiencia manifiesta el ser Absoluto, el franciscano define, en primer lugar, las siete propiedades o atributos que deben caracterizar todo *ens a se*. Estas son: lo más independiente, pues ni su esencia ni su ser dependen de nada ni de nadie<sup>478</sup> lo más absoluto, pues no puede inclinarse o ser inclinado por algo que está fuera de él (como por ejemplo el origen, el efecto, la materia, la forma), ni ser parte de un todo. Aquello que "es a se" no posee nada que no sea desde sí, por sí y en sí, lo cual existe en la máxima absolutez<sup>479</sup>

c) lo más simple, pues no puede estar compuesto de partes ni compuesto por otros<sup>480</sup>;

d) lo más abstracto o fuera de todo género, pues todo lo que posee género está compuesto o es susceptible de serlo; todo lo que posee género está en acto y en la cosa es un particular determinado por el aquí y el ahora<sup>481</sup>

---

<sup>478</sup> "Quod enim est a se nulli debet essentiam suam nec suum esse nec aliquid quod a se vel per se habeat. Et ideo non dependet ab aliquo secundum aliquid. Et ideo non dependet ab aliquo secundum aliquid quod a se habeat (...) ergo omne ens a se non solum non dependet quantum ad aliquid sui ab altero, sed nec aliquo modo dependere potest. Ergo nihil quod est a se dependet ab aliquo sicut ab efficiente aut qualitercunque originante nec ab aliquo sicut a materia aut sicut a forma aut qualitercunque substantificante aut in esse aut in essentia consens, ante et per consequens nec ab aliquo sicut a fine. Si enim ab aliquo horum dependeret, tunc quantum ad essentiam suam habendam aut quantum ad suum esse indigeret aliquo altero et ita haberet esse in se possibile nec iam esset a se." Qss. III, p. 529.

<sup>479</sup> "Non etiam potest esse inclinatum ad aliquid sicut ad suum originans vel efficiens, vel sicut materia ad formam et ita nec sicut recipiens ad receptum, nec sicut forma ad materiam, nec sicut substantificatum et conservatum ad substantificans et conservans, nec sicut pars, ad totum. nec sicut totum ad partem, nec sicut pars ad partem, nec sicut agens ad suam actionem indigens patiente inclinatur ad patientem. neque contrario scilicet patientem ad agens. nec sicut ea quae sunt ad finem inclinatur ad suum finem vel terminum [...] Et breviter, cum omne quod est a se nihil habeat nisi a se et per se et in se, ad nihil aliud debet dici inclinatum nisi ad se quamvis hoc inclinatio dici non debeat, sed potius summa absolutio qua in se ipso absolutissime existit." Qss. III, p. 529-530.

<sup>480</sup> "Omne etiam ens a se necessario est summe simplex, quia non potest esse ex partibus compositum nec alteri componibile. Si enim esset compositum, tunc dependeret et constitueretur ex partibus. Altera etiam componi non posset nisi ad ipsum inclinaretur et inclinatione tali per quam amitteret suum esse, ut fieret altierius entis tanquam pars." Qss. III, p. 532.

<sup>481</sup> "Est etiam omne a se summe abstractum seu extra omne genus. Nihil enim quod est in genere potest esse summe simplex et summe absolutum. Omne enim quod est in genere

e) lo más infinito tanto en esencia como en virtud, siendo lo más independiente, actual y necesario<sup>482</sup>;

f) lo más intelectual, y a que es una de las máximas perfecciones de los entes y lo más noble<sup>483</sup>;

g) lo más libre. Este es el atributo más importante para Olivi; bajo el concepto de libertad queda resumido y determinado todo lo que es un ens a se, pues nada puede ser lo más independiente y lo más actual si no es por su gracia, soberanía, autoridad, y si no es en sí mismo perfectamente subsistente. Nada puede ser libre si no posee la máxima simplicidad, absoluto, abstracción frente a toda imperfección, atadura, limitación e inferioridad. Sin libertad nada puede ser lo más infinito en esencia y virtud. Lo que no es libre no actúa movido por su gracia, ni actúa por su soberanía, sino que está necesariamente determinado para actuar de un modo y no de otro<sup>484</sup>.

Para el franciscano, todo ente que deba ser considerado un ser desde sí debe tener todas estas condiciones y , si fallase en alguna de ellas, manifestaría no ser un *ens a se*.<sup>485</sup>

---

est compositum vel componibile. Omne etiam quod est in genere in actu et in re non potest esse nisi particulare determinatum ad hic et nunc, alias aequaretur rationi generis aut speciei suae universaliter intellectae." *Qss. III*, p. 534.

<sup>482</sup> "Est etiam omne ens a se summe infinitum tam in essentiam quam in virtute, quia summe independens seu summe actuale et necessarium." *Qss. III*, p. 536.

<sup>483</sup> "Est etiam omne ens a se summe intellectuale, quia nihil potest trahere praedicta condiciones in simul nec aliquam earum, nisi sit summe intellectuale, sicut discurrenti per eas tam facilliter quam multipliciter potest apparere. Summa etiam intellectualitas est una de summis perfectionibus entis. summa enim est perfectio nobilissime et in summo cognoscere omnem ambitum entis et omne intelligibile. Et ideo ista non poterit deficere enti summe abstracto nec enti habenti alias condiciones praedictas." *Qss. III*, p. 537.

<sup>484</sup> "Ex eisdem etiam potest concludi multipliciter quod omne ens a se est summe liberum. Nihil enim est summe independens et summe actuale, nisi hoc sit sua gratia et summe dominativum et imperiosum et nisi sit in se ipso perfecte subsistens. Nec aliquid potest esse sine his summe simplex et summe absolutum et summe abstractum ab omni imperfectione et alligatione et limitatione et ab omni inferioritate. Sine libertate etiam nihil potest esse summe infinitum in essentia et virtute. Quod enim non est liberum non agit ut a se motum nec sui gratia nec agit dominative, sed est necessario determinatum ad agendum hoc et non aliud et ad agendum sic et non aliter." *Qss. III*, p. 537-538.

<sup>485</sup> "Verum est igitur quod omne ens a se habet complete et in summo omnes condiciones praedictas. Et etiam ex praedictis clarum est quod omne ens habens aliquam praedictarum conditionum in summo est a se et ens omnino immobile et invariable. Ergo omne ens quod deficit ab aliqua praedictarum proprietatum evidentier ostendit se non esse a se." *Qss. III*, p. 538.

### 3.8.2 EL mundo de la experiencia, manifestación del ser Absoluto

Olivi -con gran sutileza filosófica y teniendo como punto de partida la experiencia (tanto intelectual como sensitiva) pone de manifiesto que la existencia de seres que no son *ens a se*<sup>486</sup> nos da testimonio de la existencia de un *summo ens a se seu per se*.<sup>487</sup> Para ello, centra su atención en aquellos aspectos de la realidad, de lo creado (tales como la esencia, el acuerdo, el orden, la conexión, la variación, la sucesión y , finalmente, la magnitud y el actuar de los seres)<sup>488</sup> que demuestran la existencia de un ser absoluto, un “ens a se”.

En primer lugar, es en la esencia de lo creado donde el franciscano centra su análisis. Para el autor, todo ente que no es un *ens a se* (es decir al que le falta alguna de las siete propiedades expuestas anteriormente), es *ab alio* en todo tiempo que dure su existencia y nunca podrá ser un *ens a se*; por su esencia, no podrá tener ninguna propiedad considerada como absoluta y , en el caso de tuviera alguna, la recibiría desde su causa<sup>489</sup>. Pero esto es un hecho que resulta absurdo y contradictorio, pues nunca un efecto (un causado) puede recibir desde su causa algo que fuera desde sí y por sí y , mucho menos (contra lo que algunos podrían opinar), mientras fuera hecho y era, pues simultáneamente sería un *ens a se* y un *ens ab alio*<sup>490</sup>. Para Olivi, lo creado, la realidad, siempre muestra lo que es: un *ens ab alio*, y siempre tiene su causa presente, no pasada ni acabada<sup>491</sup>. Para Olivi, toda cosa que no es desde sí siempre manifiesta su esencia, su ser y tener una causa que es *a se*, de la

---

<sup>486</sup> “Si autem infinitissime deficit ab omnibus et a qualibet earum, tunc in summa evidentia clamat se non esse a se.” Qss.III, p. 538.

<sup>487</sup> “Talia autem sunt omnia quae nostris intellectibus et sensibus in hoc mundo occurrunt. Sicut autem omnia huiusmodi evidenter clamant se non esse a se, sic evidenter clamant se non esse vel fuisse nisi a summe ente a se seu per se.” Qss. III, p. 538.

<sup>488</sup> “Clamat enim hoc eorum essentia et convenientia, eorum ordo et connexio et eorum variatio et successio et eorum magnitudo et operatio.” Qss. III, p. 538.

<sup>489</sup> “Quod enim secundum suam essentiam non est ens a se sed ab alio, nunquam potest esse ens a se seu per se; nec illud, quod per essentiam suam est ab alio. potest aliquid habere in summa essentia nisi quod accipit a sua causa. Ergo omne ens ab alio semper est ab alio, quamdiu durat in esse, sicut et in initio vel exitu sui esse.” Qss. III, p. 538.

<sup>490</sup> “Nullus enim effectus potuit accipere a su causa quod esset a se et per se et multo minus potuit hoc accipere in hora qua ab ipsa fiebat et erat, quia tunc simul esset a se et ab alio.” Qss.III, p. 539.

<sup>491</sup> “Omne igitur quod non est a se semper est ab alio et ita semper habet suam causa in praesentem et non praeteritam seu transactam.” Qss. III, p. 539.

cual siempre depende. El hecho de que nada creado pueda ser un *ens a se* manifiesta que sólo puede ser, en acto, si depende de un Bien absoluto. Y esto es así porque todo acto, que no requiere un paciente, se produce desde la virtud más absoluta, independiente, simple, libre y que sólo actúa porque quiere<sup>492</sup>; mientras que todo ente que depende de otro, necesariamente, muestra en su esencia que tal dependencia viene dada por algo que no es menos actual que lo real, ni se produce por una sucesión de causas *ad infinitum*, sino que depende de un ser absoluto<sup>493</sup>.

En segundo lugar, Juan Olivi ofrece una sucesión de argumentos mediante los cuales pone de manifiesto cómo las cosas muestran la existencia de un ser Absoluto :

- a) Desde la conformidad y similitud de las cosas<sup>494</sup>; pues estas características no pueden surgir ni de la diversidad ni desde varias causas y a que, si fueran varias las causas primeras y absolutamente abstractas, en nada podrían convenir; muy al contrario, por encima de ellas se podría inteligir algo que fuera común y más abstracto que éstas. Así, todos los seres muestran ser desde una y la misma causa primera, que contiene las razones de todos los entes del mismo modo en que lo causado es semejante a su causa. Por esta misma razón se demuestra que todos los seres posibles no pueden ser sino desde la misma causa primera, y a que si lo fueran desde varias causas, convendrían

---

<sup>492</sup> "Omnis actio quae nullum praeexigit patiens est a virtute absolutissima summeque independente et simplici summeque libera et solu agenti per suum velle." *Qss.* III, p. 540.

<sup>493</sup> "Sed in omni ente ab alio est necessario dare aliquid quod per talem actionem et modum exivit in esse. Aut enim quicquid est in eo fuit factum sine praeexigentia patientis, aut si aliquid fuit in patiente aliquo factum, ad minus fuit ibi primum patiens quod non fuit ex alio nec in alio patiente factum. Patiens autem illud, cum deficiat infinitissime a praedictis septem conditionibus non potuit esse a se, sicut nec aliquod patiens. Ergo necessario fuit a virtute infinitissima et summe actuali. Si autem quod est in re vilius minusque actuali non potuit esse nec potest, nisi fieret a summe ente: ergo nec aliquid eorum quae in entibus sunt magis actualia magisque formalia potest esse, quin saltem per intermedias causas totaliter et immediatissime sit et dependeat a summo ente." *Qss.* III, p. 540.

<sup>494</sup> "Sed ratio convenientiae et similitudinis entium non potuit trahi a diversitate nec a causis. in quantum diversae essent. Causae autem primae et in summo abstractae, si essent plures, in nullo convenire possent, quia tunc posset intelligi aliquid commune eis et magis abstractum. Omnia igitur entia ostendunt se esse ab una et eadem causa prima. Ab ea autem esse non possunt, nisi in summo habeat rationem omnium entium, cum omne causatum assimiletur suae causae. Per eandem etiam rationem patet quod omnia possibilis esse non possunt nisi per eandem primam causam, quia et illa, si essent, convenient cum entibus, nihil enim potest esse quod non contineantur sub ente." *Qss.* III. p. 540.

como los entes. A modo de ejemplo, Olivi hace referencia a los términos de género y especie, pues cualquiera que sea su causa en un individuo que es per se, absoluto y sin relación con un paciente, constituyen la causa de todos los géneros y especies<sup>495</sup>.

- b) Desde el orden y la unión de las cosas. Para que pueda darse una unidad racional y un orden necesario entre las distintas perfecciones y los elementos internos de las cosas, es necesario que exista algún uno primero que sea componente, continente y ordenante de todas las conexiones, uniones e inclinaciones y jerarquías de los entes<sup>496</sup>. Olivi establece una graduación ordenadora entre los entes, de manera que a la existencia de un orden inferior le sigue otro intermedio y, a éste, otro superior. El orden inferior se rige por el intermedio y éste por el superior; así, una cierta conducción lleva al ser uno, máximo bien y simplicísimo en lo que todo se termina y se une<sup>497</sup>.
- c) Desde la variación y sucesión de las cosas, pues todas las variaciones y sucesiones poseen un orden necesario que proviene de algo en sí necesario, invariable y eterno. En efecto, toda variación, lo variable, la sucesión y los sucesi-

---

<sup>495</sup> "Quicquid est causa alicuius speciei vel generis in aliquo individuo per se et absolute absque relatione ad patiens in quo vel de quo fiat et est causa eius in illo secundum essentiam et esse et non solum secundum fieri, est causa totius illius speciei vel generis. Si enim non esset causa totius alicuius speciei vel generis tunc non fuisset causa eius in hoc individuo nec occasione materiae aptientis. Sed esse et essentia omnis entis quod non est a se oportet quod fuerit et sit ab aliqua causa secundum praedictum modum. Ergo causa uniuscuiusque entis secundum praedictum modum est causa entitatis secundum totum ambitum et ita omnia adhuc ostendunt se esse ab una causa prima habente in summo rationes et perfectiones omnientis facti et omnis entis possibilis." Qss.III, p. 541.

<sup>496</sup> "Impossibile enim est quod variae perfectiones et partes sic intime possint connecti in uno supposito o et in causa rationabili et necessario ordine, nisi omnes essent ab aliquo uno primo. Et eodem modo impossibile est quod omnia entia sic efficaciter mutuo ad se inclinarentur sicque fortiter sibi invicem connecterentur et in tanto ordine, nisi essent ab aliquo uno primo ea componente et continente et ordinante, maxime cum partibus et perfectionibus essentialissimae sint mutuae uniones et connexiones, et inclinationes et ordines entium ad entia radicalissime fundentur in ipsis entibus." Qss.III. p. 541.

<sup>497</sup> "Ordinati etiam gradus entium seu gradati ordines, quo quaedam sunt ínfima, quaedam media, quaedam suprema, el quo sic se habent ordiante ad invicem quod ínfima reguntur et continentur el terninantur et uniuntur a mediis et media a supremis (...) quadam probabili manuductione inducunt esse unum summum bonum simplicissimum inquod omnia terminantur et uniuntur et a quo reguntur et continentur." Qss. III, p. 541.

vo manifiestan por sí la existencia de algo primero y anterior que fuese por sí independiente y fijo<sup>498</sup>.

- d) Desde la grandeza y nobleza de las cosas, y a que los agentes no pueden cooperar en la producción de los pacientes, a menos que impriman en ellos sus semejanzas; tampoco pueden influirles la subsistencia, a no ser por la impresión de las especies primeras y por las pasiones o el movimiento, que están en todos los entes pero que sólo pueden manifestarse si se obtienen de un ente que es un *se a se*. En último lugar, es tanta su nobleza que no sólo son ingenerables e incorruptibles por el movimiento, sino que, son tantas las capacidades que intelectualmente, por pensamiento y amor, pueden caber en los entes, incluso son susceptibles de ascender sobre todo ser posible e infinito, pensando y amando a un ente inefable, y eterno y sumo bien. De tal manera, que manifiestamente indican que las imágenes expresas no puedan darse sino desde un sumo ente infinito, absolutamente intelectual: lo más libre y bueno<sup>499</sup>.
- e) Desde el actuar de las cosas no sólo en razón de su producción, sino también en función de su dirección, orden y fin<sup>500</sup>. El maestro narbonés hace una distinción entre lo que es la acción (*operatio*) de las cosas, de las cuales la primera e inmediata se genera desde esto que no es producido desde algo, y la esencia de las cosas que surge, verdaderamente, desde los mismos agentes de las cosas. Lo que le resulta difícil es establecer que la producción de algu-

---

<sup>498</sup> "Omnis enim variatio et successio necessario ortum habent ab aliquo secundum se necessario, invariabili et aeterno. Omnis enim variatio et omne variabile onmisque successio et omne successivum manifeste indicant se habuisse aliquid prius ante se et se esse facta ab aliquo priori se et se esse totaliter dependentia ab aliquo fixo et independenti." *Qss. III*, p. 541.

<sup>499</sup> "Non enim talia agentia potuerunt in productione istonun cooperari nisi per similitudines quas patientibus imprimunt ad fieri eorum (...) on potuerunt fieri ab aliquo quod non potest in productione rerum nisi per impressionem specierum primam et nisi per passiones et motus, qualia sunt onmia entia, quae non habent esse a se et per ser, et ideo statim ostendunt se non potuisse esse nisi ab ente a se (...) sunt tantae capacitatis quod possunt intellectualiter capere omne ens, per cognitionem scilicet et amore, immo et possunt ascendere supra onme ens possibile et infinitum, cogitando et amando ens ineffabile el aeternum et summum bonum, manifestissime indicant tanquam expresse imagines se non potuisse esse nisi a summo ente et infinitissimo et summe intellectualis et sume libero et bono." *Qss. III*, p. 542 .

<sup>500</sup> "Rerum etiam operatio hoc ostendit tam ratione suae productionis quam ratione suae directiones et ordinis et finis." *Qss. III*, p. 542.

nas esencias competa a algo que no es absoluto y por sí causa de todas las esencias y de todos los entes; así como que alguna esencia pueda ser de tal manera que desde la causa que tiene, en ningún modo se manifieste como una fuerza absoluta y general sobre el ser.

Para el franciscano, las esencias de los actos y de las pasiones no pueden darse totalmente desde dos causas eficientes, a no ser que entre sí tengan un orden y que una sea instrumental con respecto a la otra. Así pues -concluye Olivi- en primer lugar, al actuar de las cosas se llama producción y a sus causas particulares ser desde una causa universal para todos los entes<sup>501</sup> en segundo lugar, todo lo producido en algún modo alcanza el no ser, y el ser y en algún modo hace desde el no ente un ser; es de decir en cuanto al término de su producción y en cuanto al término de su *quidditat*. Pero esto sólo lo puede hacer quien posea una virtud infinita, que esté por encima de todo ser y no ser o que sea instrumento de tal virtud. Así pues, toda producción de las cosas manifiesta ser, en cuanto son, ellas mismas, instrumentos de la causa primera<sup>501</sup>.

Con respecto al orden y al fin, el maestro narbonés considera que para que todas las cosas tiendan directa y ordenadamente hacia ciertos y determinados fines, es necesario que toda virtud, que actúa de un modo natural y sobre todo no intelectual, se aplique y se dirija desde alguna virtud intelectual hacia su fin. Y como a la virtud intelectual ningún fin le es suficiente salvo el último y absoluto, es necesario que la virtud natural, actuando desde alguna substancia y virtud intelectual, se aplique y se dirija hacia su propio fin y que esto sea hecho por el fin último que es universal y sumo<sup>502</sup>. Así, concluye el franciscano, todas las virtudes naturales se dirigen hacia uno y el mismo fin último<sup>503</sup>.

---

<sup>501</sup> "Sed attingere ens aut non ens aut facere de non ente ens non potest aliquid. Iñi habeat infinitam virtutem superexcedentem totum ens et non ens aut nisi sit instrumentum talis Virtutis. Ergo omnis productio rerum ostendit res ipsas esse instrumenta primae causae." Qss.III, p. 5-D.

<sup>502</sup> "Ergo oportet quod omnis virtus naturaliter operans, et maxime non intellectualis, applicetur et dirigatur ab aliqua virtute intellectuali ad suum finem. Et cum intellectuali virtuti nullus finis sit sufficiens, nisi sit ultimus et summus, oportet virtutem naturaliter operantem ab aliqua intellectuali substantia et virtute sic applicari et dirigi ad suum finem proprium ut hoc fiat propter finem ultimum qui est universalis et summus." Qss. III, p. 543-544.

<sup>503</sup> "Et cum intellectuali virtuti nullus finis sit sufficiens, nisi sit ultimus et summus, oportet virtutem naturaliter operantem ab aliqua intellectuali substantia et virtute sic applicari et dirigí ad suum finem proprium ut hoc fiat propter finem ultimum qui est universalis

En tercer lugar, Olivi dirige su atención hacia esa experiencia interior (aquel *internus instinctus conscientiae*<sup>504</sup> a partir de la cual la mente da razón de la existencia del ser de Dios. La mente -dice el narbonés- tiene conciencia de su pasividad, limitación y pobreza<sup>505</sup>; no obstante, en sí siente y concibe la grandeza absoluta del ser, la grandeza de su justicia, potestad y bondad y , por un natural instinto de inferioridad, siente que hay un ser superior al que debe temer y reverenciar<sup>506</sup>. Y es este instinto natural lo que mueve siempre al género humano hacia el culto divino<sup>507</sup>.

En cuarto, y último lugar, es a través del gusto por la experiencia espiritual que se manifiesta la existencia del ser de Dios<sup>508</sup>. Pero no es sólo una experiencia individual, la de una *mens santa*, que en su proceso de contemplación puede experimentar que todo lo bueno recibido sea manifestación del sumo bien y que sin él -como existente- todo tendería hacia el no ser absoluto y hacia la máxima falsedad y , por lo tanto, hacia una decadencia absoluta<sup>509</sup> sino también una experiencia colectiva, so-

---

et summus. Et ita omnes virtutes naturales diriguntur ad unum et eundem ultimum finem." Qss. III, p. 544.

<sup>504</sup> "Clamat hoc etiam tertio specialiter intemus instinctus conscientiae." Qss. III, p. 544.

<sup>505</sup> "Est enim mens sibi conscia praecedentis nihilitalis. Sentit enim intime se aliquando non fuisse et est conscia suae nihilitalis, passibilitatis et defectibilitatis et indigentiae. Sentit enim se multis et quasi infinitis indigere et multa et quasi infinita se posse pati et multipliciter se posse deficere." Qss.III, p. 544.

<sup>506</sup> "Statim enim quodam naturalissimo instinctu ex sensu inferioritatis sentit se posse habere superius quem timere et revereri debeat, immo, acsi ipsum sentiret, mens cogitatu vel auditu sic afficitur, quantum est de se vi naturalis instinctus." Qss. III, p. 544.

<sup>507</sup> "Et iste est qui movit semper humanum genus ad divinum cultum." Qss. III, p. 545.

<sup>508</sup> "Clamat etiam quarto hoc specialius gustus experientiae spiritualis." Qss. III, p. 545.

<sup>509</sup> "Sentit enim mens sancta in smnmi boni contemplatione, desiderio et amore se modo ineffabili elevari, dilatari, roborari. illustrari, delectari, rectificari seu bonificari, verificari seu veritatis zelo et amore repleri et se modo ineffabili refici et perfici, et in tantum quod certissime sentit et discernit quod nullo modo talem elevationem nec tales perfectiones posset accipere de aliquo alío obiecto nec in aliquo alio, quin potius experimentia interna videt quod ex aversione sui a sumno bono et conversione sui ad alía bona contraria praedictarum conditionum immediate assumit [...] Sed hoc est impossibilissimum, si summum bonum non esset. Tunc enim per cogitatum, desiderium et amorem non verificaretur, sed potius summa falsitate et malitia et obliquitate et vilitate seu nihilitate repleretur." Qss. III, p. 545.



cial y propia a todos los hombres<sup>510</sup> que desean, de un modo natural, el sumo bien, y sienten, junto a sí, un mundo lleno de bondad y de paz<sup>511</sup>.

Analizado desde la perspectiva más puramente franciscana, el argumento del *Prosligion* se desarrolla según el itinerario tradicional del neoplatonismo: se empieza por la unidad y totalidad de la razón divina, se continua con el análisis de las múltiples formas de las condiciones de lo creado, y se regresa, a través de la conciencia interna del instinto, hacia el amor y culto divino para acabar en un gusto espiritual; así que, si de Dios surge la razón investigadora, en Dios y en la experiencia de éste termina su investigación<sup>512</sup>. Es una argumentación a la que, aún presentándose encerrada en sí misma y en un metalenguaje propio del decirse de un ser inefable, Olivi - dando por válida esta dialéctica metafísica- ve la necesidad de ubicarla en la realidad, en el mundo del hombre singular y concreto. En la necesidad es donde se muestra la verdadera ruptura, el verdadero cambio en la cosmovisión de la gnoseología oliviana frente al desarrollo teológico que traslucen el *Periphyseon* de Escoto Eriúgena y el *Liber de Causis*; en la aceptación del argumento como base discursiva y de su dialéctica es donde se busca reforzar la experiencia vital subjetiva y la vida (actividad) del intelecto humano, que actúa de modo semejante al de su creador -al tenerlo como modelo- aunque con absoluta independencia respecto a Él.

### **3.8.3 Del neoplatonismo a la epistemología conceptual**

Con Olivi se empieza a alcanzar la cima del neoplatonismo medieval, sin todavía llegar a culminarla (labor que le corresponderá realizar a Duns Escoto y a Guillermo de Ockham); el hecho de dar por buena la base neoplatónica que se

---

<sup>510</sup> "Haec autem praedicta non solum experitur homo in se, sed etiam in omni homine et in omni rationali creatura, pro quanto potest de eas notitiam habere." *Qss.* III, p. 546.

<sup>511</sup> "Statim erum videt quod, si homines aut quaecunque aliae creaturae rationales avertantur a summo bono, et maxime in tantum quod nullo modo credatur esse nec aliquo modo desideretur nec diligatur nec timeatur, quod nihil boni humani aut boni moralis manebit in eis, immo totus mundus erit plenus falsitate ineffabili et malignitate e ineffabili discordia et perturbatione. Si autem e contrario ab omni creatura rationali summum bonum perfecte diligatur et timeatur, statim sentit homo apud se totum mundum plenum omni bono et omni pace." *Qss.* III, p. 546.

<sup>512</sup> "Probat igitur ratio necessario Deum esse, inchoando ab unitate et summitate divinarum rationum, et procedendo per multiformitatem seu septiformitatem creaturarum conditionum, et redeundo per internum conscientiae instinctum quodam naturali dictamine impellentis ad divinum amorem et cultum, et consummando seu adhaerendo per spiritualem gustum, ita quod, sicut ab uno Deo ratio investigans exiit, ita in Deum et experientiam eius investigationem suam. finit " *Qss.* III, p. 546.

desprende del argumento anselmiano de *Proslogion*, da muestras de ello. No obstante, el maestro narbonés incorpora a su reflexión una serie de elementos a través de los cuales invierte el paradigma de la cosmovisión establecida por la tradición neoplatónica y agustiniana. Olivi potencia la primacía del sujeto capaz de inteligir los conceptos de los seres creados a través de la acción del intelecto para, después, alcanzar el conocimiento del ser de Dios<sup>513</sup>. Con esta aportación queda rechazada la posibilidad de una teología natural: todo aquello considerado como sobrenatural, deberá ser explicitado y argumentado por el intelecto humano.

Para dar razón de cómo puede ser posible alcanzar un conocimiento del ser de Dios, el franciscano desarrolla una base discursiva *per motum negativum et superexcessivum*<sup>514</sup> común a todos los individuos y cuyos conceptos den lugar, en el intelecto, a la negación de toda condición individual, a la negación de cualquier potencialidad, a la negación de toda imperfección que pueda darse o pensarse de cualquier cosa creada. Lo considerado como real, para el narbonés, no cambia, ni puede cambiar<sup>515</sup>; lo que sí ha cambiado es el modo de conocerlo: el conocimiento ya no se da por la vía de la revelación, sino por la capacidad del intelecto de establecer las relaciones necesarias entre un sujeto y un predicado, en las que siempre la existencia de un sujeto ya sea existente de un modo real, y sea como inteligido<sup>516</sup>. Tampoco se puede adquirir un conocimiento sólo por deducción, sino que también es necesaria la experiencia, pudiendo siempre abstraer y captar los conceptos comunes de los seres y de sus relaciones y deducir conclusiones<sup>517</sup>. De un golpe seco y sin fisuras,

---

<sup>513</sup> "Et ideo, licet istud principium possit esse nobis per se notum, quia possumus cognoscere immediatam habitudinem terminonun et realem identitatem: non tamen hoc possumus sine multa investigatione rationis et illustratione. Per multam enim investigationem rationum entium creatorum devenimus in cognitionem perfectionis divinae essentiae et divini esse." *Qss.* III. p. 526.

<sup>514</sup> "Si autem accipiatur ratio boni cum negatione conditionum creatarum et ipsiusmet rationis boni positivae cum superexcessu nobis ineffabili, sic compelit solí Deo." *Qss.* I, pg.480.

<sup>515</sup> "Ergo omne ens ab alio semper est ab alio, quamdiu durat in esse sicut et in initio vel exitu sui esse." *Qss.* III, p. 538.

<sup>516</sup> "Unde necessitas habitudinis quam intelligit non est aliud quam quod subiecto posito, sive secundum rem sive secundum intellectum, non potest fieri quin consimiliter praedicatum ponatur." *Qss.* I. p. 481.

<sup>517</sup> "Intellectus noster ex rebus particularibus et actu existentibus potens est statim abstrahere et accipere rationes communnes entis et habituctines eomm et per illa deducere se in particulares conclusiones et habituctines entium seu scientianun. Et secundum quod

Olivi rompe con la relación que se había establecido entre el modo de conocer a Dios (cuy o intelecto es el que puede conocer las proposiciones eternas) y el conocer humano que tiene como punto de referencia lo sensible. Así pues, lo primero conocido ya no es Dios, sino lo real y concreto<sup>518</sup>.

La primacía de lo material sobre lo espiritual no equivale, en Olivi, a someter al hombre al dominio del mundo material; ni a convertirlo tampoco en un ser pasivo frente a la impronta de los objetos (acción que sí podía deducirse del sistema aristotélico): Olivi resalta la experiencia que el sujeto es capaz de adquirir del mundo real<sup>519</sup>. Y este es un modo de conocimiento que se opone al adquirido por revelación, iluminación, por proposiciones necesarias y por abstracción<sup>520</sup>.

Para dar razón de la formación del concepto del *summum ens*<sup>521</sup> en el intelecto humano, Olivi se desprendió, definitivamente, de los planteamientos sistemáticos buenaventurianos, en los que Dios aparece como el *ens primum cognitum* y cuya visión, inserta en el alma, es anterior y necesaria a todo conocimiento; apartó la concepción de que el pre-conocimiento que se posee de Dios no proviene de un proceso dialéctico, sino del itinerario que realiza la mente hacia Dios tras descartar todos los elementos sensibles. El concepto de "ser absoluto", para Olivi, se forma de la simple noción de ser que existe en todo intelecto, pero que ya no remite a los viejos conceptos de causa primera (arjé, uno, inefable, ...), sino al concepto que "*intendimus autem per eas significare aliquid quod sit supra omnem perfectionem et universalitatem et abstractionem nobis intelligibilem et quod sil carens omni imperfectione et limitatione. Et hoc semper Deum vocamus*"<sup>522</sup>.

---

intellectus est ingeniosior et perspicacior, secundum hoc celerius et perspicacius potest conclusiones ex principiis deducere, maxime quando ex ordinata interrogatione alicuius sapientis iuvatur." *Qss. I, p. 487.*

<sup>518</sup> "Intellectus noster non potest convertere se ad Deum directe et immediate, sed solum per intermedium speculum creaturae. Et haec est, sicut credo, causa per se et immediata quare non possumus Deum videre in vía." *Qss. I, p. 492.*

<sup>519</sup> "Ad secundum autem dicendum quod non solum per causam vel per effectum possumus aliquid coertitudinaliter scire, sed etiam per inductionem et experimentum." *Qss. I, p. 489*

<sup>520</sup> Véase p. 97 y ss. del presente capítulo.

<sup>521</sup> "Ex ipsismet rationibus a nobis intellectis seu cogitatis immediate formatur et formari potest." *Qss. III, p. 528.*

<sup>522</sup> *Qss. III, p. 257-258.*

El ser de Dios se muestra como algo inmanente al intelecto, cuyo conocimiento surge de la distinción que éste realiza entre un conocimiento abstracto y universal y un conocimiento concreto e individual. Distinción que está determinada por una teoría de la significación y de la verdad de las proposiciones que resultó ser realmente novedosa para el contexto en el que se aplicó, esto es: una proposición es verdadera cuando su afirmación es confirmada desde la realidad que directamente significa y no sólo desde la verdad increada. El significado de una oración es verdadero cuando la realidad que se establece entre el concepto mental (signo) -por el cual es conocida la realidad- y el objeto (en cuanto objeto aprehendido y que dice estar como tal en el intelecto) se identifican<sup>523</sup>.

Sin duda alguna, Olivi manipula el argumento anselmiano para adecuarlo a su estructura epistemológica; pero también lo consideró el más adecuado -dada su dialéctica interna- como alternativa a las cinco vías tomistas que prueban la existencia de Dios, de declarada influencia aristotélica.

---

<sup>523</sup> Qss. I, p. 495-496.

## LOS LÍMITES DEL ARISTOTELISMO OLIVIANO: DE PERLEGENDIS PHILOSOPHORUM LIBRIS Y LA CRÍTICA DE LAS RAZONES SEMINALES.

En el apartado anterior hemos expuesto cómo el pensamiento oliviano se desvincula de la teoría de la iluminación, de la teoría de las verdades eternas y del conocimiento directo de Dios rompiendo, así, con "la unidad gnoseológica" de la Escuela franciscana y -sobre todo- de la síntesis buenaventuriana. Ahora es el momento de mostrar cómo esta desvinculación no necesariamente debía de estar acompañada de una adhesión a algunos de los planteamientos tomistas. El hecho de que Olivi diera la espalda a sus maestros y dirigiera su mirada a enfoques más aristotélicos no nos conduce a afinar, como hace E. Bettoni<sup>524</sup> y O. Bettini<sup>525</sup> que fuera tomista en tal o cual aspecto, cuando el franciscano rechaza teorías, como es el caso de la cuestión de las razones seminales.

Estos rechazos y críticas son hechos muy a pesar suyo<sup>526</sup> pero Olivi no puede dejar de poner de manifiesto las contradicciones existentes en las teorías de sus maestros cuando son analizadas detenidamente. Ahora bien, esta actitud no debe ser razón para situarlo dentro de las tendencias aristotélicas y , menos todavía tomistas, aunque coincidan en algún punto. No sólo porque no quiere<sup>527</sup>, sino porque le causa verdadero horror<sup>528</sup>.

Para mostrar los límites del aristotelismo oliviano disponemos de dos textos básicos: el tratado *De perlegendis philosophorum libris (DPPhL)* y la crítica a las razones seminales. Empezaremos con el primero porque muestra una mayor vinculación con el apartado anterior en el rechazo a la "ciencia" teológica; el segundo texto, que es la cuestión 31 del *QSLs*, nos introducirá a la epistemología oliviana frente al aristotelismo de su época.

---

<sup>524</sup> "Il suo abbandono della teoría delle "rationes seminales" é netto e altrettanto decisa é la sua accettazione della nuova interpretazione aristotelica fatta propria da san Tommaso." E. BETTONI *Le doctrine filosofiche...* p. 331.

<sup>525</sup> En el caso de la posición oliviana en relación a la posición aristotélico-tomista. O. BETTINI. *Olivi di fronte ad Aristotele*, p. 194.

<sup>526</sup> "Licet autem huic viae in nullo praeiudicare intendam, cum non solum sit magnorum sed etiam potissimorum magistrorum meorum." *Qss. 31, t.1, p. 516.*

<sup>527</sup> "Licet eius auctoritas mihi valde displiceat". *Qss.31, t. 1, p. 548.*

<sup>528</sup> "Horrore suae auctoritatis... *Qss. 31, t.1, p. 551.*

## 4.1 DE PERLEGENDIS PHILOSOPHORUM LIBRIS<sup>529</sup>

Este pequeño tratado, dirigido a aquellos frailes que se iniciaban en el estudio de los textos teológicos y filosóficos<sup>530</sup> tiene como finalidad principal advertir, antes que prohibir, de los nefastos resultados a los que se podría llegar si se realiza una lectura poco crítica de los textos de los filósofos no cristianos. El tema en cuestión viene a centrarse en si es posible el uso de un lenguaje y de un método, completamente ajenos a la tradición cristiana, en la consecución de un fin muy determinado: alcanzar la sabiduría.

Como hemos podido descubrir en el apartado anterior, el narbonés desvinculó el conocimiento a través de la fe y el conocimiento a través de la ciencia, dándole a cada uno su propia validez. Cuando lo que se busca es la conformidad de la investigación mediante argumentos probables y necesarios, la ciencia se antepone a la fe pero, cuando se trata de mostrarnos a Dios, la ciencia sólo puede ofrecer dudas. Dios es transcendental e inefable para la razón, pero no tanto como para que no pueda ser conocido a través de lo creado. En palabras de Olivi, *ratio igitur inchoat in nobis divinam cognitione, fides autem et gratia consumat*<sup>531</sup>.

Volviendo al punto de partida, cabe preguntarse, ¿es posible alcanzar, a través de la filosofía y los filósofos mundanos la sabiduría (o la perfecta contemplación de Dios)?

### 4.1.1 La filosofía mundana.

*Stultam fecit Deus sapientiam huius mundi.*(1 Cor. 1,20)

Con este epígrafe inicia Olivi su reflexión acerca de la filosofía mundana. Basándose en las fuentes bíblicas -especialmente en los textos paulinos<sup>532</sup> la filosofía mundana se caracteriza, muy sumariamente, por: la necesidad, el poseer algo de veracidad, el ser temporal y el ser escasa de resultados<sup>533</sup>. Estando Olivi conforme con esta carac-

---

<sup>529</sup> "Deperlegendis philosophonun libris". DELORME. F. (ed.). *Antonianum*, 1941. t. 16, p. 37- 44.

<sup>530</sup> En 1274 Olivi regresa a Provenza para enseñar en la escuela de la Orden

<sup>531</sup> Qss. 31, p. 547.

<sup>532</sup> I Carta a los Corintios 1.20-29; 2, 1-16.

<sup>533</sup> "Ut sciamus quali modo intrandum sit ad perlegendos Philosophorum libros, occurrit

terización ("pues así fueron sus autores"<sup>534</sup> y así lo reconoce Aristóteles<sup>535</sup>), otorga a cada una de esas propiedades una actitud: la cautela para la necesidad, el discernimiento para la veracidad, el leerla de pasada usándola como un medio y no como fin por su carácter temporal y la prudencia y la no sumisión a ella por ser una filosofía débil e infantil<sup>536</sup>. Dados estos precedentes sólo puede exigirse una conclusión: "ser juiciosos antes que secuaces"<sup>537</sup>.

Con estos términos Olivi manifiesta cual es la actitud que debe tomarse no sólo frente a la filosofía mundana, sino también frente a cualquier "doctrina que haya sido cultivada fuera de la Iglesia de Cristo" y cuyo fin sea formar la vida en santidad<sup>538</sup>. Cabe destacar - en los tres primeros párrafos introductorios - tres puntos: el primero, los destinatarios del tratado (a quienes aspiran a un modo de vida muy personal y particular); el segundo, la ausencia de prohibición de lecturas ajenas a la doctrina cristiana y la falta de limitación o censura de otros conocimientos; lo que se está exigiendo es que no se siga con firmeza una doctrina sin que haya sido sometida a un moderado y exacto análisis. El tercero, el modo, el estilo de su crítica; no hay un ataque directo a los aristotélicos o a Aristóteles (como sucede en las *QSLs*); muy al contrario, se auxilia en éste -al igual que en la enseñanza cristiana y en el siempre eterno Agustín- para demostrar los fundamentos o las propiedades de la filosofía

---

praedictum Apostoli verbum docens nos quatuor, quae sunt in mundana philosophia praecipue attendenda, scilicet falsitas erroris, veritas rationis, vanitas traditionis, particularitas seu modicitas perscrutationis. Ex falsitate erroris potest merito dici stulta, ex veritate rationis potest qualitercumque dici sapientia, ex vanitate traditionis potest dici sapientia mundi seu mundana vel temporalis potius quam divina et caelestis, ex particularitate perscrutationis debet dici mundi huius, quod est pronomen particulare fadens demonstrationem ad sensum." *DPPhL*, p. 37.

<sup>534</sup> "Nec mirum si mundana philosophia talis est, quia auctores eius tales fuerunt." *DPPhL*, p. 37.

<sup>535</sup> "Ideo Aristoteles, II *Metaphysicae*, coactus est dicere quod oculus eorum se habebat ad manifestissima naturae sicut oculus noctuae ad solem; propter quod, ut ibidem dicit, consideratio veritatis fuit eis in majori parte difficilis, et ideo primi philosophantes a principio de veritate modicum tradiderunt." *DPPhL*, p. 37.

<sup>536</sup> "Quoniam igitur haec philosophia est stulta, ideo perlegenda est caute. Quia vero est aliqua scintilla veritatis fulcita, ideo perlegenda est discrete. Quia vero est vana, ideo perlegenda est transitorie seu cursorie utendo ea ut via, non ut fine seu ut termino. Quia autem est módica et quasi puerilis seu paedagogica, ideo legenda est dominative, non serviliter". *DPPhL*, p. 37-38.

<sup>537</sup> "Debemus enim eius esse iudices potius quam sequaces." *DPPhL*, p. 38.

<sup>538</sup> "Ut nullas doctrinas, quae praeter Christi Ecclesiam excercentur tamquam ad beatam vitam expascendam, secure sequi audeant, sed eas sobrie diligenterque didicerint." *DPPhL*, p. 38.

mundana. Con hábil capacidad docente y pedagógica Olivi cubre su momento actual bajo el símil de la problemática de los primeros cristianos frente a la filosofía griega y pagana. De este modo puede acusar a los "teólogos filosofantes" (o aristotélicos) de idólatras, sin caer en las consecuencias que tales declaraciones podrían aportar si tenemos en consideración que el *DPPhL* debió de escribirse durante la tregua que establecieron franciscanos y dominicos a finales de 1277<sup>539</sup> y que duraría, aproximadamente, hasta 1282<sup>540</sup>.

#### **4.1.2 Los límites de la filosofía mundana.**

Siguiendo a Olivi en su exposición propedeútica acerca de la filosofía mundana, dedica el resto del tratado a explicar por qué esta filosofía debe ser considerada necia, vana, escasa de resultados y algo verdadera. Así, la necedad de la filosofía mundana reside, en primer lugar, en la falsedad de los principios en los que se funda, que son los sentidos y los datos sensibles, como bien ratifica Aristóteles<sup>541</sup>; mientras que los principios de la Verdad, los pertenecientes a una doctrina cristiana, son espirituales y abstractos (los cuales no pueden ser percibidos por el *hombre animal*<sup>542</sup> ni comprendida su verdad por *el filósofo animal*<sup>543</sup>). En segundo lugar, en la falsedad de las proposiciones por los cuales se deducen sus argumentos, y a que están mal estructurados<sup>544</sup>. Y, en tercer lugar, en la falsedad de las conclusiones a las que lle-

---

<sup>539</sup> BOADAS LLAVAT. *A Roger Bacon: subjectivitat i etica*. Barcelona: 1996, p. 69.

<sup>540</sup> Contextualizando el tratado *DPPhL*: el 7 de marzo de 1277 surge, en París, la condena de Esteban de Tempier contra el aristotelismo; el 18 de marzo Roberto Kilwardby establece una condena semejante en Oxford; en 1278 Guillermo de la Mare presenta una primera versión del *Correctorium fratris Thomae* (una especie de decálogo de lo que tenía que ser el pensamiento franciscano respecto al pensamiento aristotélico-tomista). En 1282, en el capítulo general de Estrasburgo, se permite la difusión y lectura de la *Summa* de Tomás de Aquino pero bajo los comentarios realizados por Guillermo de la Mare en el *Correctorium*

<sup>541</sup> "Teste etiam Aristotele, in fine Posteriorum el plerisque aliis locis, principia eorum sumebantur a sensu et ab experientia sensum; unde dicit quod "principia cognoscimus in quantum términos" terminos autem non apprehendimus nisi per sensum". *DPPhL*, p. 39.

<sup>542</sup> "Principia enim veritatis spiritualissima sunt et abstractissima, quae animalis homo non potuit percipere, quia eorum examinatio seu experientia non est sensualis, sed potius spiritualis". *DPPhL*, p. 38.

<sup>543</sup> "Quia crux mortificando sensus huius vitae veritatem habet in se spiritualissimam et incomprehensibilem omni philosopho animali." *DPPhL*, p. 38.

<sup>544</sup> "Cum enim assumptio fiat in propositione majori a qua fit ejectio, ideo eligendo terminum qui nobis videtur conveniens rejicimus terminos inconvenientes." *DPPhL*, p. 39.



garon, tanto en lo que hace referencia a Dios como a sí mismos, pues los filósofos mundanos prefirieron lo creado por la imaginación, el culto a los ídolos y la verdad de los sentidos al culto a Dios y la eterna verdad<sup>545</sup>.

La vanidad de la filosofía mundana reside en que sus filósofos actuaron con temeridad y presunción al no dejarse guiar por un Maestro superior; en que fueron soberbios al no considerar la sencillez del discurso divino y, por que procedieron hacia un fin estéril, porque no pusieron ni a la visión de Dios ni a la caridad, ni al culto como verdadero fin de su reflexión.<sup>546</sup>

La parcialidad y pobreza de la filosofía mundana es producida porque así son los resultados extraídos de sus argumentos cerca de la naturaleza corporal humana, de la racional y de la intelectual<sup>547</sup>. Al tener la mirada puesta sobre el mundo y los sentidos, los filósofos mundanos obtuvieron pocas conclusiones y aquellas que obtuvieron provenían de los accidentes que son visibles por los sentidos y, por lo tanto, más próximas a las opiniones que a la certeza del conocimiento, la cual permanece oculta para nosotros<sup>548</sup>.

Para Olivi, la filosofía mundana poco o nada aportó a la consecución de una ética cristiana y todos aquellos filósofos que la abrazaban, creyendo así aportar algo al culto de Dios, se equivocaron y cayeron en una gran idolatría<sup>549</sup>. Sobre este punto

---

<sup>545</sup> "Nam, sicut dicit, mutaverunt cultum divinae majestatis in cultrum creatae imaginationis et cultum aeternae veritatis in cultum mendosi idoli et cultum seu gustum aeternae bonitatis." *DPPhL*. p. 39.

<sup>546</sup> "Attende quod ipsi tradiderunt vane, tum quia cum ausu temerario et praesumptuoso, absque scilicet ducatu debito suprenti magistri, tum quia cum modo curioso et fastuoso, quia scilicet non aspexerunt simplicitatem divini eloquii, tum quia intentione et fine infructuoso, immo et odioso, quia non posuerunt visionem Dei nec participationem caritatis et gratiae eius nec debitum cultum nec servitium eius nec etiam vitationem offensae suae aut poenae; nihil autem sine istis potuerunt pro fine ultimo ponere quin esset infructuosum et odiosum." *DPPhL*. p. 41.

<sup>547</sup> "Si autem vis attendere perscrutationis eorum particularitatem et modicitatem, attende quantum est illud quod perscrutati sunt et de naturis rerum, de legibus sermonum et argumentorum, de moribus voluntatum. Circa naturas enim rerum videbis quod parum est id quod invenerunt de corporali natura, minus quod de rationali seu humana, minimum quod de intellectuali et separata." *DPPhL*. p. 42.

<sup>548</sup> "De corporali natura nihil dixerunt nec dicere potuerunt nisi per quaedam eorum exteriora accidentia et sub sensu exteriori cadentia et multiplici experimento notata. Unde de differentiis et formis specialibus rerum nihil in speciali certum et proprium tradiderunt. Unde Aristoteles, in fine Meteororum dicit quod "differentiae rerum specificae sunt nobis occultae". *DPPhL*. p. 42.

<sup>549</sup> "Nec mirum, quando omnes incultu veri Dei sic turpiter erraverunt, ut cuncti pariter

reposa la base central del tratado. Como dice Putallaz, F-X. "el concepto de idolatria es el que resume la preponderancia y adoración de la razón y que da más crédito a la filosofía y los filósofos mundanos que leen los textos no como amos, sino como esclavos."<sup>550</sup>

Pero la filosofía mundana también posee algo de sabiduría y de verdad en su interior porque algo de verdad hay en el su sujeto o la materia que trata, pues no considera al no-ente como sujeto, sino al ente con sus divisiones<sup>551</sup> porque la verdad de la ciencia va paralela con la verdad del sujeto u objeto de investigación y con la capacidad de nuestro intelecto<sup>552</sup>. Por esta razón la ciencia y la sustancia está dividida en parte según la división del ente perfecto y, en parte según la medida de nuestra aprehensión<sup>553</sup>. Así, ya que los "filósofos" percibieron la distinción entre el ser que no depende de nosotros, entre el ser de nuestra razón y el ser de nuestra voluntad<sup>554</sup>, dividieron las ciencias en:

- reales, atribuyéndole a ésta los saberes del "*quadrivium*". Para hacerlo conforme al intelecto, que unas cosas las conoce con ay uda de lo sensible, otras con ay uda de la imaginación, otras a través de las especies de las esencias inteligibles, otras las aprehende a través del movimiento y la cantidad, otras sin movimiento y con cantidad y otras sin ninguna de las dos, dividieron las ciencia reales o especulativas en: ciencias naturales, matemáticas, ciencia metafísica o divina.

---

idololatriae deservirent. Unde et de cultu idolorum polius quam veri Dei multi libros múltiplices conscripserunt." *DPPhL*. p. 44.

<sup>550</sup> PUTALLAZ, F-X. *Figure francescane alla fine del XIII secolo*. Milán, 1996, p. 25.

<sup>551</sup> " Habet quidem aliquid veri in suo subjecto, quoniam non accipit non entia pro subjecto, sed potius ens cum partibus suis". *DPPhL*. p. 40.

<sup>552</sup> "Et quoniam ad veritatem scientiae concurrat veritas subjecti vel objecti et modus intellectus nostri, idcirco divisionem scientiarum et substantiarum partim acceperunt secundum divisionem entis perfecti, partim secundum modum nostrae apprehensionis". *DPPhL*. p. 40.

<sup>553</sup> "Idcirco divisionem scientiarum et substantiarum partim acceperunt secundum divisionem entis perfecti, partim secundum modum nostrae apprehensionis". *DPPhL*. p. 40.

<sup>554</sup> "Unde quia viderunt quoddam esse ens non a nobis, quoddam vero esse ens nostrae rationis, quoddam vero esse ens nostrae voluntatis et actionis, idcirco diviserunt scientias in realem, rationalem seu sermocinalem et in practicam, reales attribuentes quadrivio, sermocinales trivio, practicas vero metaphysicis et ethicis seu politicis". *DPPhL*. p. 40.

- racional o teórica, le otorgaron los saberes del "*trivium*" tales como la gramática, la retórica, la lógica y la poética.
- práctica, la dividieron en ética o política, en medicina y en metafísica.

La filosofía mundana también tiene sabiduría en su forma y en su método, y a que procede ordenadamente por materias, siendo las primeras las generales (o aquellas que nos resultan más conocidas) y después las especiales (o aquellas más ocultas). El método de esta filosofía es demostrativo o racional probando, y a con las causa o con los efectos, y a con la deducción o con la inducción, las ley es universales<sup>555</sup>. Por último, la filosofía mundana posee sabiduría en el fin próximo, que en la especulación corresponde a la contemplación de la verdad real; en la teoría o en el discurso corresponde a la formación de razonamientos y regulación de los actos de razón y en la práctica corresponde a la utilidad de los gobiernos humanos<sup>556</sup>.

No obstante, la filosofía mundana, a pesar de la porción de verdad que puede aportar con su método y de la sabiduría que posee, que - en cuanto tal- es la "sabiduría de Dios", está llena de falsedad y de engaño pues su especulación carece de un fin principal, la perfecta contemplación de Dios y, a su práctica le falta la consecución de la salvación humana<sup>557</sup>.

### **4.1.3 La consecución de un fin.**

El recorrido realizado a través del *DPPhL* nos conduce a evidenciar no sólo el carácter propedéutico del texto, sino también el de hacer consciente al lector de los límites que P.I.Olivi había impuesto al pensamiento pagano (o ajeno a la filosofía cristia-

---

<sup>555</sup> "Quoniam procedit ordinate quantum ad materias, nam primo scilicet tradendo generales, deinde speciales, primo tradendo nobis notiores, deinde occultiores. Procedit etiam probative seu ratiocinative probando in pluribus per causas aut per effectus vel signa aut per deductionem aut manifesta inconvenientia et impossibilia aut per inductionem experimentorum singularium ad colligenda inde universalia. Procedit etiam suppositive seu enuntiative, supponendo scilicet et assumendo prima et per se nota principia." *DPPhL*. p. 40-41.

<sup>556</sup> "Habet etiam aliquid sapientiae in fine proximo, qui in speculativis est contemplatio realis veritatis, in sermocinalibus vero formatio debiti sermonis et idonei vel, ut altius et subtilius loquamur, debita regulatio actus nostrae rationis, quoniam per eas docemur artem debite exprimendi et ratiocinandi; in practicis vero est utilitas humani regiminis quantum ad hanc vitam." *DPPhL*. p. 41.

<sup>557</sup> "Ubi sic dicit eam habere sapientiam et in tantum quod vocal eam Dei sapientiam, quod tamen quoad speculativas deficit in principali fine, qui est contemplatio Dei perfecta, et consimiliter quoad practicas, qui est perfecta curatio et previsio humanae salvationis". *DPPhL*. p. 41.

na)<sup>558</sup> No hay , como ya hemos dicho anteriormente, una prohibición o censura manifiesta a la lectura de los textos paganos, sino una llamada de atención hacia el "uso" que se hacía de ellos. "Uso" que ha de estar basado en la prudencia y en la moderación <sup>559</sup>

Para Olivi, la teología y la filosofía (la fe y la ciencia -o razón-), aún teniendo fines concretos diferentes que para la primera sería la contemplación o conocimiento de Dios (por la vía de la especulación) y la salvación del género humano (por la vía de la práctica teológica), y para la segunda sería el conocimiento de lo creado, deben complementar- se en la consecución de un fin o de un proyecto superior y único: dar testimonio de la plenitud del ser humano que no sólo piensa, sino que "vive" y siente que su vida está por encima de la naturaleza y del mundo material que le rodea. Una interpretación del *DPPhL* que no tenga en consideración estos elementos dejaría mermada la primera y más evidente intención del tratado, la formación de unos jóvenes que aspiran a un estilo de vida donde debería prevalecer lo espiritual frente a lo material.

¿Qué podía, pues, aportar la filosofía mundana en la consecución de tal fin? Ciertamente, la realidad social de finales del siglo XIII requería la presencia de una ciencia de lo temporal que estuviera desvinculada del saber teológico. Aristóteles con su lógica, su método y su división de las ciencias y saberes, parecía que podía dar solución no sólo a esta exigencia, sino también favorecer una mayor comprensión de los Textos Sagrados. Pero el Estagirita y su filosofía también eran la expresión del materialismo pagano alejado de Dios y de la pureza de la fe y del espíritu.

Una filosofía que estuviera limitada, desde su origen, a los datos de los sentidos sólo podía ofrecer un conocimiento y un saber parcial, fugaz y lleno de "materialidad" (*DPPhL*, 37). En tomo a este punto se cernía el debate filosófico en el ambiente pari-

---

<sup>558</sup> Este tratado puede se interpretado desde diversas perspectivas que en ningún momento desestimamos, tales como un ataque a la idolatría o el culto a Aristóteles (BURR, D. 1971. p. 59). un proyecto antifilosófico (STADTER E. 1961); un comentario a la Primera Carta a los Corintios (PARTEE, C. 1960..p. 258) o, como ya hemos considerado, un escrito propedéutico a la lectura de los autores no cristianos (DELORME. F-M. 1941. p. 24-35). No obstante estamos más próximos al enfoque dado por PUTALLAZ, F-X. (1996) que ha insertado el tratado en el conjunto del pensamiento oliviano expresado en *QPE*, *QSLs*, y en la *LSA*.

<sup>559</sup> Es posible que Olivi tuviera entre sus manos el *Correctorium* de Guillermo de la Mare, aprobando así la existencia de una "guía intelectual" válida para la lectura de los textos aristotélicos y de sus "comentaristas cristianos".

sino de 1277; entre los partidarios de una epistemología cuyo punto de partida eran los sentidos (como Tomás) y los que consideraban que los principios auténticos eran espirituales (Escuela franciscana). Para Olivi, dejarse llevar por los primeros sólo podía conducir a profundos errores filosóficos acerca del conocimiento del hombre y de Dios. (*DPPhL*, 38). Ningún cristiano, por el hecho de que la "filosofía mundana" tuviera alguna *scintilla veritatis*, válida y necesaria para conocer lo temporal y material, quedaba justificado si se adhería ciegamente y sin juicio a una filosofía que representaba todo el "materialismo" pagano. Caer en ello daba lugar a la idolatría.

Es en la "idolatría" donde Olivi marca el límite de "su aristotelismo". Para el franciscano, Aristóteles es sólo un pensador más a tener en consideración en un amplio abanico de posibles interpretaciones, pero nunca un maestro de la verdad. El "uso" de un método no era aval suficiente para renunciar a todo un sistema filosófico que, aunque basado en el agustinismo tradicional, daba los primeros síntomas de una inversión interpretativa en las teorías epistemológicas y metafísicas.

Si en el *DPPhL* hay un proyecto "antifilosófico", éste es -sin duda alguna- antiaristotélico. ¿Cómo acceder al conocimiento del mundo material sin caer en el "paganismo" aristotélico que ataba al hombre al mundo material a través de los sentidos?. Esto sólo podía provenir de potenciar la acción del *sujeto* que se siente ser, vivir, pensar, querer, ver, oír, mover y que ningún elemento externo a él podía afectar a los actos de saber, opinar, querer, dudar... De éste modo, el sujeto, el yo volente, dejaba de ser un mero receptáculo de formas que dependían de agentes externos a él para devenir un yo consciente de que, sólo en la medida en que se autoconoce<sup>560</sup>, es protagonista y autor de sus propios actos.

Hasta ahora hemos podido descubrir cuál es la actitud oliviana de rechazo y animadversión hacia el estagirita y su filosofía<sup>561</sup> así como hacia sus *cultoris*, que son

---

<sup>560</sup> Qss.58 (II) p. 413 y ss.

<sup>561</sup> "Licet sit satis credibile Aristotelem contrariae positionis fuisse tanquam paganum et assertorem multarum horribilium haeresum." Qss. 51 (*App*), t.II, p. 134.

"Licet autem ista falsissima sint in se, ut tamen inanis et fallax philosophia Aristotelis et sequacium eius in iis et in aliis erroneis evitetur, scienter ista apposui." Qss.17, t.I, p. 355.

"Multae etiam aliae viae sunt quibus ex Aristotele et eius Commentatore posset trahi propositum; sed omitto tam ratione brevitatis quam horrore de suae auctoritatis." Qss. 31, t.I, p. 551.

tratados de filosofantes e idólatras<sup>562</sup> Pero, también es cierto que, en alguna ocasión se ve volcado a aceptar los criterios de aquellos que tanto ha criticado<sup>563</sup>. Ahora bien, "la prudencia de su intelecto siempre lo situará dentro de la autoridad de los santos, sobre todo de Agustín y nunca de los filósofos mundanos."<sup>564</sup>

---

"In praedictis verbis Aristoteles non solum est mentitus, sed etiam sequi eum in hoc est haereticum". *Qss.57, t.II, p. 356.*

<sup>562</sup> "Est periculosus modus arguendi in fide dicere, "Aristoteles non posuit hoc, ergo non est ita", aut, "Aristoteles hoc dixit, ergo est ita"; hoc enim est occulte et etiam aperte astruere quod Aristoteles est regula infallibilis omnis veritatis." *Qss.31, t.I, p. 479.*

<sup>563</sup> Ejemplo de ello está en la cuestión treinta y una de las *QSLs*, que hace referencia a las razones seminales.

<sup>564</sup> "Licet autem huic viae in nullo praeiudicare intendam, cum non solum sit magnorum sed etiam potissimorum magistronum meorum, quia tamen aliam melius meo iudicio intelligo, idcirco quid ad ipsam tenendam me moveat sine alterius contumelia subiungam; quamvis hoc ipsum non facere, nisi esset multorum solemnium et modernorum. Videtur enim modicitati intellectus mei magis esse consona rationi et auctoritati tam sanctorum et potissime Augustini, quam mundanorum philosophorum." *Qss. 31, t.I, p. 516-517.*

## EL RECHAZO A LAS RAZONES SEMINALES

Es la respuesta que corresponde a un momento filosófico en el cual quedaron perfectamente determinados y diferenciados los términos de creación y de generación<sup>565</sup>. Mientras que el primero quedó ubicado en el ámbito de la acción divina, el concepto de generación se ofrecía como una salida a la cuestión sobre el dinamismo y la multiplicidad óptica del mundo temporal.

El debate oliviano sobre la razones seminales se configura a partir de la cuestión sobre cómo preexisten las formas en la materia primera antes de que sean educadas de ella: como esencias, como razones seminales o como potencias activas<sup>566</sup>. El proceso de resolución del tema, que no era otro que el origen de las formas, resultó complejo porque, por un lado, se pretendía conservar algo de aquella unidad cósmica excepcional y singular, de la cual ya no se partía pero no cesaban los intentos de permanecer en ella; y, por otro lado, porque se imponía una realidad en la cual quedaba completamente determinada, por un lado la transcendencia de Dios (Causa Primera autosuficiente) y, por otro, la presencia de un mundo creado pero absolutamente alejado y diferenciado de su creador.

### 5.1 LAS VÍAS DE SOLUCIÓN AL ORIGEN DE LAS FORMAS

Una vez establecida la relación de independencia y, al mismo tiempo, de mutua necesidad entre la materia y la forma, se estaba en la obligación de dar razón a la construcción de nuevas formas a partir de las formas sustanciales existentes en la materia primera. La Escolástica del siglo XIII ofreció dos vías de solución: una, de clara raíz agustiniana, defendía que las esencias de las formas estaban en la materia a modo de semillas y de éstas eran educadas por la acción de causas eficientes que ponían en acto las formas previamente existentes en la materia<sup>567</sup>. Pero esta teoría, cuando tuvo que responder a cuestiones tan concretas tales como ¿de qué manera preexisten las formas en la materia, cómo son educadas o cómo se alcanza el térmi-

---

<sup>565</sup> Sobre este tema me remito muy especialmente a la tesis doctoral de ÁGUILA, R., 1997.

<sup>566</sup> "Quaeritur an omnia quae educuntur de potentia materiae sint ibi prius secundum suas essentias seu secundum rationes seminales vel secundum potentias activas". Qss. 31, t.1, p. 508.

<sup>567</sup> "Quidam enim volunt quod essentiae formarum sint in materia et quod de eis educantur formae, moti aliquibus rationum praedictarum." Qss.31, t. 1, p. 515.

no de la educción o la forma perfecta (o final)?<sup>568</sup>; la diversidad de opiniones ponía en evidencia la debilidad de la teoría de las razones seminales con la cual se pretendía evitar que las causas segundas se transformaran en causas creadoras y que el paso de la creación a la generación se realizara bruscamente<sup>569</sup>. La otra vía de solución la ofrecía la teoría aristotélica, según la cual, en la materia primera, antes de la educción de las formas, sólo preexistía la misma materia<sup>570</sup>. Para sus seguidores, el proceso de educción de formas sólo era posible a partir de la acción de una causa segunda eficiente sobre una forma substancial en cuanto a su ser, dando lugar a un nuevo modo de ser más actual y completo a través de la mutación producida por la acción de un agente extrínseco que mueve a la materia hacia la esencia de la forma a la que está unida y es inherente a ella<sup>571</sup>.

A pesar del desagrado que le suponía a Olivi aceptar las teorías de aristotélicas (dada la rivalidad existente entre franciscanos y aristotélicos) el narbonés se ve forzado a aceptar la solución ofrecida por éstos últimos. La razón de ello reside en la inviabilidad de la teoría de las razones seminales para dar respuesta a la cuestión sobre el origen de las formas.

## 5.2 La inviabilidad de las razones seminales

Según Olivi, los defensores de la teoría de las razones seminales compartían cuatro principios básicos y fundamentales: el primero, que la esencia de la forma preexiste en la materia primera y de ésta es educida una forma actual o perfecta no según su esencia sino de su ser actual<sup>572</sup>; el segundo, que la esencia de la forma es movida por

---

<sup>568</sup> "Primi autem in varias vias diversificati sunt et quantum ad essentiam formae quae ibi ponitur et quantum ad modum educendi et quantum ad terminum educationis seu quantum ad id quod per se educitur". Qss.31, t.1, p. 515.

<sup>569</sup> Qss.31, t.1, p. 515-516

<sup>570</sup> "Alii vero volunt quod in materia nihil ponant praeter ipsam materiam ante sui educationem". Qss.31, t.1, p. 515.

<sup>571</sup> "Alli volunt quod solum forma educatur quantum ad suum esse. Alii vero volunt quod detur sibi novus modus essendi actualior et completior quam ille quem prius habebat; non enim volun quod sic detur sibi esse quasi prius nullum haberet esse, sed quod mutetur ab uno modo essendi in alium. Quod quidam sic nisi sunt explicare dicentes quod agens movet materiam ad ipsam essentiam formae ad hoc quod sibi uniat et inhaereat ut forma actualiter ipsam perficiens." Qss.31, t.1, p. 516.

<sup>572</sup> "Quod ibi sit prius tola essentia formae de qua educitur forma actualis non secundum suam essentiam, sed solum secundum suum esse actuale." Qss.31, t.1, p. 517.



un agente externo<sup>573</sup>; el tercero, que la esencia de la forma excitada por el agente se mueve a sí y a su materia<sup>574</sup>; el cuarto, que la esencia de la forma no mueve hacia cualquier término, sino hacia su existencia actual<sup>575</sup>. Principios que, cuando eran analizados con un mínimo de detalle, se mostraban inoperantes para justificar -razonablemente- el origen de las formas.

Cuando se cuestiona cómo era posible dar razón del primer principio, los "agustinos" lo justificaban, primero, considerando a la esencia de la forma (*aliquid*) el término del movimiento (o de un proceso de perfección) y afirmando, después, que en todo proceso de perfección (pasar de una semilla a una forma) se produce "algo" que previamente no existía<sup>576</sup>. Para Olivi esta afirmación hace recaer la fuerza de la actualidad o perfección de una forma en su esencia y no tiene en consideración que *omne autem quod est aliquid, in quantum tale, habet aliquam essentia, cum essentia et ens sint communissima omni quidditati*<sup>577</sup>. Por consiguiente, alguna esencia, en cuanto tal, verdaderamente es el término del movimiento (al menos el de generación) y verdaderamente es educida y hecha de nuevo; pero el término (o la forma final) no sólo empieza a ser con la esencia; y de este modo se concluye -según el franciscano- que la esencia del término no preexiste en la materia<sup>578</sup>. Es la imposibilidad de distinguir entre la esencia de la forma y su actualidad, lo que conduce a Olivi a rechazar la preexistencia de formas en la materia. Para el narbonés, el ser que da forma a la materia o es originado desde ella o es un accidente de ésta o está en su mismo interior, con ella. Igualmente, el ser que es constituido desde la materia y la forma o es origi-

---

<sup>573</sup> "Quod moveatur ab agente extrinseco." Qss.31, t. 1, p. 517.

<sup>574</sup> "Excitat ab agente moveat se et materiam suam." Qss.31, t.1, p. 517.

<sup>575</sup> "Non moveat se ad qualemcunque terminum, sed ad sui existetiam actualem." Qss.31, t.1, p. 517.

<sup>576</sup> "Omnis enim terminus motus, in quanto talis, est aliquid; [...] In omni etiam factione vere fit aliquid quod prius, in quantum tale, non erat; quod enim erat et est, in quantum tale, non potest de novo fieri seu incipere esse." Qss.31, t.1, p. 517.

<sup>577</sup> Qss.31. t.1, p. 517.

<sup>578</sup> "Ergo aliqua essentia, in quantum talis, vere est terminus motus, saltem generationis, et vere educitur et fit de novo; et ille terminus non solum incipit esse essentia; et ita sequitur quod essentia huius termini prius ibi non esset." Qss. 31, t.1, p. 517.

<sup>579</sup> "Esse quod dat forma materiae aut originatur ab ipsa, ita quod non cedit in aliud genus, aut est proprium accidens eius aut est idem penitus cum ea. Et similiter, esse quod constituitur ex materia et forma aut originatur ab eis, ita quod non transit in aliud genus aut est idem penitus cum eis aut est proprium accidens eorum". Qss.31, t.1, p. 518

nado desde ellas o está también en su interior o es un accidente de la materia y de la forma<sup>579</sup>. Si no se diera la unidad, las esencias de las formas serían como formas separadas existentes por sí y la materia permanecería distante de la misma forma<sup>580</sup>.

Con respecto al segundo principio, que la esencia de la forma sea movida por un agente extrínseco, Olivi lo considera imposible<sup>581</sup>; para éste, que la acción de educir las formas recayese en el movimiento que pudiese producir un agente externo, conllevaba tres tipos de inconvenientes: el primero, que cualquier forma pudiera moverse<sup>582</sup> lo cual es imposible pues se le otorgaría a la forma las características y propiedades esenciales que le corresponden a la materia, como por ejemplo que sea posible, que tenga en su esencia una potencia pasiva y receptiva y que fuera sujeto tanto del movimiento como de formas contrarias<sup>583</sup>. El segundo, que una esencia formal (que no posee su ser actual) sea movida<sup>584</sup>, con lo cual se establecería que el movimiento en la esencia de la forma se subyace al acto mismo del movimiento y, de algún modo, al término del movimiento, de manera que la esencia de la forma estaría en acto antes de ser la esencia de su materia; lo cual es imposible<sup>585</sup>. El tercer inconveniente reside en la imposibilidad de que el mismo agente pueda mover, a partir de una misma virtud y un mismo movimiento, tanto a la materia como a la

---

579 "Si non est unita, ergo sequitur quod sit ab ea separata; et ita essentiae huiusmodi essent quaedam formae separatae per se existentes (...) oporteret dicere quod materia esset ante praedictum motum distans ab ipsa forma". *Qss.31, t.I, p. 519.*

580 "Secundus igitur articulus positionis praedictae non videtur etiam posse stare, hic scilicet, quod essentia formae moveatur ab agente extrinseco". *Qss.31, t.I, p. 538.*

581 "Primo scilicet, quod forma quaecunque moveri possit". *Qss.31, t.I, p. 538.*

582 "Videtur simpliciter impossibile, scilicet quod forma quaecunque moveri possit. Sequitur enim quod forma secundum suam essentiam sit vere possibilis et in potentia ad actus et quod vere habeat in sua essentia potentiam passivam et receptivam et quod vere secundum suam essentiam sit subiectum tam motus quam contrariarum formarum et terminonun et quod per agens sit vere applicabilis et inclinabilis ad varios terminos motus per applicationes et inclinationes in ipsa ab agente factas et receptas et quod esset de se informis et formabilis ab aliis formis et aliquando formata seu informata ab eis." *Qss.31, t.I, p. 538.*

583 "Quod talis essentia formalis quae non habet esse actuale moveatur". *Qss.31, t.I, p. 538.*

584 "Si enim illa essentia potentialis et tamen formalis movetur, tunc necessario subest actu ipsi motui et alicui termino motus; sed impossibile est ista stabiliri et existere actu in aliquo, quin illud in quo existunt et stabiliuntur et quod perficiunt sit actu: ergo illa essentia formalis esset vere actu et potius quam essentia materiae suae." *Qss.31,t.I ,p. 539.*

585 "Quod ab eodem agente secundum eandem virtutem et eundem motum tam materia quam illa essentia moveantur". *Qss.31, t.I, p. 538.*

esencia de la forma<sup>586</sup>. Para el franciscano, el movimiento que mueve la esencia de la forma, es distinto, según el número, la especie y el género, al que mueve a su materia. La diversidad de movimientos tiene lugar porque, necesariamente, hay diversos términos: así, el movimiento del género y el de la especie tienen necesariamente diversos fines según sea la especie y el género. Aplicado a la relación, esencia formal y forma, supondría que la esencia de la forma siempre será movida hacia ella; lo cual es absurdo e imposible<sup>587</sup>.

El tercer motivo de rechazo de las razones seminales reside en el rechazo a que la esencia de la forma, excitada desde un agente externo, se mueva a sí misma y a su materia<sup>588</sup> según defendían los agustinianos.

Afirmar tal proceso de excitación equivaldría a admitir - según el franciscano- que si la esencia de la forma se mueve, necesariamente será distinta, por esencia a sí misma, cosa absolutamente absurda<sup>589</sup>.

El cuarto y último motivo de rechazo: afirmar que la esencia de la forma se mueve hacia su existencia en acto o hacia la generación de sí mismo en el ser<sup>590</sup> (como hacen los agustinianos), implicaría afirmar que una cosa se genera a sí misma, lo cual es absurdo, pues *de se ipsa non potest ipsa educere suum esse, nisi convertat se in suum esse, et sic non, nisi destruat se*<sup>591</sup>.

---

586 "Igitur quodcumque illa essentia formalis movebitur, alio motu secundum numenun et secundum speciem et genus movebitur materia eius. Sed motus diversi numero habent necessario terminos diversos secundum numenun, et diversi motus specie vel genere habent necessario diversos terminos secundum speciem vel genus. Et tunc haec omnia erit assignare, quodcumque essentia formae movebitur ad formam; quod tamen subtilius intuenti videtur non solum absurdum sed etiam impossibile". Qss.31, t.1, p. 540.

587 "Quod essentia formae excitat ab agente extrinseco moveat se et materiam suam, videtur impossibile et non minus quam duo praedicti". Qss.31, t.1, p. 517.

588 "Excitatio qua ista essentia ponitur excitari ab agente non potest esse aliud quam impressio similitudinis agentis; sed per hanc impressionem ipsa non redditur actualior secundum suam essentiam, nisi prius per illam impressionem educeretur in ea aliquid quod esset de sua essentia; ergo per huiusmodi excitationem non erit potens movere se". Qss.31, t.1, p. 542.

589 "Essentia formae moveat se ad sui existentiam actualem seu ad generationem sui ipsius in esse". Qss.31, t.1, p. 542.

590 "Esse omnis formae naturalis et omnis talis essentiae erit secundum naturam iucorporale. Item, de se ipsa non potest ipsa educere suum esse, nisi convertat se in suum esse, et sic non nisi destruat se". Qss.31, t.1, p. 543.

591 "Unus est primus et principalis quando sumitur per virtute formativa quae est in semine animatum ab eis deciso. Et haec secundum veritatem est simplex et incorporea eteducta in semine per potentia generativam generantis." Qss.31, t.1, p. 547.

La crítica a estos argumentos queda reforzada por la profunda convicción oliviana de que en Agustín no aparece la teoría de las razones seminales tal y como era considerada por los maestros franciscanos. Olivi se pregunta, ¿qué entiende Agustín por las razones seminales? Si no son las esencias de las formas educidas, ¿qué son? Olivi establece (a partir de los textos de Agustín) tres acepciones: en la primera las razones seminales son consideradas como una virtud formativa que se halla en el semen de los animales, al igual que en las semillas de los árboles, que son simples, incorpóreas y educidas en semillas por la potencia generativa<sup>592</sup>. En la segunda acepción el término "razones seminales" hace referencia a la influencia de los astros que preceden a la formación de los minerales y de los animales que proceden de la putrefacción<sup>593</sup> y, en la tercera, las razones seminales son consideradas como toda la multitud de causas agentes y pasivas que pueden darse en las cosas naturales producidas en el ser<sup>594</sup>.

Estas tres aproximaciones del término "razones seminales", según las definiciones de Agustín, en nada coinciden con el corolario de los "agustinianos" que habían convertido a las razones seminales en la esencia de las formas o de las cosas educidas. Para Olivi, las razones seminales -tal y como eran concebidas por el Obispo de Hipona- debían ser consideradas como la causa, la fuerza, la potencia causal, la razón causal o algo semejante. Así mismo, cuando hace referencia a la producción de las cosas utiliza -el africano- la expresión *formas generari* y no *ipsa generari solum secundum suum esse*<sup>595</sup>, completamente al contrario a como lo entendían los defensores de la teoría de las razones seminales.

---

592 "Sed a virtute caelesti, sicut sunt virtutes formalivae mineralium et animalium quae nascuntur ex putrefactione". Qss.31, t.1, p. 548.

593 "Tertium est, quando sumitur per tota multitudine causarum agentium et passivarum ex quarum concurso possunt res naturales produci in esse." Qss.31, t.1, p. 458.

594 "Propter quod nusquam invenies, quod sciam, eum dixisse quo illa ratio seminalis sit essentia formarum vel rerum educendarum, sed solum quod sit causa earum vel vis potentiaque causalis vel ratio causalis seu seminalis et consimilia (...) semper dicit simpliciter formas generari et nunquam, quod sciam, dicit ipsas generari solum secundum suum esse". Qss.31, t.1, p. 548.

595 "Nullum ens creatum potest aliquid educere de nihilo, quia hoc est creare." Qss.31, t.1, p. 548.

### 5.3 EL ENFOQUE ARISTOTÉLICO DEL DISCURSO OLIVIANO

Volviendo al origen del problema, esto es, que ningún ente creado pueda educir algo de la nada, pues esto sería crear<sup>596</sup> Olivi reorienta el tema del origen de las formas a partir de la expresión *educi de nihilo*. Para el franciscano este modo de educir puede presentarse de tres maneras: la primera, cuando en la producción de una cosa no se requiere la preexistencia de una causa material (o paciente) ni objeto alguno, sino sólo la acción del agente (o causa eficiente). Este modo de producción es propiamente crear y sólo puede ser realizado por una potencia divina<sup>597</sup>. La segunda, cuando se requiere la presencia de un paciente o de un objeto; en este caso no se produce alguna cosa *de quo*, sino *in quo*<sup>598</sup>. La tercera, cuando además del paciente y del objeto se requiere la movilidad y el impulso del paciente (o causa material)<sup>599</sup>. A este modo de producir -manifiesta Olivi- no se le puede considerar, propiamente, "ser hecho de la nada", pues no sólo se requiere, previamente, una causa material (paciente), sino que puede afirmarse que los objetos producidos son hechos desde la materia, porque ella misma es parte constitutiva de lo producido (y a sea de modo sustancial o accidental) y porque las mismas formas no son hechas en la materia por simple influjo; antes bien, la materia es formada o adquiere su forma por movimiento<sup>600</sup>.

En los dos últimos modos de educación y a no se requiere una potencia infinita, sino finita y como tal potencia, al estar determinada hacia el paciente y el objeto, no pue-

---

<sup>596</sup> Qss.31, t.1, p. 551.

<sup>597</sup> "Secundo modo accipitur, quando, licet praeexigatur patiens vel obiectum, tamen non est dare aliquid de quo fiat, sed solum in quo". Qss.31, t.1, p. 551.

<sup>598</sup> "Tertio modo accipitur, quando praeter patiens et obiectum praeexigitur mobilitas et motio patientis". Qss.31. t.1. p. 552.

<sup>599</sup> "Isto autem modo omnino impropie et valde secundum quid dicuntur huiusmodi fieri de nihilo, quia non solum praeexigitur patiens, sed etiam vere dicitur et dici potest quod res genitae de sua materia fiunt; tunc quia ipsa materia est aliquo modo pars eius quod fit, ad minus in substantiis, et etiam pro tanto in accidentibus, quia ipsae formae non fiunt in materia quasi per simplicem influxum, sed potius ipsum compositum seu congregatum dicitur fieri per motum, hoc est dictum, non forma influitur seu imprimitur materiae, sed potius materia per motum fit formata seu habens forma." Qss.31. t.1, p. 552.

<sup>600</sup> "Istis autem duobus modis ultimis aliquid facere de nihilo non est potentiae infinitae, immo potius finitae, cum talis potentia sit determinata et limitata ad certum patiens et obiectum nec possit operari sine determinata conversione et applicatione et inclinatione sui ad patiens. Et multo minus iste tertius modus est potentiae infinitae, cum hic non solum exigatur patiens et determinata conversio potentiae agentis, sed etiam determinata mobilitas et motio materiae". Qss.31, t.1, p. 552.

de operar sin una determinada conversión, aplicación e inclinación hacia su paciente. Pero es en el tercer caso de producción donde se añade un elemento nuevo y determinante: el movimiento y movilidad de la materia<sup>601</sup>.

En ningún momento se está hablando de "crear formas" a partir de la acción de una causa creada, como temían los maestros franciscanos, sino de movimiento, de mover la materia hacia tal forma, lo cual es un continuo "ser hecho" de la misma forma<sup>602</sup>. Es a partir del concepto de movimiento desde donde debe centrarse toda la dinámica de la relación forma-materia y desde donde el discurso oliviano adquiere el tono aristotélico que le corresponde, pero diferenciado, al mismo tiempo, de los planteamientos tomistas y donde la concepción oliviana de la relación entre la materia y la forma alcanza su verdadera dimensión.

#### **5.4 LA RELACIÓN MATERIA- FORMA**

En franca oposición con la teoría tomista que consideraba a la materia como pura potencia o lo puro posible (sin que en ella pudiera residir el acto o la actualidad<sup>603</sup>),

---

<sup>601</sup> "Sed hoc pro tanto dicitur, quia nec esse nec essentia eius quod fit est immediate et per simplicem influxum ab ipso agente, sed solum per motum, moveri enim materiam ad talem formam est continuum fieri ipsius formae." *Qss.*31, t.1, p. 553

<sup>602</sup> "Quidam dixerunt materia esse puram potentiam seu purum possibile, ita quod in sua essentia nihil esset secundum se actus seu actualitatis". *Qss.*16, t. 1, p. 305. Según el mismo Olivi, esta definición de materia proviene de los textos pertenecientes al libro I de la *Physica*; al libro primero de *Generatione* y el II y el VII de la *Metaphysica*, en los cuales la materia es un ser en potencia que está entre el ser y el no-ser y que nada hay en ella que pueda ser distinto; que es por sí infinita e indeterminada y siempre está separada de la forma como la potencia del acto. Así mismo, si tuviera acto o actualidad no se distinguiría de la forma y a que forma y acto son lo mismo. Siguiendo la interpretación dada por J. DÜRING (*Aristóteles*. 1990, p. 54-55), " para Aristóteles *hyle* y *eidos* son conceptos funcionales y en cuanto tales relativos. De modo genérico, la materia debe de considerarse como aquello que existe potencialmente y en lo que se genera algo en tanto que es actualizada por la forma. La forma es sin duda algo existente invariable, pero no es un "esto, sino un "tal". Aristóteles va desarrollando y adaptando la relación materia-forma en los diferentes campos de investigación; así, pues, en el Primer Libro de la *Physica* establece la triada forma-privación-materia como principio de generación; en el segundo libro de la *Physica* está introducida como elemento de la filosofía del *telos*. La lectura del libro séptimo y doceavo de la *Metaphysica* nos lleva a conocer la riqueza de matizaciones y aceptaciones que adquieren los conceptos de materia y forma." Esta concepción choca con la interpretación tomista según la cual toda realidad queda diferenciada por la aplicación de la fórmula potencia-acto y en la cual queda incluida la relación materia-forma. Esta formulación da lugar a una estructura completamente cerrada donde toda potencialidad de la materia queda saturada cuando se le otorga a la forma toda la capacidad de actualización.

<sup>603</sup> "Ut credo, verius et rationabilius quod materia secundum suam essentiam dicit aliquem actum seu actualitatem distinctam tamen sufficienter ab actu qui est ídem quod forma: hoc autem dicunt, sumendo nomine actus quodcunque positivum reale et quamcunque realem entitatem.". *Qss.* 16, t.1, p. 305-306.

Olivi parte del principio de que en la materia, por su esencia, se da algún acto o actualidad diferente del acto de la forma; a su vez, al término "acto" le adjudica una referencia objetiva o entidad real<sup>604</sup>. Estas opiniones, junto a la concepción de que la esencia es el acto o la actualidad del ente y por ella un ser es un ser<sup>605</sup> la materia adquiere, desde la óptica oliviana, su propia esencia independiente de la forma<sup>606</sup>.

---

<sup>604</sup> "Essentia enim est actus seu actualitas entis, non partialis sicut forma, sed potius totalis, quoniam ipsa est proprie illud per quod ens est ens". *Qss.* 16, t.1. p. 306. Olivi, frente a las teorías tomistas que defendían una distinción real entre esencia y ser, haciendo de éste un accidente de aquel, o como viene a resumir el mismo autor: *dicunt quod esse differt ab essentia cuius est esse sicut accidens a subiecto (a)*, mantiene no sólo que el ser no es un accidente de la esencia, sino también que no se distingue de éste ni real ni substancialmente**(b)**. Para el franciscano la única distinción posible que podría aplicarse sería aquella que ejerce el intelecto entre *lo abstracto* y lo concreto **(c)**.

Olivi rechaza la relación aristotélico-tomista que hace del ser un acto de la esencia como la forma es a la materia**(d)**. Tanto la materia como la esencia son lo que son por sí mismas; cuando se recibe la esencia de alguna cosa, en ella ya está incluida su propia existencia**(e)**. Pero lo realmente absurdo - opina el maestro franciscano - es que se subordine la relación ser-esencia a la de acto-potencia, de manera que la esencia esté respecto al ser como la potencia respecto al acto **(f)** y a que se apatarían de su ser y, ontológicamente estarían construidas a partir del no-ser; es decir, de la nada**(g)**. La forma no da el ser a la materia, sino que ya está incluida en ella**(h)**.

- a) *Qss.* 8, t.1, p. 147.
- b) "realiter sunt omnino idipsum, ita quod idem dicunt, sed sub alia ratione. Isti autem suum dictum astruunt ostendendo primo quod esse non est accidens essentiae cuius est et secundo quod non est substantiale, aliquid realiter addens ad eam et praecipue eo modo quo dicunt secundi". *Qss.* 8, t.1, p. 147-148.
- c) "abstractum et concretum seu idem sumptum abstractivum et concretivum omnino dicit idipsum; sed esse et essentia sunt huiusmodi". *Qss.* 8, t.1, p. 151.
- d) "esse non est actus essentiae sicut forma est actus materiae". *Qss.* 8, t.1, p. 152.
- e) "ipsamet essentia est actus essentiae et entis, et sumitur hic actus pro actualitate seu entitate". *Qss.* 8, p. 152.
- f) Dicho en palabras de Tomás: "esse comparatur ad essentiam, quae est aliud ab ipso, sicut actus ad potentiam". *S.Th.* I, q.3 a.4.
- g) "Absurdum etiam est id quod alii dixerunt, scilicet quod essentia se habet ad esse sicut potentia ad actum; quia secundum hoc actualis entitas rei et eius actualis forma erunt pura potentia ad esse et potius erunt non ens quam ens; quia quod secundum se et in quantum tale nihil habet de esse est de se in quantum tale omnino non ens". *Qss.* 8, t.1, p. 152.
- h) "falso etiam diceretur quod forma dat esse materiae, quia nec daret sibi illud effective nec formaliter; immo ipsum esse daret se ipsum materiae inhaerendo ei et connumerando ei suam existentiam". *Qss.* 8, t.1, p. 152-153.

<sup>605</sup> "Sed materia habet hoc modo suam essentiam, non enim accipit suam essentiam a forma". *Qss.* 16, t.1, p. 306.

<sup>606</sup> "Ut credo quod materia non sit solum potentia, sed praeter hoc quiddam solidum habens in se rationem non solum unius potentiae, sed etiam plurium". *Qss.* 16, t.1, p. 307.

Olivi define la materia como un *quiddam solidum* que posee en sí la base para tener no sólo una, sino varias potencias<sup>607</sup> y permitir que de ella puedan surgir formas contrarias y dispares<sup>608</sup>. La materia se caracterizará por tener su propia actualidad<sup>609</sup> - independizándose, de este modo, de la simple relación materia-forma que la condicionaba-, su propia esencia<sup>610</sup> y su entidad real no dependiente de la forma. Si no fuera así, ninguna forma podría fundarse en ella<sup>611</sup>. Sólo a partir de la actualidad de la materia, ésta puede manifestarse bajo formas diversas<sup>612</sup>.

La materia ha dejado de ser una pura potencia pasiva, absolutamente indeterminada, indefinida y dependiente de la forma para ser definida como aquello primero que recibe y en modo alguno puede ser recibido en otro<sup>613</sup>. Como principio de receptibilidad, la materia, está destinada a convertirse en un ser substancial entre los entes y, por su propia *quidditas*, principio de indeterminación<sup>614</sup>. Lo único que podrá, en definitiva, determinar a la materia, no es una forma accidental, sino otra forma substancial<sup>615</sup>.

Olivi reivindica la materia desde dos posiciones: una al eliminar de ella toda marca negativa que la implicase como límite e imperfección, para ser presentada como un

---

<sup>607</sup> "Ad contrarias enim formas et disparatas diversas habet secundum eum potentias, quod tamen esse non posset si ipsa non esset aliud quam mera potentia". Qss.16, t. l. p. 307.

<sup>608</sup> "De omni materia est verum dicere quod ipsa est materia actu". Qss.16, t.1. p. 306.

<sup>609</sup> "De omni materia est verum dicere quod ipsa est materia actu". Qss.16, t.1. p. 306.

<sup>610</sup> "Sed ipsa per nihil aliud potest habere rationem et naturam materiae quam per suam essentiam." Qss.16, t. l, p. 306.

<sup>611</sup> "Ergo nec potentia passiva nec forma aliqua poterit fundari in materia, si ipsa per se nihil habet actualitatis". Qss.16, t.l. p. 306.

<sup>612</sup> "Unitas et veritas suae essentiae quae sibi competit per solam suam essentiam non datur ei a suis formis, cum materia una et eadem specie et numero possit esse et sit sub variis formis; sed unitas et veritas aliquam actualitatem dicere videntur; ergo essentia materiae habebit per se aliquam actualitatem sub diversis formis". Qss.16, t.l, p. 306.

<sup>613</sup> "Cum enim primum recipiens nullo modo possit esse in alio receptum." Qss.16, t.l, p. 314.

<sup>614</sup> "Patet quod ipsamet evidententer clamat se esse substantialem entibus. Praeterea, potentia passiva et eius quidditas, in quantum talis nullum, dicit determinatum modum essendi, immo in quantum talis, abstrahit ab omni determinato modo essendi." Qss.16, t.l. p. 314.

<sup>615</sup> "Ab actu autem seu a forma substantiali hoc habere non potest, quin vere sit eius forma, sibi autem substantialis esse non potest [...] nisi e contrario ipsa sit substantialis eidem." Qss.16, t.l, p. 315.



elemento de perfección y de infinitas perfecciones. La otra, al desplazar la relación potencia-acto hacia la relación actualidad material-actualidad formal.

La forma, por su parte, no es cualquier acto, sino sólo un acto determinado e indeterminable<sup>616</sup>, salvo por un accidente<sup>617</sup>. La forma no hace que la cosa sea, sino que sea de tal modo<sup>618</sup>.

Lo que distingue el acto material del acto formal es la posibilidad e informalidad, que éste último no tiene y el acto de la materia sí<sup>619</sup>. Tampoco puede establecerse una sumisión de la materia a la forma accidental; aunque la materia sea la base de los accidentes, ella misma no es un accidente ni está determinada por ninguno<sup>620</sup>. La actualidad de la forma siempre es definitiva y perfecta; sin posibilidad de mayor perfección, salvo por accidente. No hay nada de potencialidad. La actualidad de la materia no se ve alterada por la acción de la forma, y a que continua siendo aquello que es por esencia: un ser en potencia.

La forma substancial que surge - según la teoría tomista- de la determinación de la forma sobre la materia es completa en tanto que es un "*esse in se*"<sup>621</sup> pero no un ser en concreto; para ello será necesario determinarlo a través del género y la especie<sup>622</sup>. Olivi, como pluricista, nunca podría aceptar tal teoría. Para él, el género y la diferencia son realidades distintas, que poseen cada una de ellas una virtud activa y una

---

<sup>616</sup> "Forma enim non est actus qualiscunque, sed solum actus determinativus et indeterminabilis". *Qss.16, t.I, p. 309.*

<sup>617</sup> "Formam dicunt esse actum determinatum non determinabilem per aliquid aliud nisi per accidens". *Qss.16, t.I, p. 308.*

<sup>618</sup> "Nulla enim res potest esse actu nisi sub certo et determinato modo essendi, determinatus autem modus essendi est modus essendi formalis". *Qss.16, t.I, p. 310.*

<sup>619</sup> "Sed intendentes per hoc significare differentiam seu rationem differentialem per quam actus materialis distinguitur a formalis, quia scilicet iste est de se possibilis et informabilis, ille autem nullo modo". *Qss.16. t.I, p. 309.*

<sup>620</sup> "Si igitur huiusmodi potentia [materia] nullum habet per se determinatum modum essendi et nullum tale potest per se ipsum existere: ergo oportet quod per aliud simpliciter existat et habeat esse; sed impossibile est quod per aliquod accidens habeat simpliciter per se et primo existere; ergo oportet quod ab aliquo actu substanciali hoc habeat". *Qss.16, t. I, p. 315.*

<sup>621</sup> "Per formam enim substantia fit proprium susceptivium eiusquod est esse. "Contra Gentiles, II 25". Cum forma substancialis faciat esse non solum secundum quid, sed simpliciter et constituat hoc aliquid in genere substantiae, si prima forma hoc facit, secunda adveniens, inveniens subiectum iam in esse substanciali constitutum, accidentaliter ei advenient". S.Thomae, *De potentia*, q.3, art.9 ad.9.

<sup>622</sup> *De anima. a.2.*

acción que le es propia, aunque diferente la una de la otra<sup>623</sup>. Apelando a la experiencia, cuando un ser es capaz de realizar operaciones distintas e irreductibles entre ellas hay que concluir que en él se dan diferentes principios operativos y formas distintas. Tampoco podía aceptar, Olivi, una relación basada en el orden conceptual - orden real, dado que las relaciones lógico-conceptuales son diferentes a las ontológicas o reales<sup>624</sup>.

Como consecuencia, entre materia y forma se establece, dentro de sus respectivas independencias, una relación de mutua necesidad y reciprocidad<sup>625</sup>. Una relación dinámica entre las formas substanciales, fruto de la función materia-forma que no pertenece ni a un orden jerárquico ni a una realidad cosificante, sino a un orden basado en la prioridad y la posterioridad. Es una relación de un *prius* que tiende hacia un *posterius*, el cual es el término natural de un *prius*<sup>626</sup>. La unión substancial de dos realidades surge cuando una lleva a la otra hacia su perfecto existir<sup>627</sup>.

La diferente concepción de la relación materia y forma entre Tomás y Olivi, desemboca en el concepto de *perfectum* o *esse completum* que surge de la unidad substancial. Para Tomás éste se origina cuando los principios que constituyen en el objeto se relacionan como potencia-acto (o materia-forma), estableciendo entre ellos una realidad ordenada esencialmente o accidentalmente. Pero de aquí no surge un ser más perfecto<sup>628</sup> sino una realidad ordenada en una mutua necesidad hacia su perfecto existir<sup>629</sup>.

---

623 "Dico igitur quod tunc ratio superioris generis et ratio sequentis differentiae sunt diversae realiter, quando utraque habet virtutem activam et actionem sibi propriam differentem ab alia, et quando ratio superiores generis potest esse absque aliqua differentiarum sequentium". Qss.50, t.II, p. 35.

624 "Quidem, quia ut dicunt, diversitas modorum praedicandi non necessario infert diversitatem modorum essendi, quoniam modus praedicandi potius sequitur modum intelligendi quam modum essen unde quaedam attribuimus rebus secundum modum intelligendi nostrum quae non omnino ita se habent secundum modum essendi que est in re." Qss.28. t.1, p. 485-486.

625 "Esse tamen formale pro tanto potest dici eius esse simpliciter, quia sine eo non habet esse nisi secundum quid et quia etiam illud esse quod sibi convenit secundum suam essentiam non potest actualiter existere, nisi sit adiunctum ei esse formale, sicut nec essentia materiae potest per se ipsa stare sine essentia formae." Qss.16, t.I. p. 310.

626 "Sicut enim est ordo prioritatis et posterioritatis inter materia et formam; sic est et inter forma." Qss.51, t.II, p. 108.

627 "Una eget altera ad suum perfectum existere". Qss.50, t.II, p. 52.

628 "In hoc ergo differt perfectio quam subiecto dat accidens a perfectione data substantiae per ultimam formam substantialem vel per quancumque partem ipsius substantiae, quia haec est de subs-

Con el rechazo a la concepción tomista de la unidad substancial, Olivi pone de manifiesto que la relación que se establece entre materia y forma es expresión del proceso cognoscitivo sensible del ser humano y a que, por los accidentes y los efectos de las substancias estamos en disposición de conocer la forma; por el movimiento y las pasiones estamos en condiciones de conocer el móvil, las potencias pasivas y , por tanto, la materia<sup>630</sup>. Este proceso cognoscitivo da a la materia algún tipo de entidad (*ens*) en sí que le permite ser conocida. Nada tiene que ver con el argumento tomista que considera que las condiciones materiales impiden el acto intelectual, el discernimiento de la voluntad intelectual y la pureza de su objeto; que cuando se quiere inteligir un objeto debe abstraerse desde las condiciones materiales y , por la fuerza, se separa de éstas y cuanto más se separa más puro es el conocimiento<sup>631</sup>.

Olivi, al rechazar el proceso cognoscitivo basado en la abstracción y en las especies intelectuales, para abanderarse en la vitalidad y transcendencia del espíritu sobre lo material, evita que cualquier elemento corpóreo pueda actuar sobre el alma<sup>632</sup> y

---

tantiali integritate eius, non autem illam quam suscipit ab accidente." *Qss.* 50 (App), t.II, p. 51.

<sup>629</sup> "Forma adveniens post esse completum, si illud esse cui advenit adhuc est esse rei totale, ipsa est accidentalis. Si autem illud esse posterius adventum non iam sit esse rei, sed potius unus de gradibus eius et quodam modo pars eius; tunc non iam debet dici advenire enti completo vel post esse completum, cum ex suo adventum constituatur ens completum (...). Unde et potest dici aliud ens a priori per adventur formae sequentis fuisse factum." *Qss.* 50, t.11, p. 36.

<sup>630</sup> "Neutra tamen potest cognosci sine altera propter essentielles respectus quos inter se habent: materia tamen pro tanto minus, pro quanto minus potest esse sine forma quam forma sine ea et pro quanto minus habet de entitate intelligibili quam forma. Ratio autem quare nos in cognitionem materiae devenimus per formas est, quia nostra cognitio proficiscitur a sensibus quorum non est apprehendere quidditates substantiarum . Unde per accidentia et effectus substantiarum devenimus in cognitionem earum et ita per motum et passionem devenimus in cognitionem earum, et ita per motum et passionem devenimus in cognitionem mobilis et potentiae patientis et per hoc in cognitionem materiae." *Qss.*16, t.1, p. 310-311.

<sup>631</sup> "Sed conditiones materiales impediunt actum intellectus et voluntatis intellectualis et puritatem sui obiecti; unde quando vult aliquid intelligere, abstrahit a conditionibus materialibus et per viribus separat se ab eis et secundum quod magis separat se, tanto purius intelligitur." *Qss.*16, t.1, p. 302.

<sup>632</sup> "Quod autem dicitur quod quando homo aliquid vult pure intelligere, abstrahit se pro viribus a conditionibus materialibus: dico quod hoc non est verum nisi sub hoc intellectu quod quando homo vult intelligere aliquid spirituale et insensibile seu incorporeum, elevat aspectum suum ab obiectis corporalibus seu a speciebus repraesentatibus corporalia, quales sunt species imaginatio-nis; et quando vult intelliere aliquid universaliter et absolute, tunc per quandam intellectualem discretionem seu distinctionem discernit et discernendo separat rationem naturae absolutae et universalis a ratione suae individuationis. Et quoniam quidam crediderunt materiae esse totam causam individuationis et non posse accipi nisi individualiter et sub conditionibus individualibus: idcirco abstractionem naturae universalis a conditionibus materialibus vocant frequenter abstractionem a conditionibus materialibus, quamquam quidam eorum adhuc magis erronee hoc faciant, pro eo quod credunt species intellectuales esse universales et in nulla materia existentes." *Qss.*16, t.1, p. 352.

reivindicar así la acción de la voluntad como motor de nuestros actos y de nuestro conocer.

Nos encontramos en el punto crucial que nos permite entender "ese sentido aristotélico" del discurso oliviano basado, no en una concepción restringida y sumisa de unas definiciones conceptuales, si no en un planteamiento más abierto y genérico de la dinámica epistemológica que alcanzó toda su fuerza en autores como Duns Escoto y Guillermo de Ockham.

## **CAPÍTULO CUARTO**

### **EL ACTO DE CONOCER**

## CAPÍTULO CUARTO

### EL ACTO DE CONOCER

"El peligro no es que el alma dude de si hay o no hay pan,  
sino de que se persuada por una mentira de que no tiene  
hambre."

*A la espera de Dios.* Simon Weil

#### 4.1 INTRODUCCIÓN

En el capítulo anterior hemos hecho una primera aproximación a la actitud oliviana respecto al aristotelismo de su época. Como hemos podido observar, el rechazo a los *cultori o moderni* era determinante, mientras que las referencias hacia el "Aristóteles filósofo" quedaban más atenuadas. La crítica al aristotelismo que trasluce el *DPPhL* no conlleva un rechazo, *a priori*, de la especulación elaborada por la filosofía pagana, sino una limitación de su uso para evitar caer en el materialismo pagano. ,

El tono de esta crítica contrasta tanto con las manifestaciones que encontramos en las *QSLs* (a las cuales ya hemos hecho referencia) como con las halladas en *LSA* en las que la filosofía de Aristóteles y la de su comentarista Averroes son consideradas como una señal de decadencia de la sociedad cristiana y de la llegada del Anticristo<sup>633</sup>. La razón de esta crítica debe ubicarse en la más sincera y profunda exasperación de Olivi al observar que los teólogos y los miembros de una orden religiosa tuvieran en tanta consideración las palabras y las teorías de Aristóteles que "llegasen a adorarle"<sup>634</sup> y lo tomaran como medida de verdad<sup>635</sup>, frente a la verdad transmitida por la filosofía cristiana.

---

<sup>633</sup> "Acceperunt enim ingenium et clavem ad aperiendam et exponendam doctrina Aristotelis et Averrois. commentatoris eius". *LSA*. c.9. f.67.b. cit. MANSELLI, R., 1955, p. 260

<sup>634</sup> "Et quidem non miror de homine pagano et idolatra et ab idolatris genito et nutrito. Sed hoc est nimis stupendum quod Christiani, professione theologi et etiam religiosi, sic aestimant et quasi adorant dicta istius in iis quae ad materiam theologicam vel metaphysicam seu supernaturalem spectant." *QSLs*. q. 6, p. 131

<sup>635</sup> "Estque periculosus modus arguendi in fide dicere, "Aristoteles non posuit hoc, ergo non est ita"; aut, "Aristoteles hoc dixit, ergo est ita; hoc enim est occulte et etiam parte astruere quod Aristoteles est regula infallibilis omnis veritatis". *QSLs*. q. 27, p. 479

Olivi sabe perfectamente quién es su adversario, Tomás, pero nunca se refiere directamente a él, ya fuera por la costumbre escolástica de no citar a los coetáneos, ya fuera por respeto a la persona y memoria del dominico<sup>636</sup>. El Narbonés siempre tendrá a Aristóteles como referente principal de su crítica y, en menor grado, a su comentarista Averroes. Con este modo de actuar Olivi cita al estagirita para contradecirlo y hacerle caer, constantemente, en el error. De este modo, no sólo desprestigiaba al "Maestro pagano", sino que también podía tratar a sus seguidores de necios y herejes.

La crítica de Petrus Iohannis Olivi al aristotelismo de su tiempo<sup>637</sup>, siempre constante y tenaz, va dirigida contra el uso desmesurado de unas doctrinas y unas teorías<sup>638</sup> que, para el narbonés, poco aportaban a un mundo y a una *physis* totalmente individualizados y contrarios a la cosmovisión griega, como tampoco servían para justificar una estructura teológica basada en la trascendencia de Dios que da lugar a un nuevo paradigma epistemológico sustentado en la subjetividad.

---

<sup>636</sup> Probablemente, cuando Olivi finalizó su comentario a las Sentencias, hacia 1274, Tomás de Aquino ya habría muerto.

<sup>637</sup> Aristotelismo que posee una fuerte carga neoplatónica, presente ya desde la traducción realizada por Boecio del *Organon* en la cual se originó una cierta ambigüedad interpretativa entre lo que eran las substancias segundas de Aristóteles y la Ideas platónicas. A esta interpretación se le debe añadir, en el mismo sentido, la efectuada por los filósofos árabes y judíos y por toda la tradición cristiana de inspiración agustiniana.

<sup>638</sup> Muy sumariamente, de entre las teorías en las que Olivi toma posiciones contra el aristotelismo podemos destacar: 1) el origen del mundo: defensa de la creación frente a la eternidad del mundo; 2) la defensa de la creación de múltiples mundos; 3) la diferente concepción de la materia primera; 4) el principio de individuación de la materia; 5) la sistematización de las categorías, tanto en su número como en su concepción; 6) el principio del movimiento; 7) el proceso cognoscitivo y la naturaleza de la potencia del alma; 8) defensa del auto-conocimiento inmediato del alma; 9) diferencia en la caracterización de la naturaleza de la potencia del alma; 10) la distinción esencia-existencia. Para organizar esta relación nos hemos ayudado del trabajo realizado por BETTINI, O. "Olivi di fronte a Aristotele. Divergenze e consonanze nella dottrina dei due pensatori". *SF*, 1955, t.55, p. 176-197.

## 4.2 LA UNIÓN ALMA-CUERPO COMO BASE EPISTEMOLÓGICA<sup>639</sup>

Los capítulos segundo y tercero nos han permitido conocer el pensamiento oliviano respecto a los dos extremos de una misma realidad: la transcendencia de Dios y la materialidad del dinero. Pero estos dos puntos quedarían inconexos si no tuvieran como referente la relación que se establece entre el ser humano y el mundo en una sólida y estructurada teoría del conocimiento. Para introducimos en ella procederemos, en primer lugar, al estudio de uno de los elementos fundamentales en toda epistemología, el sujeto, para continuar, posteriormente, con el examen de la relación que Olivi estableció entre el sujeto y el objeto para explicar el proceso cognoscitivo en el ser humano.

Enfocar correctamente la filosofía del conocimiento oliviano, en oposición a la teoría aristotélico-tomista, supone hacer referencia a un tema que está en profunda conexión con la relación que Olivi estableció entre el conocimiento sensible y el conocimiento intelectual: la unión sustancial del compuesto humano.

Antes de proceder a ello, nos detendremos a explicar la defensa que el narbonés hace de la teoría de la pluralidad de las formas<sup>640</sup>, cómo coexisten éstas en el interior del alma y, para concluir, cómo el alma y el cuerpo se unen para dar lugar al compuesto humano, de manera que ni la forma corporal llegue a afectar al alma (hasta el punto de que ésta pudiera perder su transcendencia con respecto al cuerpo) ni que el alma quede tan inhibida frente al cuerpo que no haga de éste su medio de conocimiento del mundo sensible<sup>641</sup>.

La pluralidad de las formas sustanciales.

---

<sup>639</sup> ECREVARRÍA, B. *El problema del alma humana en la Edad Media (Pedro de Olivi y la definición del Concilio de Vierme)*.] Buenos Aires - México. Espasa Calpe 1941; MAURO, V. "La disputa de anima tra Vitale de Four e Pietro di Giovarmi Olivi" *Studi Medievali*, 38/1, 1997; RICCI, P. G. "Pietro Olivii e la pluralita delle forme sostanziali". *SF* ser. 3-8 (33), 1936; RICCI, P. G. "La composizione ilemor:fica dell'anima nella dottrina dei Pietro Olivi". *SF* 3-9, J 937; RICCI, P. G. "Pietro Olivi e l'unita sostanziale dell'uomo". *SF* 3-9. 1937; ZAVALLONI, R. "Richard de Mediavilla et la controverse sur la pluralité des formes." *Philosophes Médiévaux*, 2, 1951

<sup>640</sup> Qss.50, t.II y Apéndice, p. 23-101.

<sup>641</sup> Qss.50, t.II y Apéndice, p. 101-198



Petrus Iohannis Olivi compartió, junto con la mayoría de los maestros franciscanos, la concepción del alma heredada de Buenaventura<sup>642</sup> y la defensa de la teoría de la pluralidad de las formas<sup>643</sup> en oposición a Tomás de Aquino. No obstante, tanto respecto a un tema como a otro, Olivi adaptó y modificó algunos de sus elementos para dar lugar a una teoría completamente renovada y con características propias<sup>644</sup>.

Con relación al problema de la pluralidad de las formas sustanciales existentes en el cuerpo, el narbonés no sólo se opuso a la teoría unicista de Tomás, sino que también se apartó de la teoría de la subordinación de las formas, defendida por la mayor parte de los pluricistas franciscanos, así como de la de aquellos que relacionaron los diferentes conceptos de género y de diferencia con la pluralidad y diversidad de lo real.

La teoría unicista de Tomás sostenía que el alma racional era la única forma sustancial del cuerpo que contenía, en sí, las demás formas inferiores, y que era a través de

---

<sup>642</sup> Buenaventura, siguiendo la relación aristotélica de materia y forma, concebía al alma como forma del cuerpo; ahora bien, no la hace dependiente ni corruptible con él. El alma es una sustancia espiritual, subsistente en sí misma, inmortal y que posee su propia actividad. Ella está constituida de una sola materia espiritual y de varias formas: la vegetativa, la sensitiva y la intelectual. Las dos primeras desarrollan su actividad dentro de los límites del cuerpo y, en el caso de la tercera, ésta realiza su actividad intelectual más allá de los límites del cuerpo. El alma intelectual, en tanto que subsistente por sí misma, esta constituida de materia espiritual y de forma, es una sustancia completa que tiende hacia el cuerpo (lo mismo que éste tiende hacia el alma) para comunicarle su perfección, no para completarse. El alma y el cuerpo son dos *sustancias distintas* que se vinculan y se complementan constituyendo así, una unidad esencial.

<sup>643</sup> Los franciscanos defendían que el alma estaba constituida de "materia espiritual", que no era la única forma del cuerpo y que estaba compuesta, a su vez, de materia y de forma. Es en la extensión de la composición de materia y de forma a las sustancias espirituales donde queda caracterizado el hilemorfismo de la corriente franciscana.

<sup>644</sup> Renovación que le supuso, primero, una censura en 1283 promovida por los miembros de la orden: "*Item anima rationales secundum quod est rationalis, est forma corporis humani, nec propter hoc sequitur quod non sit substantia vel quod sit extensa vel mortalis vel quod nihil, cum conferat corpori esse immortale; et contrarium est erroneum.*" "Littera septe sigillorum" *AFH*, 1954, fac. 1-II, 52. Segundo, una condena en el Concilio de Vienne, 1311-1312, según el decreto "*Fidei Catholicae fundamentum*": "Porro doctrinam omnem seu positionem, temere asserentem aut vertentem in dubium quod substantia animae rationalis seu intellectivae vere ac per se humaru corporis non sit forma, velut erroneam ac veritati catholicae fidei inimicam, praedicto sacro approbante concilio, reprobamus, diffinientes, ut cunctis nota sit fidei sinceræ veritas, ac pracludatur universis erroribus aditus, ne subintrent, quod quisquis deinceps asserere, defendere seu tenere pertinaciter praesumpserit, quod anima rationalis seu intellectiva non sit forma corporis humani per se et essentialiter, tanquam haereticus sit censendus." "*Fidei Catholicae fundamentum*" en *Histoire des Concilies*. París, 1915, 673.

su unión con el cuerpo que éste quedaba constituido como un ser completo y autónomo<sup>645</sup>. Según la interpretación que Olivi hizo de este principio, los unicistas consideraban que un objeto que ya estaba constituido como forma (a través de una forma sustancial) debía ser considerado como una substancia o un ente simple y por sí. Por esta razón, ninguna otra forma, después de la primera forma sustancial, podía ser sustancial, sino accidental<sup>646</sup>.

Olivi consideró que el principio unicista era inaceptable si se analizaba desde los argumentos de generación, de corrupción, de la forma de la esencia y desde la pluralidad de los efectos y de las propiedades del ser humano<sup>647</sup>. Aceptar, en primer lugar, que el alma fuera la única forma sustancial del cuerpo suponía afirmar que el alma no necesitaba de ninguna forma intermedia para unirse a la materia primera. Desde la perspectiva de la teoría de la generación, dado que la esencia de la materia primera es perfecta bajo cualquiera de los elementos (así como en la semilla humana), el alma racional podría unirse inmediatamente a cualquiera de ellos y, destruida toda forma previa a la llegada del alma, generar al ser humano sin mediación del

---

<sup>645</sup> **Tomás:** "Dicendum est, quod nulla alia forma substantialis est in homine nisi sola anima intellectiva, et quod ipsa sicut virtute continet anima sensitivam et nutritivam, ita virtute continet omnes inferiores formas et facit ipsa sola quidquid imperfectiores formae in aliis faciunt" *S.Th.* I, q.76 a.2 ad 2.

**Olivi:** "Quidam dicunt quod in nulla re sunt plures formae, unde dicunt quod in corpore humano non est alia forma substantialis nisi anima rationalis et quod haec virtute continet in se omnes rationes aliarum formarum inferiorum, et ideo per ipsam corpus est corpus et elementare et mixtum, complexionatum et organizatum". *Qss.*50, t.II. p. 29.

<sup>646</sup> **Tomás:** "Omne enim quod alicui advenit post esse completum, advenit ei accidentaliter, cum sit extra essentiam eius; quaelibet etiam forma substantialis facit ens completum in genere substantiae; facit enim ens actu, et hoc aliquid; quidquid igitur post primam formam substantialem advenit rei, accidentaliter adveniet." *C.G.* II, 58; *De Spir. creat.* a.3.

**Olivi:** "Fundamentum autem potissimum suae rationis sumunt a duobus. Quorum unum est, quod cum per quamlibet formam substantialem res cuius est forma sit substantia sive ens simpliciter vel per se ens, sicut patet per definitionem formae substantialis, nulla aulem alia forma postea adveniens facit ipsam rem esse substantiam sive ens simpliciter et per se ideo nulla alia forma post primam formam substantialem adveniendi poterit esse substantialis; cum etiam adveniat enti per se, erit accidentaliter". *Qss.*50, t.II. p. 29.

<sup>647</sup> "Opinio autem haec non potest habere in se veritatem. Quod patet si attendamus ad hominis generationem, ad eius corruptionem, ad rationum formalium quidditatem et definitionem et ad earumdem effectum varium et variam proprietatem seu passionem". *Qss.*50. t.II, p. 29.

proceso generativo de éste, lo cual resulta falso<sup>648</sup>. Olivi matiza este punto en el apéndice relativo a esta cuestión: primero, no puede aceptarse que las formas precedentes sean destruidas con la llegada del alma al cuerpo humano, ya que el proceso generativo no tendría ningún sentido<sup>649</sup>. Segundo, la teoría de los unicistas requiere una materia primera "desnuda", pues el alma sólo puede ser acogida en una materia primera en la que no se halle forma alguna<sup>650</sup>.

Como podemos observar, el origen de la discusión radica en el concepto mismo de materia. Para Olivi, como ya expusimos en el capítulo anterior, la materia no es pasiva e indeterminada frente a la acción de la forma - según la consideración tomista- sino que, por su propia esencia, en ella se da algún modo de acto o actualidad distinto del acto de la forma; al mismo tiempo que este "acto" le adjudica una referencia objetiva o entidad real que la independiza de la forma. La materia es definida, por el narbonés, como un *quiddam solidum* que posee en sí las condiciones para tener no sólo una, sino varias potencias, y permitir así, que de ella puedan surgir formas contrarias y dispares<sup>651</sup>. La materia, al poseer su propia actualidad, su propia esencia y su entidad real, se hace independiente de la simple relación materia-forma que la

---

<sup>648</sup> "Si enim sola anima est forma corporis sui, tunc ipsa unitur materiae primae nulla forma substantiali mediante. Cum ergo essentia materiae primae aequae perfecta sit sub quolibet elemento et elementato sicut in humano semine, ita poterit ex illis immediate generari homo sicut ex semine, et ita immediate poterit anima rationalis múri materiis eorum, destructis formis ipsorum, sicut et materiae corporis sui. Quod certum est esse falsum." Qss.50, t.II, p. 29.

<sup>649</sup> "Non possunt negare quin secundum eos naturalis genitor nihil aliud generat nisi solum formam oppositam seu impossibilem animae et omnino destruendam per adventum animae. Quomodo ergo propter solam generationem formae sic destruendae debet dici genitor hominis? Praeterea, ad quid Deus tanto opere ordinavit potentiam generativam humanam cum tot organis et instrumentis masculi et feminae et iterum tot gradus coagulationis et digestionis et formationis corporis et suorum membrorum ante creationem animae, ex quo iterum omnia destruit usque ad solam materiam primam et nudam?" Qss.50, t.II, p. 57-58.

<sup>650</sup> "Praeterea, secundum hanc positionem sola nuditas primae materiae sufficit ad susceptivam animae, quia secundum eos anima non potest suscipi nisi in sola materia prima omnibus formis denudata; ergo forma quae pauciores gradus essendi addit ad materiam primam etiam nudam est tanto vicinior infusioni animae, quanto est vicinior nuditati materiae." Qss.50, t. II, App. , p. 57.

<sup>651</sup> Qss.16, t.I. p. 307.

condicionaba y permite, de éste modo, que pueda manifestarse bajo formas diversas<sup>652</sup>.

En segundo lugar, si el alma fuera la única forma del cuerpo, el hombre sería inmortal, pues tanto el alma como la esencia de la materia, al estar unidas, serían incorruptibles<sup>653</sup>; además, se pregunta el narbonés, ¿cómo quedaría justificada la aparición de otras formas sustanciales tras la muerte o la separación del alma del cuerpo?<sup>654</sup>

En tercer lugar, si el alma fuera la única forma sustancial del cuerpo, las formas accidentales actuarían como si fueran la causa, a través de la cual el alma se une a la materia corporal y no a otro elemento. Este modo de unión no podía ser considerado como válido ya que, -según el narbonés- semejante modo de aproximación y de apropiación no sería esencial a la materia por sí, sino por el accidente que le pertenece a ésta<sup>655</sup>. También nos conduciría a afirmar que los accidentes constituyen una disposición que el alma exige a su materia<sup>656</sup>; que las formas accidentales están en la materia antes que las formas sustanciales<sup>657</sup>; que la materia es antes informada por

---

<sup>652</sup> "Unitas et veritas suae essentiae quae sibi competit per solam suam essentiam non datur ei a suis formis, cum materia una et eadem specie el numero possit esse et sit sub variis formis; sed unitas et veritas aliquam actualitatem dicere videntur; ergo essentia materiae habebit per se aliquam actualitatem sub diversis formis" *Qss.16, t.I, p. 306.*

<sup>653</sup> "Variatio accidentium non potest facere ut materia non subsit et coaptetur suae formae, cum non uniatur ei per intermedia accidentia; ergo nunquam per variationem accidentium potest fieri ut corpus non coaptetur animae sicut materia suae formae, et ita non poterit homo corrumpi unquam, cum anima et essentia materia sint secundum se incorruptibiles." *Qss.50, t.II, p. 31.*

<sup>654</sup> Olivi nos ofrece una extensa explicación acerca de las diferentes formas cadavéricas que justificarían la pluralidad de las formas en *Qss.50, t.II, App. p. 62-64.*

<sup>655</sup> "Nec valet, si dicatur quod dispositiones accidentales sunt in causa quare rationalis anima potest polius uniri materiae corporis sui quam aliorum corporum, quia aptitudo et appropriatio talis non erit essentialis materiae nec per se sed per accidens ad eam pertinens" *Qss.50, t. II. p. 30.*

<sup>656</sup> "Secundum hoc ergo dicunt quod naturalis terminus qui per actionem generativae humanae inducitur sunt illae dispositiones accidentales quas anima exigit in sua materia." *Qss.50. App. t.11; p. 60.*

<sup>657</sup> "Huiusmodi dispositiones prius naturaliter fiunt in materia quam forma substantialis et posterius fiunt naturaliter el quod forma substantialis est in materia prius naturaliter ante eas et non est". *Qss.50 App. t.II. p. 60.*

los accidentes que por la forma substancial<sup>658</sup>; y que la forma substancial depende de las disposiciones accidentales, dado que fueron hechas antes que la forma substancial<sup>659</sup>. Todo lo cual es falso.

Si el alma fuera la única forma substancial del cuerpo, matiza el franciscano, la variedad de elementos que constituyen el cuerpo humano, a modo de *ratio corporeitatis et ceterae perfectiones*, necesariamente estarían en el alma y ésta debería ser igual de compleja que el cuerpo. De modo que la forma extensa y la forma simple serían unívocas y de la misma especie, lo cual es absurdo. Asimismo, todas las formas sustanciales que están en el cuerpo humano (tales como la corporeidad, la mezcla de elementos, la forma vegetativa, la forma sensitiva y la forma intelectual propia del alma) serían completamente iguales, lo cual también es absurdo<sup>660</sup>.

En cuarto lugar, si el alma fuera la única forma del cuerpo, aquella sería el principio de los diversos actos y de los efectos de diverso género, mientras que, por lo general, y contrariamente, se consideraba que el alma poseía (por esencia) diferentes potencias dada la diversidad de sus actos. Así, concluye el franciscano, según el principio de que toda afección es seguida de su forma, si el alma es la única forma

---

<sup>658</sup> "Secunda est quod materia prius naturaliter informatur et accipit esse forma le ab accidentibus quam a sua prima forma substanciali et quod non prius, sed posterius informatur ab illis quam ab ista . *Qss.50 App. t.II, p. 60.*

<sup>659</sup> "Tertia est quia secundum hoc huiusmodi dispositiones dependen quoad esse a forma substanciali et non dependent, immo potius ipsa depende ab eis; quia illud esse quod accipiunt, quando prius naturaliter fiunt quam forma substancialis, non potest dependere a forma substanciali posterius naturaliter introducenda ." *Qss.50 App. t.II. p. 60.*

<sup>660</sup> "Oportebit quod ratio corporeitatis et ceterae perfectiones praedictae sint univocae in anima et in ceteris corporibus. Et tunc de necessitate sequuntur multa inconvenientia: tunc enim vere dicere poterimus quod anima est complexio et corporeitas, et si de aliis; tunc etiam erit venum quod forma extensa et simplex sunt univocae et eiusdem speciei; sequitur etiam quod corporitas, mixtio, organizatio, vegetativa, sensitiva et intellectiva in anima rationali sint penitus ídem secundum rem, quod est valde absurdum." *Qss.50. t.II, p. 31.*

del cuerpo, debería poseer los mismos efectos y propiedades que la forma, de modo que si el cuerpo es extenso, cálido, frío, húmedo, (...), así debería ser el alma<sup>661</sup>.

A la crítica contra el unicismo tomista se adjuntó otra dirigida contra una corriente pluricista, que consideraba que la pluralidad de conceptos (referentes al género y a la diferencias) quedaba originada en la diversidad de géneros y de diferencias contenidos en los objetos y en la diversidad de ámbitos y de coexistencia de los mismos<sup>662</sup>. Para Ohvi, esta teoría no podía ser considerada como válida porque, si se aceptaba que todos los conceptos de género basan su diferencia en la realidad, se podría dar lugar a que un concepto de género superior pudiera existir sin uno inferior o, en otros términos, que un concepto de género universal pudiera darse sin uno específico<sup>663</sup>.

Este modo de "pluricismo realista" sólo podía conducir, según Olivi, a la confusión entre las relaciones que constituyen el orden de lo real y el orden de lo conceptual, las cuales no tienen nada que ver las unas con las otras<sup>664</sup> ya que, en primer lugar, los diversos modos de significar no tienen por qué interferir en los diversos modos

---

<sup>661</sup> "Quarto etiam patet hoc ex parte effectuum et proprietatum. Impossibile est enim in aliquo creato quod secundum eandem virtutem sit principium diversorum actuum vel effectuum diversorum genere; unde potentias animae per actus diversos iudicamus esse diversas secundum essentiam. Cum etiam omnis propria passio inseparabiliter sequatur suam formam: omnes proprietates istarum perfectionum inseparabiliter inhaerent ipsi animae; et tunc in anima erit vere calor, frigiditas, humiditas, extensio, et sic de aliis." *Qss.*50, t.II, p. 31-32.

<sup>662</sup> "Aliorum fuit opinio quod ratio cuiuslibet generis et differentiarum omnium sequentium sunt realiter differentes, non tantum ratione. Et isti moventur propter diversitatem rationum generis et differentiarum quae realiter in re continentur et propter diversitatem ambitus et coexistentiae earumdem." *Qss.*50. t.II. p. 33.

<sup>663</sup> "Opinio autem haec, sicut credo, veritatem habere non potest. Si enim omnes generum rationes sunt distinctae realiter, poterit ad minus esse semper ratio superioris generis sine inferiori. Et ita poterit esse corpus quod nullam habebit specialem rationem corporum. Poterit etiam esse aliquid quantum el non habebit aliquam rationem specialem alicuius quantitatis. Similiter esset de qualitate et relatione et sic de aliis." *Qss.*50. t.II. p. 34.

<sup>664</sup> "Diversitas modorum praedicandi non necessario infert diversitatem modorum essendi, quoniam modus praedicandi potius sequitur modum intelligendi quam modum essendi: unde quaedam attribuimus rebus secundum modum intelligendi nostrum quae non omnino ita se habent secundum modum essendi qui est in re." *Qss.*28, t.I, p. 485-486.

de ser<sup>665</sup> y, en segundo lugar, porque resulta muy difícil probar que los conceptos que constituyen la realidad difieran de aquellos que están en los objetos, como si tuvieran esencias diferentes<sup>666</sup>.

Olivi, entre la posición tomista y este modo de pluricismo, opta por una vía intermedia<sup>667</sup>. En primer lugar, el narbonés defiende que, tanto el concepto de género como el concepto de diferencia constituyen realidades diferentes cuando cada uno de ellos posee una virtud activa y una acción que les son propias y diferentes la una de la otra, y cuando el concepto de género superior puede darse sin alguna de las diferencias (como es el caso de la materia de los cuatro elementos, la cual puede existir bajo la forma de algunos de ellos sin que por eso constituya una forma compuesta. Además, la forma de los elementos tiene una virtud activa y una acción diferente de aquellas que corresponden a una forma compuesta<sup>668</sup>).

En segundo lugar, Olivi mantiene - oponiéndose al unicismo tomista- que en la medida en que el cuerpo humano contiene una serie de formas, que no pueden denominarse accidentales<sup>669</sup>, así como de virtudes, de acciones diferentes, propiedades, condiciones esenciales distintas de las del alma, en tanto que es alma y en

---

<sup>665</sup> Secundo, quia modus essendi diversus non necessario infert diversitatem praedicamentorum realem, cum eadem essentia possit in diversis temporibus et suppositis diversos modos essendi habere, et essentia unius generis et maxime generis generalissimi habet modos essendi diversissimos in diversis speciebus; unde oporteret ponere innumerabilia praedicamenta, si diversitatem modorum essendi attenderemus." *Qss.28. t.I, p. 486.*

<sup>666</sup> "Quod etiam omnis ratio quae realiter est in aliquo differat realiter, ita quod habeat essentiam realiter distinctam ab omni alia ratione quae in eodem existit realiter impossibile est probari, quin in ratione sit peccatum accidentis procedendo a distinctione quae est secundum rationes ad distinctionem realem." *Qss.50. t.I. p. 34.*

<sup>667</sup> "Et ideo videtur mihi esse via media incedendum" *Qss.50.t.I. p. 35.*

<sup>668</sup> "Dico igitur quod tunc ratio superioris generis et ratio sequentis differentiae sunt diversae realiter, quando utraque habet virtutem activam et actionem sibi propriam differentem ab alia, et quando ratio superioris generis potest esse absque aliqua differentiarum sequentium; ut materia elementaris potest esse sub forma alicuius elementi absque forma mixti et habet forma elementi virtutem activam et actionem differentem ab actione el virtute formae mixti." *Qss.50.t.I. p. 35.*

<sup>669</sup> "Quia cum corpus hominis vel lapidis dicitur esse corpus, non est accidentalis praedicatio vel denominatio immo est essentialissima et in quid" *Qss.50. t.II. App. .p. 70.*

tanto que es sensitiva y racional<sup>670</sup>, queda justificado , primero, que el cuerpo humano pueda existir, con todas sus propiedades, separado del alma y, segundo, la multiplicidad de las formas sustanciales: *idcirco simpliciter teneo in corpore humano praeter anima esse alias formas realiter differentes ab ipsa et etiam credo omnes gradus fórmales quid in eo sunt concurrere ad unam perfectam formam constituendam, quarum principalior et omnium quodam modo forma et radix est illa quae ultimo advenit*<sup>671</sup>.

#### **4.2.1 La relación entre las formas sustanciales**

Una vez expuestas las razones por las cuales Olivi defiende la pluralidad de las formas sustanciales en el cuerpo, daremos paso a explicar cómo estas se relacionan entre sí para constituir el compuesto humano<sup>672</sup>.

Olivi vuelve a tener frente a sí dos problemas que solventar: por un lado, la teoría de la subordinación de las formas, defendida por los franciscanos e inaceptable para él por otro, la crítica de los unicistas, que al tener como principio las teorías según las cuales la forma da el ser y de que cualquier forma sustancial da lugar a un ser simple y completo<sup>673</sup>, imputaba a los pluricistas la objeción de que si defendían que en el cuerpo humano existían varias formas, entonces deberían de afirmar la existencia de varios seres completos en un ser<sup>674</sup>.

Con respecto a la teoría de la subordinación de las formas sustanciales, Olivi estaba obligado a rechazarla si quería mantenerse en su teoría de que la forma no es un acto cualquiera, sino un acto determinado e indeterminable por cualquier otra

---

<sup>670</sup> "Cum igitur formae corporis nostri corporales habeant virtutes et actiones differentes, quin immo et per se proprietates et etiam conditiones essentielles varias ab iis quae competunt animae, in quantum est anima et in quantum est sensitiva et rationalis." Qss.50, t.II.p. 35.

<sup>671</sup> Qss.50, t.II, p. 35.

<sup>672</sup> Si páginas más arriba destacábamos la importancia del concepto de materia, ahora debemos fijar nuestra atención en el concepto de forma: pues, será a partir de él que quedará estructurada la relación entre las diferentes formas sustanciales y el compuesto humano.

<sup>673</sup> "sed quaelibet forma substantialis dat esse simpliciter et completum". Qss.50, t.II, p. 2.

<sup>674</sup> "Ergo si plures sunt formae per se in corpore humano, plura habebit esse; hoc autem est impossibile, quia tunc unum ens esset plura entia completa". Qss.50, t.II, p. 23-34.



forma, salvo que esta fuera un accidente<sup>675</sup>. Es acogiendo a este principio de "indeterminación" de la forma que el narbonés se desvinculó de la teoría, ampliamente generalizada entre los franciscanos, según la cual una forma inferior servía de materia a otra forma superior<sup>676</sup>. Tampoco aceptó, como alternativa a esta teoría, la idea de que las formas concurrieran una al lado de otra por el hecho de que estuvieran inseridas en una misma materia<sup>677</sup>, pues, de este modo, la materia y la forma darían lugar a un compuesto por esencia, y cada una de las formas daría lugar a una esencia<sup>678</sup>, a lo cual se opone el narbonés<sup>679</sup>.

La solución no resultaba nada fácil, pues lo que estaba en juego era una concepción de la relación entre materia y forma basada en la mutua necesidad y reciprocidad<sup>680</sup>; una relación dinámica entre formas sustanciales, independientes entre sí y originada por una correspondencia entre materia y forma que no pertenecía ni a un orden jerárquico ni impuesta por la realidad material. Curiosamente, la respuesta a la unión de las formas sustanciales, surgió de la réplica oliviana a la crítica

---

<sup>675</sup> "Forma enim non est actus qualiscunque, sed solum actus determinativo et ineterminabilis"; "Forma dicunt esse actum determinatum non determinabilem per aliquid aliud nisi per accidens" *Qss.16. t.I, p. 309.*

<sup>676</sup> "Praeterea, forma quae de se est purus actus nihil est materiale vel potenciales; ergo nihil habet informabile et ita non perficietur sequenti forma" *Qss.50. t.II. p. 25.*

<sup>677</sup> "Quando aliquid constituitur ex aliquibus sicut ex partibus materialibus, non autem intelligitur hoc de partibus formalibus; unde si aliquae duae formae concurrerent ad constitutionem tertiae sicut partes materiales, ut concurrent membra humani corporis ad constitutionem ipsius; tunc oporteret quod praeter ipsas esset adhuc tertia alia ab eis existens." *Qss.50. t.II. p. 38.*

<sup>678</sup> "Nunc autem sic concurrunt quod ultima est perfectio primae, et prima est quodam modo pars ultimae et quodam modo virtus et instrumentum eius, sicut sunt formae elementares formae mixit vel vegetativae et sicut, vegetativa sensitivae et sicut est utraque animae rationalis. Et ideo sicut ex materia et forma vere fit unum compositum per essentiam, ita ex prima forma et ultima vere fit una forma per essentiam." *Qss.50. t.II, p. 37-38.*

Et ideo, sicut ex materia et forma vere fit unum compositum per essentiam, ita per prima forma et ultima vere fit una forma per essentiam" *Qss.50. t.II. p. 38.*

<sup>679</sup> "Adiungitur quod ex anima rationali et formis corporalibus non fit unum per essentiam, et ita non fit vere ens unum per essentiam; et dico quo licet anima et formae corporales non sint simpliciter unum per essentiam et secundum se, respectu tamen corporis humani non sunt nisi una forma completa" *Qss.50, t.II, p. 38.*

<sup>680</sup> Esse tamen formule pro tanto potest dici eius esse simpliciter, quia sine eo non habet esse nisi secundum quid et quia etiam illud esse quod sibi convenit secundum suam essentiam non potest actualiter existere, nisi sit adiunctum ei esse formule, sicut nec essentia materiae potest per se ipsa stare sine essentia formae. *Qss.16. t.I, p. 310.*

de los unicistas. Olivi aceptó de estos que una única forma sustancial pudiera dar el ser a un objeto cuando éste estuviese constituido por una sola forma; ahora bien, en el caso de que fueran varias las formas sustanciales que coexistiesen en una misma materia, para el franciscano, no es sólo una la forma que da el ser sino el conjunto de todas ellas<sup>681</sup>. Las diferentes formas que constituyen el "todo" aportarían distintos grados de actualidad del ser; de modo que, si del total de las partes surgía una forma completa y más perfecta<sup>682</sup> del conjunto de los distintos grados de ser surgiría un ser completo<sup>683</sup>.

¿Cómo, pues, una forma nueva podía perfeccionar a otra, ya existente, sin caer en el error de la subordinación de las formas al que hemos hecho referencia y, al mismo tiempo, salvar la unidad del compuesto humano? Olivi formaliza una vía mucho más dinámica y activa al rechazar no sólo la rígida y única relación forma-ser que caracteriza la ontología tomista, sino también al abandonar el principio de "totalidad de la forma primera". La alternativa oliviana reside en aceptar que a la primera forma existente se la deje de considerar como "total", que pierda el concepto de "totalidad", de modo que ya no pueda ser considerada como la forma real, la forma definitiva de la cosa, sino como parte constitutiva de un todo; así pues, toda forma que sobrevenga a la primera ya no será accidental, sino parte constituyente de una for-

---

<sup>681</sup> "Quod enim primo dicitur quod si in aliquo sunt plures rationes formales realiter distinctae, quod illa res habebit plura esse: dicendum ad hoc quod quaelibet illanun rationum formalium, quando est in re per se et sine aliis, tunc est forma rei substantialis et ideo tunc dat ei esse per se; quando autem est cum aliis, non est forma, sed pars formae, et ideo tunc earum non est dare esse per se, sed totalis formae." Qss.50. t.II. p. 36.

<sup>682</sup> "Quod autem dicitur quod si quaelibet per se sumpta dabat esse per se, multo magis cum aliis iuncta, cum nullam imperfectionem accipiat ex aliarum adiunctione, sed magis perfectionem ." Qss.50, t.II, p. 36.

<sup>683</sup> "Formae enim totius est ciare esse per se et non alicuius partis eius, licet ipsius sit hoc ciare per suas partes; unde per quamlibet partium suarum formalium dat unum gradum actualitatis essendi, et tunc sicut ex omnibus partibus consurgit una forma completa, ita ex omnibus gradibus essendi consurgit unum esse completum." Qss.50, t.II, p. 36.

ma más actual y perfecta que dará lugar a un ser, a su vez, más completo<sup>684</sup>. El narbonés se ha liberado de la limitada relación forma-ser para optar por una teoría de las partes constitutivas de la forma y los grados de ser en una relación en la que, como en la que se establece entre materia y forma, un *prius* tiende hacia un *posteriorius*, el que es el término natural de un *prius*<sup>685</sup>.

La unión de las diferentes formas substanciales surgirá cuando una forma lleve a otra hacia su perfecto existir. El texto es bastante largo, pero con sideramos necesario, aquí, repetir exactamente los términos y la argumentación olivina, dada su importancia:

*"Forma prima non perficitur ab ultima nisi quodam modo indirecte. Forma enim adveniens eo ipso quo perficit materiam plenius quam prima et est eius plenior actualitas et vivificatio et purificatio: eo ipso et forma prima fit purior et actualior et similiter eius operationes. Agens enim inducit formam ultima in materia magis ac magis purificando et sublimando eam et sic per consequens omnia quae in ea sunt. Unde forma ultima est solum perfectio materiae proprie, soli enim sibi unitur ut materiae et ut perfectibili, formae vero primae non unitur nisi sicut parti formali. Nec intelligas quod forma ultima perficiat primam aliquo modo effective, sed agens quod ipsam produxit ipsam educendo et eo ipso quo eam educebat primam formam sublimavit et perfecit; forma tamen illae, quae se et omnes formas sibi subiectas movent ad actus, perficiunt eas effective quoad actus sicut se ipsas. Ex prima ergo forma et ultima non fit unum proprie sicut ex perfectibili et perfectione; sed pro tanto dicuntur una forma et unus actus, quia ordinato modo concurrunt ad unam materia perficiendam; actualitas enim ultimae formae talis est quod non posset materia ipsam capere, nisi per primam formam esse capacitas materiae dilatata, sublimata et coaptata ad ultimam recipienda. Uniuntur ergo sicut inferior gradus et*

---

<sup>684</sup> "Sicut forma adveniens alteri formae, quae post adventum eius existit rei forma totalis sicut prius, est accidentalis, non autem si ex suo adventu prima amittat rationem totalitatis, ut iam non sit forma rei sed potius pars formae, quin immo ista quae advenit erit potius forma quam prima, quanto est actualior et completior; sic similiter forma adveniens post esse completum, si illud esse cui advenit adhuc est esse rei totale, ipsa est accidentalis. Si autem illud esse post eius adventum non iam sit esse rei, sed potius unus de gradibus eius et quodam modo pars eius: tunc non iam debet dici advenire enti completo vel post esse completum, cum ex suo adventu constituatur ens completu; et quod prius erat esse rei iam non sit sed solum pars vel gradus essendi. Unde et potest dici aliud ens a priori per adventum formae sequentis fuisse factum et ita nec advenire enti priori nec esse accidentalis ei enti quod per ipsam fit et constituitur." Qss.50, t.II, p. 36.

<sup>685</sup> Sicut enim est ordo prioritatis et posterioritatis inter materia et formam; sic est et inter forma. Qss.51, t.II, p. 108.

*superior, et sic fit perfecta actualitas ex gradu ipsius supremo et infimo. Sicut enim partes materiae non possunt ad invicem uniri nisi per formam et in forma, sic duo gradus formales realiter distincti non possunt ad invicem uniri nisi in materia; non enim sunt actus suis ipsius sed materiae"*<sup>686</sup>.

Así pues, la forma final (la "*forma totius*"), aquella que acoge a las demás y las pone a su servicio, es propiamente la forma de la cosa, la más perfecta y la que penetra más íntimamente en la materia y la perfecciona sin que en ello tenga que destruir a las demás formas<sup>687</sup>.

Es, de éste modo, como Olivi da una alternativa a la subordinación de las formas sustanciales, planteada por la escuela franciscana, y da respuesta a las críticas de los unicistas. El narbonés consigue, pues, mantenerse dentro de la pluralidad de las formas sustanciales y, al mismo tiempo, no comprometer la unidad del compuesto humano. Y esto es así porque todas las formas están enraizadas directamente en la materia; porque informan a esta sustancialmente y porque entre ellas se establece una relación de finalidad absolutamente dinámica.

#### **4.2.2 La pluralidad de formas en el alma**

Una vez establecida la posibilidad de la coexistencia de las diferentes formas sustanciales en el cuerpo, Olivi extendió su teoría hacia el alma. Esta extensión propició que el pensador medieval llevara hasta sus últimas consecuencias la teoría hilemórfica y, curiosamente, que fuera desde aquí desde donde atacara con más fuerza el unicismo tomista<sup>688</sup>.

La teoría oliviana acerca del alma comparte con los miembros de la Escuela franciscana que el alma está compuesta de materia y forma y que las diversas facultades de ésta están enraizadas en una misma materia espiritual. Así, para el pensador

---

<sup>686</sup> Qss.50, t.II, p. 40.

<sup>687</sup> "Sicut autem illa quae ultimo advenit dicitur proprie forma rei, et alie praecedentes habent se ad ipsam sicut pates ad totum et sicut ad suam radicem -forma enim, quanto completior et posterior adveniens, tanto magis est penetrativa capacitalis materiae et magis intrat intima eius, et ideo ipsa est omnium radicalis et alias quodam modo intra se continens sicut totum suas partes". Qss.50, t.II, p. 38.

<sup>688</sup> Tomás sólo aceptó la teoría hilemorfica aristotélica para las sustancias corporeas, negándose a aplicarla al alma pues para él era imposible admitir que el mismo principio formal del alma pudiera actuar sobre la materia espiritual de ésta (del alma) y, al mismo tiempo, sobre la del cuerpo. Ver *S. contra gentiles* II. cap. 56 y *STh.* q.75 a.5.

narbonés el alma está constituida de materia espiritual y de tres partes forma les: una intelectual, otra sensitiva y otra vegetativa<sup>689</sup>, que, de modo similar a como sucedía en el cuerpo, informan a la materia espiritual para constituir, entre ellas, la forma del todo<sup>690</sup>.

La novedad del planteamiento, frente al resto de sus coetáneos, se muestra en varios aspectos: en primer lugar, en el aspecto terminológico. Olivi abandona la expresión "formas de" o "potencias de" para adoptar la expresión "*partes formales de*". Con este cambio terminológico, primero, afrontó la acusación de que a partir de los términos utilizados estuviera afirmando la existencia de tres almas<sup>691</sup>; segundo, apelando el franciscano al uso común de los términos<sup>692</sup> pone de manifiesto que para él sólo existe un alma, y quien considere que con el uso de la expresión *plures formas* se hace alusión a la existencia de varias almas se equivoca<sup>693</sup> pues él no hace referencia a las formas separadas y distintas que puedan dar lugar a diferentes seres, sino a distintas partes de un todo<sup>694</sup>.

El segundo elemento innovador reside en el método con el cual Olivi argumentó la coexistencia de diferentes partes formales en el alma sin poner en peligro su uni-

---

<sup>689</sup> Que Olivi aceptase estos tres elementos formales en el alma se deduce de los encabezados acusativos que el medieval expone en el Apéndice: "*Igitur impugnatio praefata primi ponit tredecim argumenta ad probandum quod anima rationalis sit forma corporis per parlem intellectivam et non solum per vegetativam et sensitivam*" (Qss.51, app. t.II, p. 136) "*Improbata igitur parte quinta expeditur sextam in qua probat quod tres famosae potentiae animae, scilicet intellectiva, sensitiva et vegetativa, non sunt partes formales unius spiritualis materiae ipsius animae*" (Qss.51, app. t.II, p. 182).

<sup>690</sup> "omnes formales partes animae informant eandem materiam spiritualem, ita quod ex omnibus fiat una totalis forma eius". Qss.51, app. t.II, p. 184.

<sup>691</sup> "Primo ergo facit quinque rationes nominales. id est ex sola ratione nominum sumptas quibus probat quod si isla in nobis sunt diversae partes formales, sequitur quod in quolibet nostrum sunt tres animae" Qss.51, app. t.II, p. 182.

<sup>692</sup> "Nominibus utendum est secundum communem usum et intentionem loquentium; omnes autem per nomen animae conuniter sumunt totam substantiam spiritus vivi qui est in uno animali vel homine et ideo nullam partium eius" Qss.51, app. t.II, p. 182.

<sup>693</sup> "cum dicit quod ideo dicimus plures formas esse in eodem, quia habent ibi plura esse distincta: item dupliciter fallitur." Qss.51, app. t.II, p. 184.

<sup>694</sup> "quia non sic sunt distincta quod faciant plura esse totalia; quia tunc ex eis non fieret unum ens, sed plura entia et plura tota. Unde sunt solum partialiter distincta et ad invicem composita et componentia unum totale esse *sui totius*" Qss.51, app. t.II, p. 184.

dad<sup>695</sup>. Y, por último, el tercer aspecto, el más renovador y que le apartó de toda doctrina vigente: afirmar que la parte intelectual del alma no es la forma del cuerpo<sup>696</sup> y que la parte sensitiva es consustancial al alma intelectual<sup>697</sup>. A partir de estos dos principios, Olivi vio la posibilidad de desbancar la teoría tomista del alma basada en el unicismo, así como de mostrar las soluciones a la unión sustancial del compuesto desde la perspectiva pluricista. No debe, pues, extrañarnos que Olivi no ahorrase esfuerzos en defender sus teorías si con ellas estaba en juego el pluricismo y las bases de su teoría epistemológica.

#### 4.2.2.1 La unidad del alma.

Olivi situó en las teorías de Aristóteles<sup>698</sup> y de Averroes<sup>699</sup>, que defendían que la parte sensitiva del alma era transmitida por generación y que no estaba ubicada en la materia racional del alma<sup>700</sup>, uno de los más importantes errores acerca de la naturaleza del alma. Teoría seguida no sólo por los aristotélicos, sino también por miembros de su Orden, como Roger Bacon. Para el narbonés, todos aquellos que participaban de tales presupuestos estaban obligados a reconocer: primero, que la parte intelectual y libre del alma, por sí y en cuanto tal, es la forma del cuerpo o

---

<sup>695</sup> Aspecto que veremos posteriormente.

<sup>696</sup> En esta teoría fue donde las críticas y las condenas a Olivi fueron más reincidentes. En 1283 esta teoría es censurada en la conocida "*Carta de los Siete sellos*", pero no debió ser considerada tan "herética" ni "escandalosa" cuando a Olivi no se le privó de su docencia. Lo que sí llama la atención es que esta misma teoría fuera, ya no censurada, sino condenada en 1311-1312 en el Concilio de Vienne. Es bien cierto que el decreto *Fidei Catholicae fundamentum* no hace referencia a ninguna obra oliviana en concreto, sino sólo a la teoría. ¿Empezaba a ser considerada como una teoría válida para dar razón de la estructura del conocer humano? Y si esto era así, ¿era lícito mantener en vigor una teoría filosófica, de manifiesta originalidad y validez, de una persona considerada como "jefe" de los Espirituales? Personalmente considero que lo que recayó sobre Olivi fue una condena "política" y no gratuita. A pesar de que el decreto obvia al autor, si como dice E. Bettoni ((1955, p. 345-348; 371-372)) es a Vital de Four a quien va dirigido el apéndice de la cuestión 51 y éste fue un miembro destacado de la Comunidad en el debate que se dio entre estos y los Espirituales en Vienne, se sabía muy bien qué y a quien se condenaba: el autor era Petrus Iohannis Olivi y se condenaba el punto neurálgico de la teoría epistemológica oliviana.

<sup>697</sup> "Secundum autem quod ex hac positione sequitur est quod sensitiva non sit radicata in substantia seu in spirituali materia partis intellectivae. Quod, ut credo, non solum est falsum, sed etiam in fide periculosum." *Qss.51*, t.II, p. 121.

<sup>698</sup> *De generatione animalibus*, II 3.736a I; 17; II, 4, 738 b. 25; II, 5, 471 a 9.

<sup>699</sup> *De gener. animal.* II, 3 (vol. VI. pars II. 75 r).

<sup>700</sup> "Ad quaestionem istam quidam dicere voluerunt et volunt sequentes Aristotelis physicam et Averrois Saraceni quod sensitiva hominis sit a generante et quod non sit radicata in substantia seu materia rationalis animae". *Qss.51.t.II.* p. 104.

bien no está unida sustancialmente a éste (que es una forma separada); segundo, que la parte sensitiva no está ubicada en la misma sustancia o materia espiritual que la parte intelectual<sup>701</sup>.

El franciscano desarrolló dos series de argumentos con los cuales confirma el error de tales teorías. La primera serie iba dirigida contra la afirmación de que la parte intelectual del alma es la forma del cuerpo. Si esto fuera así, si se aceptara tal principio, para ser coherentes con el postulado de que toda materia debía ser actualizada por su forma, del mismo modo que el cuerpo es sensible y vivo por la parte sensitiva, también debería ser intelectual y libre por la parte intelectual<sup>702</sup>. Pero transmitir tales propiedades al cuerpo no era posible, pues estas sólo podían pertenecer a una materia simple, espiritual, intelectual, ingenerable e incorruptible<sup>703</sup>, y no a una materia corporal.

Para respaldar su crítica, Olivi añadió tres argumentos más, de carácter más general, con los cuales consideró que podía dejar demostrado que, desde el ámbito de lo corporal, era imposible mantener que la parte intelectual del alma fuera la forma del cuerpo sin que aquella transmitiera a éste aquello que más la determinaba: su libertad, su intelectualidad y su espiritualidad.

El primer argumento pone de manifiesto que, si queremos mantenernos dentro de los cánones de la relación materia - forma, es un requisito previo e indispensable que entre la materia y la forma se establezca una perfecta correlación; de manera que, si "*altissima omnium formarum et simplicissima sit forma intellectualis et libera: materia quae ad ipsaper se attingere poterit oportebit quod sit in genere materiae altissimae et simplicissimae*"<sup>704</sup>, así debía suceder con la materia corporal<sup>705</sup> y, por lo tanto,

---

701 "primum est quod pars intellectiva el libera sit forma corporis per se et in quantum talis aut quod nullo modo sit unita corpori substantialiter; sccondum est quod sensitiva non sit radicata in substantia seu spiritali materia partis intellectivae." Qss. 51.t.II. p. 104.

702 "Si enim pars intellectiva est eius forma, cum omnis materia fiat in actu per suam formam: tunc sicut corpus humanum est vere sensitivum et vivum per animam sensitivam, sic erit vere intellectivum et liberum per partem intellectivam." Qss.51. t.II. p. 104.

703 "Sed hoc est impossibile corpori communiari, quia tale non potest competere nisi materiae simplice et spiritali seu intellectuali et ingenerabili et incorruptibili respectu talis esse". Qss.51, t.II. p. 105.

704 Qss.51. t.II, p. 105.

705 "Omnis igitur forma quae per se et directe habet aspectum essentialem ad informandum talem materiam habet aspectum infimum multumque effusum ." Qss.51. t.II, p. 105.

de ningún modo podría ésta ser informada por el acto de una forma intelectual y libre sin que se viera afectada por ella.

Olivi dejaba demostrado que la parte intelectual no podía ser forma del cuerpo, ya que, la existencia de dos formas contrarias entre sí (la corporal y la espiritual) en una misma materia no sólo era contradictoria, sino también excluyente<sup>706</sup>.

En el segundo argumento, el narbonés expone -como pluricista- que si el principio fuera verdadero, es decir, si la parte intelectual fuera la forma del cuerpo, debía especificarse a cual de las dos. Ésta podría ser o la forma del todo y de la parte, o sólo del todo y no de la parte, o bien, sólo de una parte determinada. Si se diera en el primer caso, cada una de las partes del cuerpo sería intelectual y libre (los pelos, las uñas, los huesos...). Lo cual es falso<sup>707</sup>. La segunda solución (que fuera la forma del todo y no de las partes) tampoco resultaba viable, pues toda forma simple, que constituye parte formal del todo de su materia, es, al mismo tiempo, la forma de cualquier parte de ésta<sup>708</sup> lo que hace imposible desvincular una de otra. Así mismo, es necesario que las partes de la materia tengan el ser y la unidad desde la forma del todo y que la forma simple esté en cualquier parte de su materia<sup>709</sup>. Si esto no fuera así, si las partes de la materia no fueran informadas desde la misma forma de la materia, entonces, el ente que se constituyese por tal forma y por tal materia sólo podrá ser observado como un accidente<sup>710</sup>; sobre todo para los unicistas y para todos aquellos que se negaran a aceptar otra unión sustancial que no fuera

---

706 "omnis materia coporalis et dhisibilis et mobilis potest necessario amittere suum esse et suum mdoum essendi nobilem et per divisionem et per corruptivam alterationem et per motionem destnientcm cam ab altitudine sui esse. Sed si materia coporalis habet actum essendi intellectualem et liberum. ipsa non poterit aliquo modo amittere istud esse." *Qss.5 L t.II*, p. 106.

707 "Primum autem non potest dari, quia tunc omnis pars corpori esset intellectualis et libera et sic capilli et unguis et ossa et pectes." *Qss.51. t.II*, p. 106.

708 "Omnis enim forma simplex quae est forma totius suae materiae est forma cuiuslibet partis eius." *Qss.51, t.II*, p. 106.

709 "oportet enim quod partes materiae habeant esse et unitatem a forma totius, et oportet quod forma simplex sit in qualibet parte suae materiae." *Qss.51, t.II*, p. 106.

710 "Si partes materiae non informarentur a forma ipsius materiae; tunc non spectarent nisi accidentaliter ad illud ens quod constitueretur per talem formam et talem materiam; et maxime secundum istos qui nesciunt intelligere unionem substantialem nisi inter formam et materiam. ... Impossibile est igitur quod forma intellectiva sit forma totius corporis et non partium eius." *Qss.51, t.II*, p. 106-107.



entre forma y materia. Es imposible, pues, que la forma intelectual sea la forma de todo el cuerpo y no de sus partes.

Por último, en el tercer caso, si la parte intelectual fuera la forma de una parte determinada del cuerpo, esa parte y aquellas que la constituyen serían intelectuales y libres y la forma intelectual sería una forma orgánica, como la sensitiva<sup>711</sup>.

Pero la crítica oliviana no quedó en estos argumentos. Su punto de mira estaba centrado en otros mucho más relevantes para el momento y con los cuales se creía que podían ofrecer soluciones a los problemas que planteaba el afirmar que la parte intelectual del alma fuera la forma del cuerpo sin que por ello transmitiera sus potencias.

La primera de las críticas iba dirigida contra la solución tomista<sup>712</sup>. Según ésta, el alma intelectual podía ser la forma del cuerpo sin que por ello transmitiera sus propiedades, porque la esencia del alma se diferenciaba de sus potencias. De este modo - según el argumento oliviano- la forma, en cuanto forma, no tiene razón de potencia, aunque intelectualidad y libertad fueran consideradas como elementos constituyentes de alguna de ellas. Por este motivo, si la parte intelectual, en cuanto es forma, da el ser formal al cuerpo, no es necesario que suceda lo mismo con sus potencias.<sup>713</sup>

Olivi no podía aceptar una argumentación basada en la distinción entre el alma (o la forma del alma) y sus potencias<sup>714</sup> por varias razones: primero, porque era inconcebible separar a una forma de sus partes formales<sup>715</sup>. Segundo, porque aún cuando la

---

711 "non potest dari tertium, quod scilicet sit forma alicuius partis corporis determinatae, quia tunc pars illa et omnes partes eius ex quibus est constituta essent intellectuales et liberae. Tunc etiam forma intellectiva esset forma organica sicut et sensitiva." Qss.51. t.II p. 107.

712 *Summa contra Gentes* II cap. 56; 68-69 ; s.Th. I. q.76, a.1-4.

713 "Quod autem per formam intellectivam possit habere esse humanum et non intellectualem nec libere astruunt per hoc: quia essentia forma est anima et non est essentia suarum potentiarum, aut si est. tamen forma, in quantum forma, non habet rationem potentiae, intellectualem autem et liberum dicunt rationes quasdam potentiarum; et ideo non oportet quod si pars intellectiva, in quantum est forma, dat esse formale corpori, quod propter hoc potentia eius aut ipsa, in quantum habet rationem potentiae, det corpori esse, ut ita dicam, potentiale seu spectans ad rationem potentiae" Qss.5 L t.II, p. 107.

714 *Summa contra Gentes* II, cap. 56; 68-69; S.Th. I,q.76, a.1-4.

715 "sicut alibi probatum est, in tota parte intellectiva non est dare alias formas aut formales essentias quam formas et formales essentias potentiarum. Ergo ab ea non poterit communicari aliud esse corpori quam esse formale potentiarum eius." Qss.51, t.II, p. 108.

potencia fuera diferente de la esencia, aquella siempre seguiría a ésta y dónde quiera que se ubicase la esencia, con ella estaría siempre su potencia<sup>716</sup>. Tercero, porque toda forma transmite a su materia alguna operación o alguna potencia para actuar; de este modo, si la forma más noble y actual del alma es la forma de la parte intelectual, el cuerpo tendrá el acto intelectual y libre y el poder de inteligir y de querer<sup>717</sup>.

Tampoco podía acoger -el franciscano- como solución que la materia corporal fuera adquiriendo un mayor nivel de simplicidad a través de la forma sensitiva y otras formas intermedias simples de la forma intelectual<sup>718</sup>. Solución que resulta imposible ya que el modelo de simplicidad y de unidad que la forma sensitiva (o cualquier otra forma) pudiera transmitir a la materia corporal, en nada tendría que ver con la que pudiera otorgar la forma intelectual<sup>719</sup>

La última solución no es, para Olivi, menos que las anteriores<sup>720</sup>. Suponía que el cuerpo no se uniese a la forma intelectual inmediatamente ni que fuera informada por esta inmediatamente, sino que se estableciera una sucesión, de manera que la parte intelectual informara a la sensitiva y, ésta, a las restantes hasta alcanzar a la materia corporal<sup>721</sup>. Esta solución era inviable ya que conducía a los mismos errores que la teoría de la subordinación de las formas; esto es, que una forma debería actuar como materia de otra y por lo tanto estaría compuesta de acto y potencia, de

---

716 "posito quod potentia differat ab essentia, certum tamen est quod eam semper sequetur et ibi radicabitur ubi et ipsa et eius erit cuius et ipsa" *Qss.51, t.II, p. 108.*

717 "omnis forma communicat suae materiae aliquam operationem et aliquam potentiam operandi. Cum enim forma, in quantum forma, dicat vigorem actualem et actitvum, et maxime forma nobilissima et actualissima, qualis est forma partis intellectivae; ergo corpus habebit operationem intellectualem et liberam et potestatem intelligendi et volendi." *Qss.51, t.II, p. 109.*

718 "materia corporalis contrahit et acquirit simplicitatem et altitudinem per forma m sensitivam et alias formas intermedias convenientem simplicitati et altitudini formae intellectivae." *Qss.51, t.II, p. 107.*

719 "Secunda etiam evasio non potest stare, quia simplicitas et utilitas seu quaecunque alia dispositio quam acquirit materia corporalis per sensitivam seu per alias formas non est simplicitas quae sit de genere materiae, sed potius est simplicitas ipsius formae et quiddam formale, cum a forma nihil possit dari materiae nisi formale nec materia possit aliunde acquirere aliquid quod sit sui generis sed potius insunt ei primo et per se." *Qss.51, t.II, p. 109-110.*

720 "Tertia evasio non minus irrationalis quam praedictae." *Qss.51, t.II, p. 110.*

721 "Corpus non unitur forma e intellectivae immediate nec informatur ab ea immediate, sed quod pars sensitiva informatur a parte intellectiva inmediate et ipsa mediante formae reliquae corporis et sic tandem ultimo materia corporalis" *Qss.51. t.II, p. 108.*

forma y de materia y, por lo tanto, sería la forma de una forma<sup>722</sup>. Además, si la forma sensitiva fuera informada por la intelectual, esta última le transmitiría a aquella su actualidad y sus operaciones, de manera que la forma sensitiva sería intelectual y libre<sup>723</sup>.

Ninguno de los tres argumentos podía ofrecer, desde la óptica oliviana, una solución lo suficientemente compacta para que pudiera afirmarse, con rotundidad, que la parte intelectual del alma es la forma del cuerpo. No obstante, creemos que la solución tomista debió de exigir una lectura más detenida. Desde la perspectiva unicista y bajo un único modo de relación entre materia y forma, aunque inaceptable para el franciscano, la solución se mostraba coherente y lógica. Ahora bien, desde la perspectiva del narbonés, una teoría como la de Tomás sólo podía conducir a que el alma quedara mermada en todas sus facultades y potencias y dejara de ser intelectual, libre, inmortal y separada del cuerpo<sup>724</sup>. En definitiva, dejaría de ser, de conocer y de querer<sup>725</sup>. Algo inaceptable para un franciscano. Y esto era así porque, si se aceptaba que sólo una forma actuaba a la materia, era evidente y demostrado que toda unión que se estableciera entre materia y forma comportaba un mutuo intercambio de características y de perfecciones<sup>726</sup>.

Desde su unicismo y habiendo negado el hilemorfismo para el alma, Tomás mostró, a pesar de las críticas, una teoría coherente y viable dentro del caso singular del

---

722 "Si enim forma potest informari ab alia et maxime primo ac per se, tunc forma talis habebit in se, vere rationem informis et possibilis et materiae; et tunc necessario erit composita ex actu et potentia et ex forma et materia et erit formae forma." *Qss.51. t.II, p. 110.*

723 "si forma sensitiva informatur ab intellectiva: ergo recipit actualitatem et esse et operationem ab ipsa, et tunc forma sensitiva fiet intellectualis et libera. Quae omnia sunt absurda." *Qss.51. t.II. p. 110.*

724 "Si est enim forma corporis. impossibile est quod sit intellectualis et libera et immortalis et a corpore separabilis". *Qss.51. t.II, p. 111.*

725 *Qss.51. t.II. p. 111-118.* "Si igitur forma intellectualis habet corpus pro materia: ergo non poterit converti ad sua obiecta nisi per conversionem et aspectum materiae corporalis ad illa ." *Qss.51, t.II. p. 112*

Olivari vult iri contra Thomam. *S.Gentes. II. 56.*

726 "Si igitur forma intellectualis habet corpus pro materia: ergo non poterit converti ad sua obiecta nisi per conversionem et aspectum materiae corporalis ad illa ." *Qss.51, t.II. p. 112.*

Olivari vult iri contra Thomam. *S.Gentes. II. 56.*

hombre<sup>727</sup>. Frente a ello, el narbonés estaba forzado -desde su pluricismo e hilemorfismo- a buscar una fórmula que, teniendo como principios que la parte intelectual del alma no es la forma del cuerpo y que la parte sensitiva está enraizada en la misma materia espiritual que aquella<sup>728</sup> demostrase que el cuerpo estaba unido sustancialmente y, con ello, constituye un sólo ser.

#### 4.2.2.2 La solución oliviana.

La teoría propuesta por el narbonés para solucionar el problema de la unión sustancial del compuesto humano requería dos presupuestos básicos: uno, que la parte sensitiva no fuera generada y, dos, que compartiera con la intelectual la misma materia espiritual. Negar tales requisitos, no sólo sería herético, sino también sería atentar contra la experiencia más íntima y cierta que podamos sentir en nuestro interior: que la forma superior (el alma) tiene, rige y dirige a la parte sensitiva como si fuera un elemento más que estuviera incluido dentro de su naturaleza más íntima<sup>729</sup>. Es a partir de esta certeza que el alma siente y dice que los actos sensitivos son suyos y puede equipararlos con los intelectivos<sup>730</sup>.

Si la experiencia interior pone de manifiesto que tenemos el mismo nivel de conciencia, tanto de los actos sensitivos como de los intelectivos, es porque ambos deben estar enraizados en un mismo lugar, que no es otro que aquel por el cual podemos decir que los actos de los sentidos y los intelectivos son nuestros: en el yo, en el sujeto activo y cognoscente.

---

<sup>727</sup> "S. contra Gentes II, cap. 68 "Hoc autem convenienter diceretur...".

<sup>728</sup> "Secundum autem quod ex hac positione sequitur est quod sensitiva non sit radicata in substantia seu in spiritali materia partis intellectivae. Quod, ut credo non solum est falsum, sed etiam in fide periculosum, sicut et primum" Qss.51, t.II. p. 121.

<sup>729</sup> "est contra experimentum intimum et certissimum quo intra nos sentimus sensitivam teneri et regí et dirigi a parte superiori tanquam aliquid in sua natura intime plantatum." Qss.51. t.II. p. 122.

<sup>730</sup> "in tantumque sentitur esse plantata in radice superioris partis nostrae quod radix nostrae subsistentiae, ipsa scilicet pars superior, sentit intime et dicit actus sensitivae esse suos. Unde dicit: ego qui intelligo video vel comedo; et utique non potest dicere nisi per potentiam intellectivam, quia nulla alia potentia potest apprehendere utrosque actus nisi ipsa." Qss.51, app. t.II, p. 122.

Recordemos que Olivi aplica al alma los mismos principios que constituyen su teoría sobre el hilemorfismo del cuerpo. Así pues, el alma es la forma del todo, constituida por tres partes formales, la intelectual, la vegetativa y la sensitiva, inseridas todas ellas en una misma materia espiritual. De modo que la acción de una repercute directamente sobre las demás y todas ellas en la forma total del alma<sup>731</sup>.

Otra experiencia interior a la que recurre Olivi para afirmar que la parte intelectual del alma y la sensitiva comparten una misma materia está en el hecho de que el intelecto, por sí mismo, no puede aprehender directamente lo sensible, lo material, si no es a través de la acción de los sentidos; los cuales a su vez hacen tomar conciencia al intelecto no sólo del acto sensitivo sino también del objeto de su acto<sup>732</sup>; es decir, cómo a través de la actividad de los sentidos es posible que el objeto se manifieste al intelecto, al sujeto<sup>733</sup>.

El punto central de la observación oliviana está en la evidencia de que si la parte intelectual, por sí misma, no puede ni íntima ni inmediatamente sentir y aprehender a su materia corporal ni a sus actos, no puede actuar como forma del cuerpo<sup>734</sup>. No obstante, la experiencia interna nos confirma que el alma sí posee un conocimiento de sus actos sensibles, de su cuerpo. El único modo, para el franciscano, de poder explicar cómo es posible este conocimiento, consiste en aceptar que la forma sensitiva está inserida en la intelectual y que no sólo es una forma de la materia

---

<sup>731</sup> "omnes formales partes animae informant eandem materiam spiritualem. ita quod ex omnibus fiat una totalis forma eius". *Qss.51, app. t.II, p. 184.*

<sup>732</sup> "Manifieste enim et continue sentimus quod intellectus noster nihil apprehendit de sensibilibus nisi apprehendo aliquem actum sensitivae qui tunc est in actu et per consequens obiectum illius actus." *Qss.51, t.II, p. 122.*

<sup>733</sup> Olivi no obvia otra explicación en la relación que se establece entre el acto sensitivo y el acto intelectual: todo el proceso de abstracción aristotélico-tomista por el cual las formas de las cosas sensibles van "depurándose" hasta que puedan ser captadas por el intelecto (*Et tamen, si propter depurationem specierum hoc esset, quasi scilicet formae rerum sensibiles non sint proportionales nostro intellectui: tunc saltem species quae sunt in memoria sensuali essent sibi sufficienter proportionales, cum postea in natura sensitiva non fiat maior depuratio. Qss.51, t.II, p. 122.*), pero dejará para más adelante su comentario y su crítica.

<sup>734</sup> "Admirable etiam est quomodo intellectus non poterit intime et immediatissime sentire et apprehendere suam materiam carnalem et magis quam sensitivam et eius actus, ex quo immediatius et directius est ei unitus, utpote forma eius existens, non autem sensitivae." *Qss.51, t.II, p. 123.*

corporal<sup>735</sup>. Si la parte sensitiva sólo fuera forma del cuerpo y fuera generada en la materia corporal por la vía natural de la generación humana, entonces existiría antes de que Dios infundiese la racional. Y si esto fuera así, no sería una forma sensitiva sino un instinto natural y rebelde hacia todo lo que fuera superior, a lo que está unido<sup>736</sup>. Reacción que no sucedería si la parte sensitiva fuera infundida en mismo tiempo, por Dios, en el alma del ser humano. En el hilemorfismo oliviano no cabe la generación de formas en el alma<sup>737</sup>.

La solución oliviana no es menos que sorprendente y singular. Apelando a la experiencia interna, el franciscano nos ha conducido a tomar conciencia de un hecho que resulta muy evidente: que el alma, a través de la actividad sensible, conoce los actos sensibles y, al mismo tiempo, alcanza a la materia corporal, al cuerpo. Hasta aquí, el narbonés no aporta nada nuevo.

La novedad está en afirmar que la forma sensible no proviene por generación, sino que es una parte formal del alma y comparte con las demás la materia espiritual. Por sus propiedades, la parte sensitiva está más próxima a ser la forma del cuerpo, pero al estar inserida en una misma materia espiritual, actúa como vínculo con la forma intelectual, participando de su orden racional, de su libertad y obediencia<sup>738</sup>.

---

<sup>735</sup> "Non etiam erit dare quomodo possit intime et necessario apprehendere actus sensitivae, statim dum fiunt, et originem radicalem eorum, nisi suo modo intellectus se habeat ad sensitivam sicut sensus comunis ad particularis". Qss.51, t.II, p. 123.

<sup>736</sup> "Si sensitiva generatur in materia corporali a virtute naturali et seminali, tunc sensitiva prius naturaliter erit genita quam rationalis infundatur. Sed antequam rationalis infundatur, non potest esse sensitiva sine appetitibus seu concupiscentiis rebellibus appetitui superior. Ergo nunquam potuit nec poterit generati per naturam nisi vitiosa et contra ordinem superioris rationis." Qss.51, t.II, p. 124.

<sup>737</sup> También sobre este tema Olivi se aparta de otros pluricistas. como es el caso de Ricardo de Mediavilla, que aún considerando que el alma humana estaba constituida de dos forma, la sensitiva y la intelectual, enraizadas en la misma materia espiritual, admitía que la sensitiva venía por generación. Zavalloni, 373.

<sup>738</sup> "Ex talis autem unionem non habet quod ipsa sit intellectiva, sed solum quod sil intellectivae essentialiter subiecta et connexa ac per consequens et analigice participans aliquem ordinem rationis et libertateis seu oboedientiae rationalis, quem non participant sensitivae brutorum". Qss. 51, t.II, p. 144.

Con esta unidad tan compacta, el narbonés sí pudo afirmar que el alma racional era la forma del cuerpo, pues la forma del todo lo era antes que de las partes<sup>739</sup> y al hacerlo de una manera indirecta, por una forma de su materia espiritual, no le transmitía a aquel su más perfecta y absoluta existencia<sup>740</sup>.

La unidad sustancial entre alma y cuerpo quedaba garantizada por la forma sensitiva<sup>741</sup> y a su vez, la forma intelectual quedaba liberada de ser la forma del cuerpo, a pesar de que tendiera hacia éste y, uno de los principios fundamentales del agustinismo, a pesar también de la trascendencia del alma respecto del cuerpo, el principio quedaba salvaguardado.

Compartimos con D.Burr la idea de que Olivi fue pionero en el uso de esta teoría, tan singular para solucionar el problema de la pluralidad de las formas en el alma, a pesar de la dificultad y oscuridad de su estructura<sup>742</sup>. Pero quizás no tan "complicata, lambriccata, sconcertante", como dice E. Bettoni<sup>743</sup> sino, simplemente diferente, por estar fuera del circuito oficial y, por lo tanto, peligrosa.

---

<sup>739</sup> "Ex hoc etiam est quod tota anima rationalis dicitur forma sui corporis potius quam sola sua pars sensitiva, quia forma simpliciter dicta potius significat formam totalem quam partem ipsius, iuxta quod et magis proprie dicitur homo liqui quam lingua, quamvis homo non loquatur nisi per linguam, quia actio potius attribuitur toti supposito quam parti." *Qss.51, t.II, p. 144.*

<sup>740</sup> "Magna igitur est differentia dicere quod forma per materiam inclinetur ad aliud et dicere quod materia per formam. Ubi enim materia per formam, signum est manifestum quod taliforma non dat materiae perfectam et absolutam existentiam; ubi vero forma per materiam, signum est quod forma, quantum est ex se, daret et dai, quia ipsa de se materiam ad aliam existentiam non inclinat" *Qss. 51, t.II. p. 117-118.*

<sup>741</sup> "Si ergo corpus hominis est unitum et inclinatum sensitivae, prout illa est inclinata et unita intellectivae, et si intellectiva est essentialiter unita sensitivae, prout illa est inclinata ad corpus: necessario oportet quod eo ipso intellectiva et corpus sint sibi substantialiter muta et tamen non propter hoc oportebit quod sint unita sicut forma et materia." *Qss.51, t.II p. 134.*

<sup>742</sup> BURR .D. ,1976, p. 53.

<sup>743</sup> BETTONI, E. 1959, p. 370.

### **4.3 LA TEORÍA DE LA COLLIGANTIA POTENTIARUM: COL- ROLARIO DE LA UNIÓN ALMA Y CUERPO.**

Los dos aspectos más importantes de la peculiar teoría de la pluralidad de las formas del alma son, en primer lugar, que las facultades superiores del alma, la intelectual y la voluntad, guardan su transcendencia con respecto al cuerpo, en la medida en que el alma sólo se unía a éste indirectamente. En segundo lugar, que al estar enraizada la potencia sensitiva en la misma materia espiritual que la intelectual, permite que el alma conozca su cuerpo, el acto sensitivo en sí y el objeto final hacia el cual se dirige tal acto.

De este modo quedaba garantizada la unión sustancial del alma con el cuerpo. Pero para que esta unión alcanzase su máxima expresión fue necesario dar razón de cómo era posible que se estableciera una relación entre el conocimiento sensorial y el conocimiento intelectual o cómo el alma podía ser afectada a partir de las experiencias sensitivas que incidían en el cuerpo<sup>744</sup>.

Olivi defendió, inspirado en la teoría agustiniana del alma<sup>745</sup>, que ésta sólo podía ser influida por el cuerpo a través de la *colligantia*, oponiéndose, así, a cualquier tipo de influjo que pudiera afectar al alma. El franciscano encontró en la teoría de la *colligantia* el modelo más próximo a sus argumentos acerca de la pluralidad de las formas y la teoría para explicar cómo las impresiones del cuerpo afectaban al alma.

Desde el punto de vista de la unión alma y cuerpo, el franciscano hace referencia a cuatro maneras de demostrar que, por la vía de la *naturalis colligantiae*, aquello que le sucede al cuerpo repercute en el alma. El primer modo reside en la existencia y en

---

<sup>744</sup> Olivi planteó el problema bajo el siguiente enunciado: "*an corpora possint agere in spiritu et in eius potentias apprehensivas et appetitivas.*" Qss.72, t.III, p. 1. Nos encontramos frente a uno de los puntos centrales de la polémica anti-aristotélica y tomista de mediados del siglo XIII, donde se yuxtapusieron dos concepciones completamente antagónicas sobre el proceso cognoscitivo humano: una que hacía depender el conocimiento intelectual de los sentidos. del mundo material; la otra, aún aceptando la acción de los sentidos, rechazaba que la realidad material pudiera actuar sobre el alma. Más adelante, cuando tratemos el tema de la crítica al intelecto agente. descubriremos la dimensión del problema desde la perspectiva oliviana.

<sup>745</sup> "beati Augustinini dicentis in nullum spiritum posse fieri aliquid a corpore per rectum influxum sed solum per modum colligantiae et per modo termini obiectivi." Qss.72. t.III p. 15. Sobre este tema el trabajo de SPINOSA.G. "Vista, *spiritus* e immaginazione. ..." 1999, p. 208-230, nos aporta elementos orientativos y enriquecedores sobre la relación alma-cuerpo en los siglos XII-XIII.



la armonía que debe haber entre cuerpo y alma; de manera que, cuando el equilibrio se rompe, debido a la corrupción del cuerpo, el alma se separa de éste y lleva un modo de vida separado<sup>746</sup>. El segundo modo radica en la costumbre o modo de hacer, ya sea proveniente del pecado original o aprehendida desde cualquier otro factor, por la que el cuerpo tiene una predisposición a la corrupción y al deseo. Pero este hecho no le es propio al alma, sino que es el cuerpo quien se lo comunica<sup>747</sup>. El tercer modo hace referencia a la manera determinada y particular que poseen las potencias de dirigirse hacia un objeto<sup>748</sup>. Por último, un cuarto modo es el que hace referencia al cambio local o al movimiento; cuando el cuerpo se mueve, con él se mueve el alma y no puede decirse que el alma es movida por accidente<sup>749</sup>.

A estos cuatro modos de *naturalis colligantiae*, Olivi añadió otro más, y el más importante, que es el modo en cómo la acción de una potencia es seguida de otras y que justificase cómo un acto sensitivo podía producir, inmediatamente, un acto intelectual; por ejemplo cómo el acto de ver es seguido, desde el sentido común, por el acto de juzgar y, desde el intelecto, se produce el acto de inteligir o considerar; o desde el placer de los deseos inferiores es seguido por el de los superiores<sup>750</sup>. Planteamiento

---

<sup>746</sup> "Fit ergo primo quoad modum existendi, ut, cum ad comptionem debitae harmoniae huius corporis solvitur utilitas animae cum corpore et ex hoc ipsa habet modum existendi separatim." *Qss.72, t.III, p. 31.*

<sup>747</sup> "Secundo autem modo fit quoad habitum, ut, cum originalis et habitualis vitiositas concupiscentiae causatur ex originali et viliosa dispositione corporis(...). Praedictus etiam habitus vitiosus non est factus ab anima; quia ipsa non causal in se habitus innaturales nisi per aliquam actionem intermediam et ab habitu per eam facto differentem nec causal in se habitum vitiosum nisi per actionem vitiosam" *Qss.72, t.III, p. 32.*

<sup>748</sup> "Fit enim uno modo quoad aspectum determinatum et particularem huius vel illius obiecti, ut, cum aliquis manu sua girat suum vel meum oculum ad hunc librum". *Qss.72, t.III, p. 32.*

<sup>749</sup> "Quartus modus est quoad localem motum. Nam eo ipso quod aliquis movet corpus meum de uno loco ad alium. eo ipso movetur anima cum suo corpore de loco ad locum. Non enim potest dici quod anima tunc moveatur sic per accidens." *Qss.72, t.III, p. 33.*

<sup>750</sup> "cum actio unius potentiae sequitur ad actionem alterius, ut, cum ad actum videndi sequitur in sensu communis actus iudicandi et in intellectu actus intelligendi seu advertendi, aut cum ad delectationem appetitus inferioris sequitur delectatio in superiori". *Qss.72, t.III, p. 33.*

inaceptable para todas aquellas teorías que requerían un elemento intermediario entre las potencias<sup>751</sup>.

Olivi pudo eliminar todo "*elemento intermedio*" en tanto que ubicó en la *naturalis colligantia* la causa por la cual el acto de las potencias inferiores está como término y es connatural al objeto de la superior<sup>752</sup>. Para cómo las potencias inferiores transmiten las impresiones a las superiores, el símil oliviano es muy efectivo: "*sicut acies gladiis incidit per motum vibrationis suae materiae datum, sic, quia materia potentiarum animae est eadem*"<sup>753</sup>. La "vibración", el movimiento interno que produce una impresión en la materia común de las potencias es la razón que conduce a que las acciones de una potencia actúen sobre otra<sup>754</sup>.

La *colligantia* entre el alma y el cuerpo consiste, primero, en una forma de unión entre estos, de manera que el movimiento o la disposición de uno repercute en el otro, y viceversa<sup>755</sup>. Segundo, consiste en la unión de las diferentes potencias en la misma materia espiritual del alma, siendo esta identidad material la causa por la cual una impresión realizada directamente en el cuerpo es seguida por los efectos en el alma<sup>756</sup>.

---

<sup>751</sup> "Sed secundum alios actio minus potentiae nunquam immediate causatur ab alia; quia tunc non esset actio, sed tantum passio vel motio illius potentiae in qua ab altera potentia et ab eius actione fieret, iuxta quod conversio visus vel intellectus ad sua obiecta fit a voluntate et ab eius velle, nam conversio visus non est eius actio, sed solus passio vel passiva motio." *Qss.72, t.III, p. 33.*

<sup>752</sup> "Attamen naturalis colligantia potentiarum est causa quare actus inferioris potentiae est in terminum et completa obiectum superioris." *Qss.72, t.III, p. 34.*

<sup>753</sup> *Qss.72, t.III, p. 34.*

<sup>754</sup> "Vel pro priori modo potest dici quod sicut acies gladii incidit per motum vibrationis suae materiae datum, sic, quia materia potentiarum animae est eadem, idcirco actio unius est sicut quaedam motio suae materiae communis utrique potentiae, per quam altera potentia quasi applicatur ad actum suum. Nam huiusmodi mutuae motiones potentiarum contingunt in actionibus et obiectis ad invicem connexis." *Qss.72, t.III, p. 34.*

<sup>755</sup> "Ulterius sciendum quod colligatio spiritus ad corpus propter quam motus vel dispositio unius redundat in alterum consistit principaliter in formali unione spiritus ad corpus tanquam ad suam materiam et corporis ad ipsum tanquam ad suam formam. Quae quidem unio non potest dari spiritui rationali nisi a creatore. Secundario vero consistit in concursu plurium potentiarum animae in eadem materia spirituali ipsius potentiarum animae in eadem materia spirituali ipsius animae" *Qss.72, t.III, p. 34.*

<sup>756</sup> "Utrobique autem est identitas materiae causa quare ad impressionem directe factam in corpore sequatur aliquis effectus in anima, ac si prima impressio facta in corpore

Desde el punto de vista del conocimiento, con la teoría de la *colligantia*, el franciscano viene a demostrar cómo es posible que la realidad material pueda generar un acto cognoscitivo sin que ningún elemento pueda actuar como causa eficiente.

Para el narbonés, en tanto que el proceso cognoscitivo es un proceso interno, el objeto sólo puede cooperar, en la producción de los conocimientos, como término o causa terminativa. Es el objeto el que recibe sobre sí la acción de la fuerza cognitiva o potencia superior e intelectual. Esta se moldea hacia el objeto pero, al mismo tiempo éste muestra al alma sus aspectos cognoscitivos dando lugar a una representación<sup>757</sup>.

Es pues, el espíritu quien, de forma activa y dinámica, genera el acto cognoscitivo en tanto que es él quien tiende hacia el objeto, pero también recibe de él<sup>758</sup>.

El objeto no se muestra absolutamente pasivo frente a la acción de la potencia superior, sino que se establece entre ellos una mutua conformidad en la medida en que es el mismo objeto el que presenta y exhibe sus elementos cognoscitivos y se configura a sí mismo para que sea posible una representación de ellos. De este modo, así como el rayo de luz se conforma al entorno de la figura esférica o cuadrada, cuando el espíritu genera el acto de conocer, se produce una cierta interacción entre acto de conocimiento y objeto conocido, la representación que posee el alma de éste se corresponde con la del objeto que quiere conocer<sup>759</sup>.

A partir de aquí, sólo el alma es fuente de actividad<sup>760</sup> y el conocimiento puede definirse como apertura hacia la cosa<sup>761</sup>

---

esset quaedam motio ipsius animae. Est enim pro tanto motio eius pro quanto ets motio suae materiae corporalis" *Qss.72.t.III. p. 35.*

<sup>757</sup> "dirigendo vim suam activam in obiectum extrinsecum et etiam eo ipso aperiendo et applicando suam potentiam passivam ad ipsum obiectum, acsi deberet illud obiectum intra se capere". *Qss 72.t .III. p. 9.*

<sup>758</sup> "quia vis cognitiva general actum cognitivum cun quadam informativa imbibitione actus ad obiectum et cum quadam sigillari et viscerali tentione obiecti, idcirco eo ipso quod sic gignitur, fil ipsa similitudo el sigillaris expressio obiecti" *Qss 72, t .III.p. 36.*

<sup>759</sup> *Qss.72. t.III.p. 35-36.*

<sup>760</sup> PUTALLAZ, F.X. 1991, p. 104.

<sup>761</sup> KRÓMER A *Potenzhierarchie and Dynamismus des Geistes.* 1974, p. 150-151. cf. PUTALLAZ, F.X, 1991. p. 104.

En definitiva, recogiendo la opinión de F.X. Putallaz, "la intelección se reduce a una producción activa y puramente subjetiva del alma, que se modela intencionalmente sobre el objeto, el cual es la causa terminativa del conocer. Y este fenómeno sólo es posible porque, en la estructura del alma y del compuesto humano, la actividad de una facultad repercute en el interior de otra, estando ambas enraizadas en la misma materia espiritual del alma"<sup>762</sup>

La teoría de la *colligantia* es el colofón, el último nivel que le da unidad no sólo a la doctrina antropológica oliviana, sino también a toda su epistemología. Es cierto, como dice E. Bettoni<sup>763</sup>, que la funcionalidad de la *colligantia* sólo puede ser precisada en el ámbito del sistema oliviano pero no se hace diferente del resto de pensadores que estructuran sus teorías de manera que formen un todo coherente con su doctrina.

La teoría de la *colligantia*, tal y como la defiende el narbonés, no posee, ciertamente, unos claros antecedentes históricos, pero sí tiene como trasfondo toda la tradición del platonismo agustiniano que actúa como contrapartida a la teoría aristotélica del intelecto agente, de la abstracción y de la pasividad de sujeto cognoscente.

---

<sup>762</sup> PUTTALLAZ. F.X. , 1991. p. 105.

<sup>763</sup> BETTONI, E. 1960, p. 145.

#### 4.4 LA VOLUNTAD, PRINCIPIO IMPULSOR DEL CONOCIMIENTO EN OLIVI Y DE RUPTURA FRENTE A LA EPISTEMOLOGÍA ARISTOTÉLICA<sup>764</sup>

En los apartados anteriores hemos mostrado cómo las teorías olivianas acerca de la unidad sustancial del ser humano, así como la teoría de la unión de las potencias explican cómo una afección sensible puede alcanzar al intelecto sin que ello suponga un riesgo para la trascendencia del alma respecto a las impresiones del cuerpo. Un paso más, que es el que proponemos aquí, es dar razón de cómo es posible que este conocimiento de lugar a un acto intelectual, un acto de la voluntad o un juicio completando así todo el proceso cognoscitivo

Recogiendo, la opinión de O.Bettini<sup>765</sup> afirmamos con él que el pensamiento filosófico oliviano está regido por un dinamismo y una actividad que se refleja en cada uno de los principios que rigen su filosofía. Recordemos, sino, el concepto de materia primera, ese *quiddad solidum* en cuyo interior se da un grado de actividad distinto del que le otorga la forma; el concepto mismo de forma sustancial, ya sea material o espiritual, que se refleja en la forma del cuerpo y en la del alma que están constituidas, cada una de ellas, por una pluralidad de formas que se asocian unas a otras en múltiples y progresivas perfecciones hasta adquirir un ser perfecto.

---

<sup>764</sup> **Bibliografía de referencia:** AUBERT,R. "Le role de la volonté dans l'acte de foi d'après les théologiens de la fin du XIIIe siècle". *Miscellanea moralia in honorem Arthur Jansen. Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium*. 2-3, 1948; BÉRUBÉ, C. *La connaissance de l'individuel au Moyen Age*. PUF. París. 1964; BETTINI, O. "La temporalità delle cose e l'esigenza di un principio assoluto nella dottrina di Olivi". *Antoniano* 28, 1953; BETTINI, O. "Attivismo psicologico-gnoseologico nella dottrina de conoscenza di Pier de G. Olivi". *SF* 3 25. 1953. BETTINI, O. "Attivismo della forma o attivismo della materia in Olivi?". *SF* 52, 1955; BETTINI,O. "Fondamenti antropologici dell'attivismo spirituale in Pietro Olivi". *SF* 52, 1955; BETTINI, O. "Olivi di fronte ad Aristotele. Divergenze e consonanze della dottrina dei due pensatori". *SF* 55, 1958; BETTINI, O. "Il fattori della conoscenza umana secondo l'Olivi". *Riv.Filos.Neoscol.* 47, 1955; BETTINI,O. "Il realismo moderato de Pier di Giovanni Olivi e autentico?" *Riv.Filos.Neoscol.* 48, 1956; BETTINI, O. "La libertà come fondamento dei valori umani nel pensiero di Pier di Giovanni Olivi". *Atti XII Congr. Internazionale di Filosofia*, 11. 1960; LOTTIN, O. "Le concept de liberté chez les maîtres franciscains du XIIIe siècle. *Lumieres d'Assise* 5. 1948; SIMONCIOLI,F."Il vero fondamento metafisico del dinamismo Oliviano. In margine ad un recente interpretazione del dinamismo psicologico di Pier di Giovanni Olivi". *SF* 51. 1954; SIMONCIOLI,F. *Il problema della libertà umana in Pietro di Giovanni Olivi e Pietro de Trabibus*. Vita e Pensiero, Milano 1956.

<sup>765</sup> BETTINI, O. "Attivismo psicologico-gnoseologico...". *SF*. 3, 1953. p. 30-64.

Este dinamismo y esta actividad, que rigen la vida subjetiva y cognoscitiva del ser humano, constituyen la esencia misma de una de las facultades del alma que, junto con la intelectiva, forman sus facultades superiores: la voluntad<sup>766</sup>.

#### **4.4.1 La voluntad, motor del alma**

La voluntad fue uno de los términos que caracterizó el pensamiento franciscano medieval, constituyéndose el *voluntarismo* en uno de los temas señeros de su escuela. Si bien no deja de ser atractivo el hacer un seguimiento de este concepto dentro de la historia del franciscanismo, no es esta nuestra finalidad aquí, sino la de centrar nuestra atención en el tratamiento que Petrus-Iohannis le dió y cómo la voluntad se conforma como base a la crítica de la teoría epistemología aristotélico-tomista.

La voluntad -para nuestro autor- está unida, necesaria e indisolublemente, a los conceptos de acción y de libertad y de libre albedrío<sup>767</sup>. Principio que tuvo su origen en la reflexión a partir de tres cuestiones vigentes en la época: ¿posee el ser humano la capacidad de elegir libremente? ¿reside en él alguna facultad por la cual pueda actuar libremente? y si la posee, esta facultad (la voluntad) ¿es libre y activa<sup>768</sup>?

#### **4.4.2 Voluntad y libertad**

Con respecto al tema de la libertad y del libre albedrío, Olivi tenía frente a sí planteamientos (provenientes de autores como Agustín, Anselmo y de Aristóteles<sup>769</sup>, que imposibilitaban toda posible afirmación de libertad para el ser humano y, sobre todo, que ésta pudiera residir en la voluntad. Frente a esa tradición, el franciscano

---

<sup>766</sup> LLORENTE,P. - BOADAS,A. "P. J.Olivi: sobre la voluntad...". Carthagincnsia. 1995, p. 81-91.

<sup>767</sup> término que el franciscano equipara, en ocasiones, con la expresión "voluntad libre".

<sup>768</sup> Desde el punto de vista de la fidelidad a los textos.Olivi primero se cuestiona acerca del libre albedrío (*An in homine sit liberum arbitrium, hoc est, an in homine sit dare aliquid per quod possit agere aliqua libere* (q.57, II. p. 355-394)) y después cuestiona si la voluntad libre es activa o pasiva (*An liberum arbitrium seu voluntas libera sit potentia activa seu passiva* (q.58, II, p. 394-517)).

<sup>769</sup> Por ejemplo, SAN AGUSTÍN. *De Trinitate* VIII, c. 3 .y X, c. 2; SAN ANSELMO. *De concordia et libero arbitrio* q. III, 3; ARISTÓTELES. *De Anima*.

afirma con claridad: "*absque omni dubitationis scrupulo est tenendum in nobis esse liberum arbitrium.*"<sup>770</sup>

Afirmación con la que el narbonés se opuso a los principios de "los filósofos paganos" (y más todavía a aquellos que los siguen) que niegan aquello que se muestra como evidente a partir de la propia experiencia<sup>771</sup>. Estos principios son:

el principio de causalidad (definido por Aristóteles en el libro IX de la *Metafísica*<sup>772</sup> que era formulado por los aristotélicos en estos términos: "*Omnis effectus proprius et determinatus exigit causam propriam et determinatam*"<sup>773</sup> . Teoría que, si era aplicada tal y como venía formulada en todos los ámbitos de la realidad (ya fuera esta física, material o espiritual), sólo podía dar lugar al determinismo.

el principio de que toda potencia (especialmente las intelectuales y la voluntad) está determina hacia su objeto<sup>774</sup>, de este modo, si el objeto de la voluntad es el bien, no tiene, por ella misma, la libertad para ir hacia su contrario<sup>775</sup>.

la afinación de que es en el intelecto donde reside la libertad y no en la voluntad<sup>776</sup>.

Para refutar tales principios y demostrar que el ser humano posee una experiencia inmediata de la libertad y que es libre en sus elecciones, el narbonés basó sus argumentos en el marco de la experiencia. Experiencia de libertad que proviene, en primer lugar, del mundo de los sentimientos (elección entre sentimientos opuestos, tales como el respeto a la justicia y la misericordia, el orgullo y vergüenza, la amis-

---

<sup>770</sup> Qss.57, t.II, p. 316.

<sup>771</sup> "Unde pagani philosophi qui huius veritatis oppositum tenuerunt. [...] sed etiam omnium suorum sequacium excaecatores et subversores. Quod autem impugnet manifestissima lumina et experimenta potest evidenter clarescere." Qss.51.t.II, p. 316.

<sup>772</sup> *Metaphisica*. Libro I, cap. 5, 1047b 31ss.

<sup>773</sup> Qss.57, t.II, p. 305.

<sup>774</sup> ARISTOTELES. *Ethica*, libro I. cap. 6, 1098 ss: libro X, cap. 7.

<sup>775</sup> "Onutis enim potentia est ex se detenninata as suum propium et formalcm obiectum: sed voluntatis superioris propium simpliciter [...] sed omne quod est sic ex se sufficienter determinatum ad bonum non habet ex se libertaem ad opposita." Qss.57. t.II. p. 309.

<sup>776</sup> "Quidam velle videntur quod intellectus plus habeat de raliione nobilitatis et libertatis quam voluntas. Unde et volunt quod intellectus nobiliori modo moveat voluntatem quam e contrario, et quod voluntas non possit in opposita nisi per hoc quod una scientia potest esse contrario. "Qss.57. t.II p. 365. Opinión de claro tono tomista (BETTONI.E., 1960, p. 417).

tad y la enemistad, (...)<sup>777</sup>;y de la vida racional. Nosotros centraremos nuestra atención en este segundo punto.

La primera muestra de que el ser humano es libre surge a partir de los actos intelectivos. El aumento de los conocimientos surge a partir de la confrontación entre términos y proposiciones<sup>778</sup> y de los diferentes juicios que pueden extraerse al confrontar diferentes objetos y contrastarlos. Acción que sólo puede realizarse porque la potencia intelectual es impulsada, movida, desde nosotros, hacia los objetos que nosotros queremos conocer y durante el tiempo que consideremos necesario. Este movimiento del intelecto no puede provenir ni del objeto (pues sería absurdo y contradictorio investigar y elaborar juicios de algo que se nos impone) ni del mismo intelecto (pues, aunque tiene una inclinación hacia los objetos, no se movería del primero hacia el cual siente esta) sino desde la única facultad del alma que se muestra independiente y libre ante los objetos, la voluntad<sup>779</sup>.

La segunda demostración proviene del acto reflexivo, o ese movimiento interno que sólo puede producirse si existe un dominio sobre uno mismo y se está liberado de todo influjo e inclinación; en términos más modernos, cuando se produce una *epojé*<sup>780</sup>. La tercera demostración proviene desde los mismos actos de la voluntad, en

---

<sup>777</sup> "Septiformis autem affectuum combinatio haec est: videlicet, affectus zeli et misericordiae, gloriationes et erubescitiae, amicitiae et inimicitiae, ingratitude et gratitudinis seu gratiae, subiectionis seu reverentiae et dominationis seu libertatis invictae et beatae, speci et diffidentiae, timoris et sollicitudinis futurorum et intimationis et negligentiae seu ignaviae et inertiae." *Qss.57, t.II, p. 317.*

<sup>778</sup> "Ratio nostra confort unum terminum cum altero et unam propositionem cum alia et sic conferendo veritatem inquirat." *Qss.57, t.II, p. 323.*

<sup>779</sup> "Certum autem quod intellectus non movetur tunc nec tenetur nisi a voluntate nostra; motus enim conversionis et applicationis et modus conversionis absolutae et relatae non possunt esse ab objectis nec ab ipsomet intellectu." *Qss.57, t.II, p. 323.*

<sup>780</sup> "Sed nulla virtus potest se reflectere immediate super se, nisi habeat libertatem.[...] Quicquid enim reflectit se ad se, videtur esse valde absolutum et valde liberum ab omnibus inclinationibus quibus virtutes ad objecta extrinseca necessario trahuntur nec potest, ut videtur, maior absolutio cogitari quam quod aliqua virtus ita sit in se recollecta quod in se ipsam sit immediate reflexa et potens se reflectere.[...] Nulla autem virtus potest se ipsam movere nec ad se nec ad alia, nisi habeat dominium super se." *Qss.57, t.II, p. 324-325.*

Volveremos a incidir sobre este punto pues se está haciendo referencia a un tema mucho más importante que aparece en la cuestión 76: la capacidad del alma de conocerse sin la mediación de una *specie* o fantasma. "Si etiam dicatur quod istae potentia nunquam possunt reflecti super se directe e immediate, sed solun mediante phantasmate". *Qss.57, t.II, p. 325.*



tanto que la aceptación o el rechazo de las cosas o el dictaminar juicios, son testimonios no sólo del grado de libertad, sino también de la excepcional autonomía y dominio de la voluntad sobre todo lo demás<sup>781</sup>. A esta capacidad de autoregulación y dominio, el franciscano añadió, en cuarto lugar, la indetenninación que posee la voluntad<sup>782</sup> hacia los objetos, hacia sus propios actos y hacia el modo de actuar. Frente la elección de un objeto siempre es posible la deliberación (característica ésta que nos separa de los animales) y elegir siempre lo más elevado y universal<sup>783</sup>; con respecto a los actos, porque el ser humano tiene toda la potestad para actuar de una manera o querer algo y al mismo tiempo dejar de hacerlo o de desearlo<sup>784</sup> con respecto al modo de actuar la voluntad es indeterminada porque, si bien puede actuar correcta o incorrectamente, no lo hace porque una de una virtud inferior pueda afectar a su esencia, sino porque lo hace voluntariamente<sup>785</sup> si no fuera así, la responsabilidad de sus actos no recaería sobre el ser humano sino sobre una voluntad superior<sup>786</sup>.

En quinto lugar, para dejar constancia de que en el ser humano existe el libre albedrío, hace referencia al consenso; es decir, en la distinción entre lo que es instintivo o un simple acto de la voluntad y un acto voluntario, siendo éste aquél que es producido desde sí y en el que no participa ningún otro agente salvo la voluntad mis-

---

781 "Sed omnis polentia quac ab actu potest se retinere el retrahere et ad eundem actum impeliere est libera ad tenendum et non tendendum tanquam habens potestatem et dominium super utrumque." *Qss.57. t.II, p. 325.*

782 "Voluntas enim habet summan indeterminationem respectu obiectionun et actuum et modorum agendi." *Qss.57, t.II. p. 326.*

783 "Sed hanc indeterminationem seu ambitun impossibile est eam habere sine libertate.[...] Si dicatur quod quantum ad hoc idem posset dici de bestia, quando praeeligit alterum duorum quoad omnia sibi aequae appetibilium et aequae distantium: patet quod non est simile, quia bestia super aequalitate eligibilitatis illorum non deliberat nec eam plena affirmatione diiudicat, sicut homo facit." *Qss.57. t.II. p. 326-327.*

784 "Unde indubitanter homo sentit in se habere quandam potestatem quae non sic est determinata ad agendum, quando agit, et ad non agendum, quando non agit, quin, quando agit, possit id non agere, et quin, quando non agit, possit agere. Sensusque huius potestatis tantum placet homini tantumque aestimatur ab eo quod supra modum movet hominem ad amorem dominii et libertatis amplaeque potestatis." *Qss.57, t.II, p. 327.*

785 "Quia virtus inferior non potest mutare essentiam superioris nec eius ordinem essentialem perturbare nec etiam potest eam violenter ad vitium trahere." *Qss.57. t.II, p. 328.*

786 "Tune etiam vitium potius deberet imputari sensualitati uam superiori voluntati." *Qss.57. t.II. p. 328.*

ma<sup>787</sup> un ejemplo de un acto voluntario que si requiere la acción de un agente externo al mismo acto es el del el bastón, que no puede mover la piedra si previamente no es movido por la mano; otro ejemplo, el movimiento espontáneo de agrado o desagrado delante de un objeto. Un acto voluntario que sí es consensuado como tal son los actos gratuitos y desinteresados de la amistad y del amor que son muestras evidentes de una gran libertad<sup>788</sup>. En sexto lugar porque es la voluntad quien conduce al ser humano hacia lo más alto ya sea en el desear, en el amar, en el regir, en el mover y en el existir<sup>789</sup>, mostrando así que es superior a todo lo creado y lo ilimitado de su objeto. Ni siquiera el intelecto puede tener la grandeza que tiene a no ser que esté unido a la voluntad<sup>790</sup> porque es la voluntad libre quien domina sobre las demás potencias<sup>791</sup>. Pero es en el primado del movimiento donde la voluntad libre expresa su grandeza ya que la voluntad es la potencia que participa en mayor grado de la voluntad divina y de su libertad<sup>792</sup> y, del mismo modo que Dios es motor del universo, así actúa la voluntad, al imitarlo, en el microcosmo humano *circa suum actum contingit manifeste ostendunt quod ipsa tenet principatum in ordine motorum*<sup>793</sup>. Por último, es en el primado de la existencia, de nuestro sentirnos ser, desde donde más íntimamente sentimos la experiencia de la libertad<sup>794</sup>. Sin ella todo carecería de sentido, incluido al eliminar del hombre toda posible responsabilidad de un mal

---

787 "Voco autem operari a se, quando nullius alterius agentis impulsos sed solum ex proprio motu agens in actum se accomodat." *Qss.57, t.II, p. 329.*

788 "Si igitur donationes huiusmodi et praedictum actum consensus manifeste in nobis esse sentimus et indubitanter intra nos experimur nos quaedam operari a nobis tanquam a nobis: indubitabile debet esse libertatem arbitrii se voluntatis nos habere." *Qss.57. t.II p. 330.*

789 "Habet enim voluntas nostra miram altitudinem in appetendo seu in amando, in imperando, in movendo et in existendo." *Qss.57, t.II, p. 330.*

790 "Unde nec intellecto, ut mihi videtur, posse habere altitudinem quam habet, nisi volunts sibi esset annexa." *Qss.57, t.II, p. 331;* "Nos videmos quod omnes potentiae quae a nostra voluntate possunt moveri et regi habent quandam illimitationem quam non est reperire in aliis virtutibus activis." *Qss.57. t.II.p. 333.*

791 "nullus enim actus potes habere ratinem imperii, si velle ui est actus voluntatis intellectualis hoc non habet." *Qss.57. t.II. p. 331.*

792 "Si igitur Deus potest alicui dare libertatem. oportet quod eam dederit voluntati." *Qss.57.t.II p. 333.*

793 "*Qss.57. t.II. p. 332.*

794 "Sensum enim quodam intimur experimur cor nostrum haberi existendi modum multum stabilem et robustum, multum internum ac secretum, multum erectum ac superpositum, in tantumque habet robustum quod toto nisu ad aeternitatem anhelat." *Qss.57. t.II p. 334.*

acto, sólo si se parte de un estado de libertad, incluso un mal acto también es expresión de aquella en tanto que es el hombre quien puede valorar tal acción<sup>795</sup>.

Defender una voluntad libre es hacer, desde el punto de vista antropológico, al ser humano sujeto y autor responsable de sus propios actos, en tanto que es concebido como principio activo y dinámico que se abre al mundo para conocerlo. Apertura que no puede darse sino en la medida en que existe una experiencia de nosotros mismos y de nuestros actos volitivos<sup>796</sup>. En segundo lugar, y bajo el aspecto moral, es la voluntad quien imprime las reglas y pautas de conducta, al ser su principio motor la afirmación y aspiración a lo más elevado que puede darse en el interior del hombre: el máximo bien, la bondad<sup>797</sup>. En tercer lugar, desde un punto de vista epistemológico, afirmar que la voluntad es libre, es hacer de ella una potencia autónoma e indeterminada respecto a los objetos y los mandatos de la razón<sup>798</sup>.

#### **4.4.3 Voluntad y acción**

Respecto a la cuestión si la voluntad es libre y activa, Olivi nos pone en antecedentes sobre cómo estaba el tema a mediados del siglo XIII. Formulado el tema desde los términos de si la voluntad es una potencia pasiva porque, como potencia del alma, recibe de Dios sus actos, sus hábitos y algunas impresiones<sup>799</sup>, la opinión era uná-

---

<sup>795</sup> "Sicut homo assumit et censet esse assumendum contra malum factum ab habente liberum rationis usum et contra ipsam facientem, in quantum talem." *Qss.58, t.II, p. 317.*

<sup>796</sup> "Illi enim actus quos intime sentimus esse a nobis et quos summe sentimus esse in potestate nostra dicere quod non sunt a nobis est negare omnem sensum intimum et certissimum nobis [...] Sed intelligi et velli, secundum hoc quod active sumuntur, potius denominant mentem nostram et potentias nostras quam obiecta sua vel quam alia agentia, nos enim dicimur volentes et intelligentes, obiecta vero solum dicuntur intellecta et volitiva." *Qss.58, t.II, p. 413.*

<sup>797</sup> "Certissime enim intra nos experimur quod voluntas nostra retinet se non solum ab indifferentibus, sed etiam a multis quae appetit et tam se quam alias potentias saepe cum multo moderamine tenet et regit, ita quod tam sibi quam aliis imprimat regulam et moderationem virtutis." *Qss.58, t.II, p. 325;* "Habet enim voluntas nostra miram altitudinem in appetendo seu in amando, in imperando, in movendo et in existendo." *Qss.58, t.II, p. 330.*

<sup>798</sup> "Voluntas enim habet summam indeterminationem respectu obiectorum et actuum et modorum agendi. Respectu quidem obiectorum, quia potest in omne quod habet aut habere potest rationem boni et etiam in omnem rationem boni ab intellectu cogitabilem." *Qss.57, t.II, p. 326.*

<sup>799</sup> "Quaerere in ipsa quantum ad hoc sit potenti passiva quod vere in se seu in sua materia recipiat actus et habitus suo et aliquas impressiones a Deo vel ab angelis." *Qss.58, t.11, p. 410.*

nime: la voluntad en tanto que es sujeto de sus actos y hábitos, es una potencia pasiva<sup>800</sup>.

Planteado el tema desde la pregunta ¿es la voluntad quien produce sus propios actos o desde otros agentes o desde los objetos?<sup>801</sup> La pluralidad de opiniones y matices estaba servida. En términos generales, los *catholici*, llevados por la fe, deberían de decir que la voluntad, en cuanto es libre es una potencia activa, sobrepasando, en ello, a cualquier otro género de potencia activa<sup>802</sup>. Los *philosophorum paganorum et Saracenorum* consideraban que la voluntad, por sus hábitos y por algunas afecciones puede ser principio de algunos actos, no obstante consideraban que por su propia esencia era sólo una potencia pasiva, al igual que el intelecto y otras potencias aprehensivas, que sólo son movidas desde sus objetos<sup>803</sup>.

La realidad del momento, influenciada por el pensamiento aristotélico, era una ruptura de criterios entre las filas de los *catholici doctores*<sup>804</sup>; así, por un lado, estaban los que consideran que la voluntad, en tanto que no es libre, es una potencia pasiva<sup>805</sup>. Por otro lado, estaban los que consideraban a la voluntad, o bien como facultad pasiva en cuanto era excitada por el objeto, o bien, como facultad activa, en cuanto cooperaba, por sí misma y según su esencia, en el movimiento creado por el objeto<sup>806</sup>. En último lugar, surgió la tendencia que consideraba que la voluntad era

---

800 "In omnes tam catholicis quam philosophi consentiunt, utpote, quod voluntas, in quantum est obiectum suorum actuum et habitum, est potentia passiva." *Qss.58*, t.II.p. 409.

801 "actus sui sint totaliter producti ab ipsa aut totaliter ab aliis agentibus, utpote, ab obiectis et consimilibus, aut partim producantur ab ipsa, partim ab aliis." *Qss.58*, t.II, p. 410.

802 "Catholici dicunt et secundum rectam fidem dicere tenentur que la voluntas, in quantum est libera est potentia activa." *Qss.58*.t.II. p. 409.

803 "Philosophorum paganorum et Saracenorum contrarium sentire videntur. Licet enim concedant quod voluntas per habitus suos vel per aliquas affectiones possit esse principium aliquorum actuum, semper tamen voluntas quod de se et secundum suam essentiam nudam sit solum potentia passiva, sicut et de intellectu et aliis potentiis apprehensivis hoc ipsum dicere videntur. Unde voluntas quod semper moveatur ab obiecto." *Qss.58*. t.II.p. 409.

804 "Catholici doctores inter se dissentiunt." *Qss.58*.t.II. p. 410.

805 Estos son aristotélicos (Siger de Brabante, Alberto Magno, Tomás de Aquino (*De veritate*, q. 23. l; S.Th. I, q. 19, a. 1 in c.; q. 82, a. 1-3; 1-II, q. 9-10)), e incluso aquellos franciscanos que se habían dejado fascinar por «el Filósofo» y consideraban que la voluntad es movida por el entendimiento, como efecto de la intelección.

806 Opinión defendida mayoritariamente por miembros de la comunidad franciscana -alumnos de San Buenaventura- como Guillermo de Bruges, Gerardo de Abbeville, Guillermo de la Mare,

totalmente activa respecto de sus actos, no recibiendo absolutamente nada ni del objeto ni del intelecto, y consideraba a la voluntad principio efectivo de sus actos, ya fueran libres o no. No despreciaban, por ello la presencia del objeto, que consideraban siempre necesario pero como término de los actos, nunca como principio eficiente de éste<sup>807</sup>.

Esta última opinión fue la que defendió Olivi, quien conducido por sus propios criterios acerca de la libertad, afirma: *ipsa igitur essentia nostrae libertatis quam secundum fidem et rationem rectam aperte nos ponere clamat evidenter quod voluntas, in quantum est libera, est totaliter activa*<sup>808</sup>.

Con esta afirmación el panorama filosófico se abría hacia nuevas perspectivas en la medida en que partía de nuevos presupuestos ; a saber: 1) que en la voluntad es posible la existencia de actos libres y que no está regida por ningún factor exterior siendo posible que, en la misma potencia puedan encontrarse actos completamente opuestos entre sí e incluso algunos que pudieran ir en contra de la misma voluntad<sup>809</sup>; 2) que la voluntad es causa efectiva de sus propios actos; es decir, que se hace a sí misma como agente y como paciente al mismo tiempo, así como principio de movimiento para ella y para las demás potencias.

Principios que resultaban difíciles de aceptar no sólo por la tradición neoplatónica y agustiniana, sino también para los seguidores de Aristóteles, en la medida que se rechazaba el principio de causalidad como la *ratio* de toda acción, la primacía racional<sup>810</sup> y la relación dialéctica entre agente-paciente, substancia-accidente se consideraba insuficiente para explicar los fenómenos que se observaban. El planteamiento

---

Mateo de Aquasparta, Enrique de Gand, Pedro de Falco, Ricardo de Mediavilla, Rogelio Marston, etc.

807 Q ss.58.t.II. p. 410.

808 Qss.58, t.II p. 411.

809 «Item, omnes actus unius potentiae sunt unius generis: sed si voluntas est per essentiam suam principium activum aliquorum actuum suorum, tunc in ipsa erit dare actus qui nullo modo poterunt esse unius generis». Qss.58, t. II. p. 397).

810 "Ergo impossibile est actus voluntatis et caetararum potentiarum fieri ab ipsis" Qss.58, t.II, p. 396: "impossibile est autem quod idem secundum idem et respectu eiusdem sit agens et patiens" Qss.58, t.II p. 398; "nec etiam istum motum posset ipsa facere nisi per aliquod suum velle, qua voluntas nihil movet nisi per suum velle, alias posset operari non volens et absque omni consensu et affectu; videtur igitur quod semper ab alio moveatur ad hoc quod exeat in actum volendi" Qss.58. t.II. p. 399.

oliviano exigían un *yo* que se reconociera a sí mismo como sujeto de sus propios actos.

La ruptura cosmovisional se hace evidente y autores más próximos (temporalmente) a Olivi, como Pedro de Trabes o Guillenno de Ware se situaron en su misma dirección. Pero no fue hasta Duns Escoto que, desde su "voluntarismo" (al reemplazar la oposición aristotélica entre *ratio-natura*, por la de *voluntas-natura*), lo que ya Olivi había avanzado daría los primeros frutos: que la voluntad es una perfección ontológica, que el problema de fondo es la relación libertad - necesidad entre Dios y hombre y, por último, que la voluntad es el punto más elevado y noble del sujeto cognoscente<sup>811</sup>. Pero fue en la filosofía de Guillenno de Ockham donde esta formulación alcanzaría su máxima significación.

El rechazo a la metafísica influyente -la aristotélica- sólo podía darse mediante un salto epistemológico.

#### **4.5 VOLUNTADY CONOCIMIENTO.**

Voluntad e intelecto constituyen las dos facultades superiores del alma que protegen su trascendencia de las impresiones del cuerpo en la medida en que se unen a éste indirectamente. Ambas facultades se caracterizan por su intencionalidad, porque son activas y porque sus actos son vivos, simples espirituales e intelectuales<sup>812</sup>, pero no constituyen una sola facultad<sup>813</sup>.

La unidad de estas potencias -como defendía el narbonés en su teoría acerca de la pluralidad de las formas y en la teoría de la *collitantia*- tiene su origen en que ambas comparten una misma materia espiritual<sup>814</sup> y, "siguiendo el orden natural", la volun-

---

<sup>811</sup> LLORENTE. P. - BOADAS, A., 1995. p. 85; BETTONI, E., 1960, p. 509-513; CARRERAS ARTAU, J. *Ensayo sobre el voluntarismo de J. Duns Scot.* Tipografía Carreras. Gerona, 1923.

<sup>812</sup> "Actus enim intelligendi et volendi sunt per essentia suam vivi et simplices et spirituales et intellectuales." Qss.58. t.II p. 412.

<sup>813</sup> "Sed supposito ex intellectu et voluntate non componitur aliqua una potentia quia tunc ipsi amitterent rationes suas propias potentialitatis et fierent partes essentielles unius tertiae potentiae." Qss.57.t.II, p. 367.

<sup>814</sup> "Secundario vero consistit in concursu plurium potentiarum animae in eadem materia spitualis ipsius animae." Qss. 72. t.III. p. 34.

tad es la última de las formas y la que debe sobresalir por encima de todas las demás<sup>815</sup>. Ambas facultades son independientes pero se complementan en la medida en que la voluntad ejerce la función de motor<sup>816</sup> y el intelecto, al ser impulsado por aquella, adquiere toda su potencialidad<sup>817</sup>.

El alma, al conocerse a sí misma y al sentirse - *per modum sensus experimentalis et quasi tactualis* - ser, vivir, pensar, querer, ver, oír, mover el cuerpo, se constituye como principio y sujeto de sus propios actos<sup>818</sup> y, en el mismo proceso de su pensamiento, establece que "yo conozco u opino esto o yo dudo de esto"<sup>819</sup>. El alma, el yo (sujeto), se establece como el centro regulador y el que da unidad a todo el proceso sensitivo y cognoscitivo del ser humano en la medida en que "es" a partir de que "siente, "quiere" y "piensa; y "**conoce**" a partir de la reflexión o inmediata conversión de su mirada intelectual sobre sí y sobre sus actos y puede "**decir**" ser, querer y pensar.

Detrás de este proceso de "auto-conocimiento" reflexivo se halla insertado el *soy, conozco que soy y amo este ser y conocer* de Agustín<sup>820</sup> con el que la Escuela francisca fundamentó su subjetivismo, aunque tampoco le es ajeno el *Periphyseon* de Escoto Eriúgena (condenado en 1210) con su conceptualización de Dios como subjetividad, sólo que ahora también está ubicada en interior de cada ser humano.

---

815 "Si igitur naturali ordine voluntas est posterior intellectu, ergo in omnibus tan praedictis quam aliis ineffabiliter debet excedere omnes." *Qss.57.t.II*, p. 335.

816 "Nec intellectus disponit materiam voluntatis, ut voluntas possit postea in ea actum liberum producere. Nec ad producendum actum liberum conveniunt primo ad movendum per suas diversas impressiones unum et idem mobile. Nec intellectus secundum hoc quod praeexigitur ad actus liberos est a voluntate motus seu applicatus ad actum, cum antequam voluntas eum moveat, prius habeat voluntas actum volendi noventem ipsum intellectum cum dominium et imperium." *Qss.58.t.II*. p. 367. "Necesse est quod liberum arbitrium habeat rationem primi motoris et talis quod possit se et alias potentias et virtutes activa sibi stjectas impeller et mo, ere et retrahere..." *Qss.58, II*, p. 411.

817 "Unde nec intellectu, ut mihi videtur, posse habere altitudinem quam habet nisi voluntas sibi esset annexa." *Qss.57, t.II*. p. 331: "Nos videmos quod omnes potentiae quae a nostra voluntate possunt moveri et regi habent quandam illimitationem quam non est reperire in aliis virtutibus activis." *Qss.57. t.II*, p. 333.

818 "Et hoc modo indubitabiliter sentit se esse et vivere et cogitare et velle et audire et se movere corpus el sic de aliis actibus suis quorum scit et sentit se esse principium et subiectum." *Qss.76. III*. p. 146.

819 "Unde et semper in suo cogitatu formal vim huius propisitonis, scilicet, "ego scio vel opinor hoc vel ego dubito de hoc"". *Qss.76. t. III*. 146.

820 AGUSTIN DE HIPONA *La Ciudad de Dios*, libro. II. cap. 26.

La argumentación oliviana, centrada en el alma, rompe con los principios de la filosofía griega y pagana que buscaba el origen, el sujeto y los supuestos de los actos del alma, del espíritu, del yo en la realidad sensible y material, en la *physis*<sup>821</sup>. Rompe con el aristotelismo triunfante cuando no acepta que la naturaleza intelectual del ser humano se constituya a partir de inteligencias separadas, intelecto posible e intelecto agente, y que a través de ellas pueda inteligirse como abstracto aquello que es sensible y desde esto sensible llegar a lo que es simple, incorpóreo y principio formal de la vida: el alma<sup>822</sup>.

El alma (yo) se conoce y conoce, ¿pero cómo es posible tal acción? ¿cómo es posible que esta "subjetividad", este yo, pueda juzgar, asentir y conocer sin que el mundo material se imponga a la conciencia subjetiva, al yo? El franciscano no podía, ni quería, aceptar bajo ningún presupuesto el "materialismo" pagano que parecía imponerse.

#### **4.5.1 Las condiciones del acto intelectual y del acto volitivo.**

La condición indispensable a todo acto volitivo e intelectual es la presencia del objeto y de un sujeto. A partir de aquí la cuestión que debía responderse es ¿qué lugar ocupa cada elemento dentro del proceso cognoscitivo? ¿qué relación se establece entre ellos?

Olivi parte del principio de que ninguna causa material puede actuar como principio efectivo, pero tampoco como elemento absolutamente pasivo<sup>823</sup>. En la medida en que la voluntad y el intelecto son intencionales, en algo debe cooperar el objeto en el acto volitivo y en el intelectual<sup>824</sup>. Este cooperar del objeto se concentra en la

---

821 "Nam quidam crediderunt eam esse ignem vel aliud corpus, quidam vero esse formam corpoream est extensam et mortalem, quidam vero non esse forma corporis, sed tantum motorem corpori poenaliter alligatum. Ex hoc igitur apparet quod secundum varietatem imaginationum et argumentationem ex eis deductarum ortae sunt variae opiniones in anima suamet natura ." *Qss.72 t. III, p. 146.*

822 "Et per illas sic abstractas intelligit primo res sensibiles ac deinde ratiocinando investigat naturam principii ac subiecti et suppositi huius actus, invenitque sic ratiocinando quod illud principium et subiectum ex simplex et incorporeum et formale principio viatae." *Qss.76, t.III, p. 145.*

823 "Nihilominus tamen volebant quod praesentia obiecti sit semper necessaria ad acus eius in ratione obiecti vel termini nunquam autem in retioi principii efectivi" *Qss.58, t.II, p. 410.*

824 "Objectum, in quantum terminas aspectum potentiae et eius actum vere cooperatur ad productionem ipsius actus, ita quod impossibile est ipsum fieri absque tali cooperatione." *Qss.74, t.III, p. 115.*



expresión *causa terminativa*, con la cual se indica ese peculiar estado de los objetos que no sólo reciben el acto de las facultades superiores, sino que él mismo presenta los aspectos cognoscitivos y se configura para que se obtenga una cierta representación de él<sup>825</sup>.

Dicho de otro modo, el objeto es el término sobre el cual el sujeto que conoce configura sus facultades para obtener de él un concepto (de éste modo sí puede decirse que el acto cognoscitivo es *apprehensio et apprehensiva tentio obiecto*), pero al mismo tiempo, el objeto contribuye a la producción de este concepto, de "*est apprehensio* de un modo directo y positivo al mostrar al sujeto todos sus elementos cognoscitivos, de manera que el concepto sea lo más fiel posible a la cosa (realidad) que quiere conocer.

Efectivamente, el objeto no es activo en el proceso cognoscitivo, sino el intelecto y la voluntad en tanto que son estos los que tienden hacia el objeto, se abren al mundo, para conocerlo. Al hacer que el objeto colabore y participe de la acción de la voluntad y del intelecto, el franciscano, por un lado, relaja la tensión que suponía ubicar en la voluntad y en el intelecto todo el peso del proceso volitivo y cognoscitivo; por otro lado, favorece la acción cognoscitiva en la medida en que, en términos aristotélicos, agente y paciente se conforman en una misma representación. Para que esto sea posible es necesario que la voluntad fije su atención en un objeto, para que lo pueda querer y, al mismo tiempo, que su acto se dirigía directamente hacia él, de modo que el objeto se constituya en el término del acto<sup>826</sup>. Lo mismo debe suceder con el intelecto, cuyo acto y atención deben fijarse en el objeto y para que éste quede reflejado en él<sup>827</sup>.

---

825 "In qua quidem tentione et imbibitione actus intime conformatur et configuratur obiecto; ipsum etiam obiectum se ipsum praesentat seu praesentialiter exhibet aspectui cognitivo et per actum sibi configuratum esse quaedam repraesentatio eius." *Qss.58, t.II p. 35-36.*

826 "Nisi enim voluntas prius figeret aspectum suum in obiectum, non posset aliquid velle, et eodem modo, nisi suus actus esset totus directus et terminatus in obiectum, non posset esse nec posset dici quod illud obiectum esset obiectum eius." *Qss.58. t.III p. 415.*

827 "actus et aspectus cognitivus figuratur in obiecto et intencionaliter habet ipsum intra se imbibitum; propter quod actus cognitivus vocatur apprehensio et apprehensiva tentio obiecti. In qua quidem tentione et imbibitione actus intime conformatur et configuratur obiecto; ipsum etiam obiectum se ipsum praesentat seu praesentialiter exhibet aspectui cognitivo et per actum sibi configuratum esse quaedam repraesentatio eius." *Qss.58.t.II. p. 35-36.*

Si este proceso alcanza al alma, al "yo" es gracias a la estructura del alma, que viene explicitada en la teoría de la *colligantia potentiarum*, según la cual la acción de una facultad repercute en otra en tanto que todas están enraizadas en la misma naturaleza del alma.

Si Olivi rechaza que los objetos sean la causa eficiente del proceso cognoscitivo es porque considera que éste es un proceso absolutamente activo que se inicia desde el alma, en tanto que intelecto y voluntad son principios efectivos de ella, por que es un acto que sentimos salir desde nuestro interior<sup>828</sup> y porque ni puede ni quiere aceptar el empirismo aristotélico y ni el proceso cognoscitivo que de él se deriva.

La consecuencia directa de esta actitud nos conduce de lleno al tema del conocimiento, que no es otro que el de la crítica al intelecto agente tal y como lo postulaba Aristóteles y era entendido por los aristotélicos (*Aristotelis et secuacium*).

#### **4.5.2 La crítica al intelecto agente.**

Salvo con la clara excepción del pensamiento oliviano, la teoría que predominaba sobre la relación entre las potencias del alma y el objeto otorgaba a este último el principio de acción dejando a la voluntad y demás potencia relegadas a la pura pasividad<sup>829</sup>. El problema para los que defendían esta teoría era en el modo como las formas extensas (como eran aquellas de los objetos sensibles) y las formas simples e intelectuales (que son aquellas que pertenecen a la potencia volitiva e intelectual) podían convenir en una misma representación cuando las formas corporales no podían, por sí mismas, generar sus imágenes ni en el intelecto ni en la voluntad. La solución, acordada y defendida por la mayoría de pensadores -no sólo los de clara tendencia aristotélica, sino también los "agustinianos"- vino de la mano de Aristóteles y su teoría sobre el intelecto agente<sup>830</sup>. Así, cuando las formas corporales no pueden generar sus especies en el intelecto, estas pueden surgir por la acción del intelecto agente. Pero dejemos que sea el mismo Olivi quien nos explique cómo:

---

828 "Nam pro quanto exit ab interno principio cognitivo sentimus quod est actio nostra et quoddam agere nostrum a nobis exiens et quasi in objectum tendens et in illud intendens." *Qss.*72. t.III. p. 38.

829 "Certum est quod omnes potentiae habent in se aliquid passivum. alias non possent esse subiecta suorum actuum et habitum, constat etiam quod quocumque agunt sunt praesentes suis obiectis et summa directione intime conversae ad ipsa." *Qss.*58, t. II 400.

830 ARISTOTELES, *De anima*, II, 12, 424a 17ss; *De anima*, III, 4, 5. 7 429a 10 ss.

"Aristotelis et sequacium eius dicentium quod in spiritum corpori formaliter coninunctum agunt corpora et corporalia obiecta non solum per modum colligantiae nec solum per modum termini obiectivi, immo etiam per simplicem et impressivum influxum. Et hoc ponunt dupliciter: primo quidem, quod influant per solam vim propriam, et sic secundum eos influit lux suam specie in potentia visivam et calor vel frigus in tactum et sonus in auditivam et sic de aliis sensibus obiectorum propriorum. Secundo modo eos influunt per irradiatione lucis intellectualis intellectus agentis. Dicunt enim quod sicut color luce non irradiatus non potest suam speciem influere in visum et ideo non potest ab eo videri, cum autem est luce irradiatus, influit in visum et per speciem sic influxam videtur ab eo: sic formae coporales vel formae imaginariae, quas vocant phantasmata, a luce intellectus agentis irradiatae influunt suas similitudines in intellectum possibilem, et per hoc intellectus possibilis intelligit res corporales"<sup>831</sup>.

El intelecto posible, pues, no puede conocer de un modo directo -a menos que los objetos que tenga ante sí sean simples e intelectuales-, requiere la luz proveniente del intelecto agente, la cual permite abstraer las *species* inteligibles, (aquellas formas abstraídas de toda condición material de extensión y cantidad (*denudatas ab omni conditione quantitatis et extensiones*<sup>832</sup>)) a partir de los fantasmas y trasmitirlas, desde aquí, al intelecto. Así, este proceso de abstracción -requisito indispensable a todo acto de conocimiento- produce unas especies (formas de las cosas) a través de las cuales es posible, en el ser humano, el conocimiento de las cosas materiales, del mundo.

El intelecto agente y el intelecto posible constituyen -dentro del sistema aristotélico- las dos potencias que, integradas en el alma, dan lugar acto de inteligir, al conocimiento, a través este constante proceso de abstracción y de actualización que tienen su origen del mundo exterior, de las cosas materiales. La razón que conduce a los defensores del intelecto agente a negar que las especies puedan confluir directamente en el intelecto y que previamente deban de ser irradiadas por el intelecto agente está -según nos manifiesta el narbonés- en que las únicas formas que el intelecto posible puede recibir han de ser universales y abstraídas de todos los ele-

---

<sup>831</sup> Qss.58. t.II, p. 403; Qss.72, III. p. 13. La cita es algo larga, pero creo que vale la pena repetirla.

<sup>832</sup> Qss.58, t. II. p. 40.

mentos particulares y dimensionales<sup>833</sup>. Proceso que sólo puede ser realizado por la función iluminadora del intelecto agente.

El conocimiento que Olivi posee acerca de esta teoría aristotélica se hace evidente no sólo por el modo de describirla y de mostrar las razones por las cuales sus seguidores la defendían, sino también, y aquí centraremos nuestra atención, porque sabía por dónde podía invalidarla: desde la función de la "irradiación", por el término de *specie*, y desde la potencia intelectual y de sus actos.

#### 4.5.2.1 La función de la "irradiación".

Repasando el principio general, las especies sensibles no pueden generar especies inteligibles a menos que aquellas sean irradiadas por el intelecto agente y las "informe" para dar lugar a una especie inteligible<sup>834</sup>. En otras palabras, ninguna forma material o sensible es capaz, por sí misma, de actuar como elemento efectivo que de lugar al conocimiento y debe depender de un elemento exterior a ellas, de un agente espiritual, que le de una forma immaterial y espiritual. La crítica oliviana va precisándose : esta "luz", debe actuar como forma y, si esto es así, significa que: o bien adquiere la naturaleza sensible de su "materia" o sigue manteniendo su propiedad espiritual. Si adquiere la naturaleza sensible, no tiene ningún sentido su función en tanto que, las formas sensibles no son eficientes ni pueden generar especies inteligibles<sup>835</sup>. En el caso de que mantenga su "espiritualidad", nos encontraríamos ante la absurdidad de que la existencia de una forma no dependerá del sujeto que la recibe sino de otro elemento<sup>836</sup>.

---

<sup>833</sup> "Causa autem propter quam nolunt formas corporales posse influere suas species in intellectum, nisi prius sint irradiatae ab intellectu agente, est: quia species rerum, prout sunt in intellectu possibili receptae, sunt secundum eos universales et ab omnibus particularibus et dimensionalibus conditionibus abstractae." *Qss.72. t.III. p. 14.*

<sup>834</sup> "Formae enim corporales aut imaginariae non fiunt potentes ad generandum huiusmodi species, nisi irradiatio illa sic descendat in eas quod informet eas aut materias seu subiecta earum." *Qss.58. t.II. p. 457.*

<sup>835</sup> "Si enim esset de natura sensibili formae sensibiles non efficerentur per eam potentes ad generandum speciem intellectualem." *Qss.58, t.II, p. 456.*

<sup>836</sup> "Non enim poterit dici quod unum lumen simplex quod est in una parte subiecti seu formae corporalis receptum quod illud idem sit in aliis partibus.." *Qss.58- t.II p. 457;* "quod existentia huius irradiationis non dependeret ab existentia subiecti in quo recipitur" *Qss.58. t.II. p. 457.*

Otro factor que iría en contra del intelecto agente es que éste -como el mismo Aristóteles afirma<sup>837</sup>- sería mucho más actual, más perfecto, que el intelecto posible; así mismo, el acto de la irradiación podría dar al intelecto agente un acto de inteligir como aquel producido en el intelecto posible por la especie<sup>838</sup>. Pero si esto fuera verdad, primero conoceríamos por el intelecto agente que por el posible<sup>839</sup>.

#### 4.5.2.2 Desde la forma corporal o especie

El segundo argumento oliviano, a través del cual quiere mostrar la absurdidad del intelecto agente, va dirigido hacia la *specie* que surge a partir de la irradiación sobre el fantasma. Queda excluida, para el narbonés -por las razones ya comentadas, que la especie proveniente de lo sensible pueda actuar como causa eficiente<sup>840</sup> y por lo tanto es imposible que puedan dar lugar -por esta vía- a una *specie* inteligible. Si no es posible que la especie inteligible surja de la especie sensible (como si esta fuera su materia), ¿dónde ubicar su origen? Tampoco es viable la opinión de que surja de una cooperación entre el intelecto agente y la *specie*, pues resulta absurdo que una especie simple, como es aquella de la especie inteligible, pueda surgir de dos causas (la especie sensible y el intelecto agente)<sup>841</sup>. A menos que una actuase como causa principal y otra instrumental o bien, a través de una disposición determinada de las mismas formas hacia sus actos<sup>842</sup>.

Si el intelecto actúa como causa principal, cooperaría moviendo las mismas formas hacia la producción de las especies (una forma sensible daría lugar a una forma es-

---

837 ARISTOTELES, *De anima*, III, 4-429a 10 ss; III, 5, 430a 10ss.

838 "Istam irradiationem oportebit dare in intellectu agente actum intelligendi et ita praeter actum intelligendi, qui est in intellectu possibili productus a specie facta in ipso per huiusmodi irradiationem. erit in nobis alius actus intelligendi productus ab intellectu agente." *Qss.58*, t.II, p. 458.

839 *Qss.58*, t.II, p. 458.

840 "Non enim lumen intellectu agentis irradiatum primo et per se erit causa efficiens seu originalis huiusmodi specierum". *Qss.58*. t.II, p. 459.

841 "Cum species simplex non possit esse immediate a duabus causis." *Qss.58*. t. II. p. 459.

842 "Si igitur aliquid cooperatur, hoc faciet per modum principalis agentis aut per modum instrumenti aut per modum dispositionis determinantis ipsas formas ad suos actus." *Qss.58*. t. III. p. 460.

piritual)<sup>843</sup>. En el caso de que el intelecto agente actuara como causa instrumental, las especies sensibles moverían al intelecto agente, lo cual todavía es más absurdo<sup>844</sup>.

Restaba, pues, una última solución: que el intelecto agente dispusiese a las formas sensibles de tal manera que las determine hacia sus actos<sup>845</sup>. De este modo la luz irradiada sería más determinada y apropiada para la producción de las especies<sup>846</sup>. Ahora bien, como el intelecto agente siempre está en proceso de irradiar a las formas imaginarias, estas actuarían sobre el intelecto paciente tanto cuando dormimos como cuando estamos despiertos; pero la experiencia nos dice que esto es imposible *quod numquam aliquid imaginabile intelligimus actu, nisi quando aliud actu imaginamur*<sup>847</sup>. De manera que, desde el punto de vista del conocimiento, lo que mueve al intelecto no son las especies que están en nuestra imaginación, sino el "acto" con las cuales las imaginamos<sup>848</sup>.

La crítica al intelecto agente va dirigida principalmente a un modo de conocer que no tiene en consideración aquello que se muestra como más directo y evidente, la experiencia de nuestros propios actos. Olivi daba de lleno al centro de la teoría del conocimiento aristotélica, pues sin aquél poco sentido tenían la *specie intelligibis*, el proceso de abstracción y el conocimiento de universal, elementos que caracterizaban la epistemología aristotélica.

Rechazar la función del intelecto agente era apartar todo sistema cognoscitivo que se fundamentara en un empirismo que poco tenía en consideración el "yo", el sujeto que piensa.

---

<sup>843</sup> "Si per modum principalis agentis: ergo cooperabitur ad hoc movendo ipsas formas ad productione huiusmodi specierum. Quod quanta et qualia inconvenientia in se implicet satis de se patet." *Qss.58, t.II, p. 460.*

<sup>844</sup> "Si per un modum instrumentalis agentis: ergo ipsae species immeiate producentur ab ea, ab ipsis autem formis mediate. Et tunc operebit quod moveatur ab ipsis formis sicut instrumentum movetur a causa principali. Sequunturque multa alia absurda." *Qss.58, t.II, p. 460.*

<sup>845</sup> "Per modus dispositionis deteminatis ipsas formas suos actus."

<sup>846</sup> *Qss.58.t.II, p. 460.*

<sup>847</sup> *Qss.58. t.II.p. 460.*

<sup>848</sup> "Et tunc etiam aspectus intellectualis considerationis plus fertur ad actum imaginationis quam ad speciem quae prius erat in imaginatione, et potius exictatur intellectus ab actu imaginationis quam ab illa specie." *Qss.58.t.II. p. 460.*

#### **4.6 EL PRINCIPIO EPISTEMOLÓGICO DE LA DOCTRINA OLIVIANA: EL SUJETO QUE PIENSA**

*"Et hoc modo indubitabiliter sentit se esse et vivere et cogitare et velle et videre et audire et se movere corpus et sic de aliis actibus suis quorum scit et sentit se esse principium et subiectum. Et hoc in tantum quod nullum obiectum nullumque actum potest actualiter scire vel considerare, quin semper ibi sciat et sentiat se esse suppositum illius actus quo scit et considerat illa. Unde et semper in suo cogitatu formarum huius propositionis, scilicet, "ego scio vel opinor hoc vel ego dubito de hoc"<sup>849</sup>*

Es a partir de este sentir, de esta inmediata conversión sobre sus aspectos intelectuales y sus actos que el alma se conoce -nos dice Olivi- y desde donde el ser humano se reconoce como principio y sujeto de sus actos y de sus conocimientos *ego scio vel opinor hoc vel ego dubito de hoc*.

Nos alejamos, lenta pero sistemáticamente, de los postulados aristotélicos al abandonar al objeto como causa efectiva del conocer y en la aspiración a lo universal al ubicar estos principios de actividad cognoscitiva y volitiva en ese "objeto" particular y concreto que es el "yo".

Pero para alcanzar este conocimiento es requisito indispensable una *immediatam conversionem* que en nada tiene que ver con la conciencia pre-reflexiva (o conocimiento previo a la reflexión) de Tomás<sup>850</sup> ni con el proceso de irradiación-abstracción por el que el acto sensible se transforma en inteligible. Para Olivi es una reflexión inmediata que ya posee - intencionalmente- su objeto. En este conocer intencional, el espíritu se conoce por su género y por su diferencia y se distingue del género y de la diferencia de todo lo demás<sup>851</sup>. Ahora bien, lo que realmente conoce es que es distinto a todo aquello que no está vivo y de toda naturaleza que, en modo

---

<sup>849</sup> Qss.76. t.III, p. 146.

<sup>850</sup> TOMAS DE AQUINO. *De veritate*. 10.8. Cf. PUTALLAZ .F-X. 1991, 96.

<sup>851</sup> "Licet, mens per ipsum immediate sentiat se et palpet, non tamen scit suam naturam per genera et differentias discernere ab omnibus aliis generibus et differentiis aliarum rerum" Qss.76. t.III, p. 146.

alguno, tiene conciencia de sus actos de conocimiento, volitivos o de movimiento, que él sí posee<sup>852</sup>.

Un modo de conocer que queda centrado en lo individual pero que no distingue entre sensación-individual, intelección-universalidad. El origen del conocimiento está imbricado en el interior del sujeto que conoce. Es a partir de aquí como queda estructurada toda la epistemología oliviana que tiene como ejes fundamentales la teoría de la unión sustancial de las forma, de la *colligantia potentiarum* y del objeto como causa terminativa.

El proceso del conocimiento se inicia desde la actividad del espíritu que tiende - intencionalmente - hacia un objeto, el cual es la causa terminativa (el término) de la acción cognoscitiva del sujeto. Actividad subjetiva que es posible porque la acción de una facultad repercute en otra, al estar ambas enraizadas en una misma materia espiritual.

El final del conocimiento, en tanto que el intelecto y la voluntad se configuran a un objeto singular y concreto, es la "representación" singular de éste objeto y no de todos los demás, aún siendo de la misma especie, pues es su individualización lo que le difiere de los otros<sup>853</sup>.

En contra de Aristóteles y sus secuaces, para Olivi el fin del conocimiento intelectual no son ni los universales ni las esencias de las cosas que han sido extraídas, por abstracción, de "toda condición de cantidad y de extensión", sino lo singular y, como tal, se identifica con el concepto o idea mental sin que medie ningún tipo de *specie* o fantasma<sup>854</sup>.

Como dice C.Bérubé "para el conocimiento del singular, Olivi tiene una posición pura, sin compromiso, aquella de la intelección directa del singular doblada de la

---

852 "Bene tamen scit se differre ab omni non vivo et ab omni natura quae nullo modo potest in se habere actus apprehensivos et appetitivos et motivos quos ipsa se sentit habere." *Qss.*76, t.III, p. 146.

853 "Rursus sciendum quod quia actus cognitivus obiecti individualis est terminatus in ipsum, in quantum est hoc individuum et no aliud: ideo de essentia talis actus est quod sit propria similitudo huius individui, in quantum huius, et quod non sil similitudo aliorum individuonun eiusdem speciei, pro quanto individualiter differunt ad isto.2 *Qss.*72. t.III. p. 37.

854 "Actus iste [cognitionis obiecti] repraesentet individualement rationem et proprietatem sui obiecti, non habet ex hoc quod sit in materia corporali aut ex hoc quod fluat a forma corporali ad hic et nunc limitata." *Qss.*72, t.III. p. 37.



intelección del universal, pero en dependencia de la intelección del singular. [...]Lo universal pierde su primacía en favor de lo singular"<sup>855</sup>.

Por conocimiento universal, Olivi entiende una conversión general hacia todos los objetos presentes, (por ejemplo, el ojo que está abierto y al mirar hacia el exterior, percibe todo el hemisferio, así como cualquier punto de luz solar<sup>856</sup>. Lo universal, pues, no hace referencia al conocimiento exclusivamente intelectual, sino al modo como una facultad se dirige, se relaciona con los objetos pero de una manera general, abierta. El conocimiento de lo singular, al contrario, es la conversión concreta y determinada de una facultad hacia "un" objeto. La diferencia entre el conocimiento universal y el conocimiento de lo singular radica, pues, en el modo como el espíritu, el alma, se dirige hacia el objeto: como un sólo solo objeto o como un conjunto de objetos particulares.

El narbonés está rompiendo no sólo con toda la ontología tradicional universalista y rea-lista, sino también con aquella de los *moderni* regida por la división aristotélica entre "ser- esencia", "ser por sí- ser por accidente", "ser en potencia- ser en acto"... y la primacía de las sustancias segundas aristotélicas. Para el franciscano estas divisiones hacen referencia a los distintos modos de significar y no a realidades distintas.

Establecido lo singular como centro del conocimiento y lo universal como un conjunto, una serie de singulares, el conocimiento experimental se levanta como recurso necesario de la razón, para saber cómo una cosa puede ser conocida, al mismo tiempo, como singular y universal. Pero para que esto sea posible es necesario: primero, la presencia del objeto, aunque este sea mental, ya que a pesar de que el conocimiento no es producido por el objeto, como si se tratara propiamente de un agente, no obstante está unido a él como termino de su "mirada" y de su acto; es el objeto - en tanto que considerado como agente en un sentido amplio, que se exige su presencia y junto de la fijación de la mirada en él<sup>857</sup>. Así, aunque la causa efectiva del conocer

---

<sup>855</sup> BERUBE.C., 1964,p. 100.

<sup>856</sup> "Universalem autem voco generalem conversionem ad omnia obiecta quae sibi praesentia dici possunt: sicut oculus eo ipso quo est apertus et actualiter directus ad exteriora, aspicit totum heemisphaerium, sicut et quilibet punctus lucis solaris." *Qss.*59, t.II, p. 543-544.

<sup>857</sup> "Quamvis enim cognito non sit ab obiecto sicut ab agente proprie sumpto, est tamen ab ipso ut terminativo aspectus activi et sui actus; et pro tanto est ab obiecto tanquam ab agente large

esté ubicada en la voluntad, es necesaria una relación intencional de éstos hacia el objeto; es decir, es a partir de esta intencionalidad que el intelecto y la voluntad se configuran hacia el objeto para aprehenderlo y conocerlo. Segundo, el *aspectus* o mirada del intelecto y de la voluntad dado que si no fijan su mirada sobre el objeto que quieren conocer, vana es su presencia. El *aspectus* queda definido, pues, como esa mirada que va dirigida hacia un objeto concreto<sup>858</sup>. Así, mientras que la intencionalidad implica generalidad, el *aspectum* hace referencia a lo particular.

Tercero, es necesario que esta mirada quede reflejada en nuestra mente de un modo tal que pueda retenerse en la memoria aunque el objeto no esté presente. A esto Olivi le llama *specie memorialis*<sup>859</sup> que se diferencia de la especie aristotélica en que esta es posterior a todo acto de intelección, mientras que la oliviana es generada por el conocimiento actual del objeto<sup>860</sup> pudiéndose después pensar en el objeto sin que tenga una presencia actual o estar presente en la realidad.

La especie memorial, no produce un acto cognoscitivo ni informa a ninguna potencia (a diferencia de las aristotélicas) al no actuar en ningún momento como término extrínseco de su acto, sino que es un requisito previo. La especie *memorialis* tampoco es la representación universal de algo particular, sino la definición común de todo particular. La *specie inteligibili* aparece como punto de referencia del acto cognitivo.

Los principios del proceso cognoscitivo oliviano surgen como alternativa al pensamiento aristotélico-tomista y abre la puertas a la modernidad.

---

sumpto, et ideo exigitur ibi praesentia obiecti et ultra hoc defixio aspectus in ipsum." Qss.72. t.III. p. 39.

858 "Sic potentia cognitiva aliquando stat velut reclusa et in se involuta, ita quod sua vis intentiva in nullum obiectum intendit, aliquando vero sic intra se protenditur et protendendo acuitur quod est acute ad aliquod sibi obiectum intenta. Hunc autem modum existendi et se habendi vocamus eius actualem aspectum" Qss.73. t.III. p. 64.

859 "In secundo autem modo sciendi exigitur ut plurimum adhuc alia species, scilicet memorialis memorialiter retinens definitionem animae per varias consequentias rationum probatam et per varias divisiones generum et differentiarum collectam" Qss.76. t. III p. 147.

860 "omnis species memorialis generatur per aliquam actualme cognitionem obiecti, sicut sigillaris figura cerae fuit genita per actualem impressionem creae in sigillo vel sigilli in cera, quae quidem impressio fuit quaedam motio et mutatio ipsius cerae." Qss.74. t. III. p. 116.

## CONCLUSIÓN

## CONCLUSIÓN

Como objetivo principal de nuestro trabajo nos hemos propuesto analizar la posición crítica de P.I. Olivi respecto al aristotelismo de su época y de qué manera el esbozo de una nueva alternativa filosófica empieza a mostrarse en la obra del narbonés.

El capítulo primero, que viene a ser un modo de introducción al estudio de P.I.Olivi, se inicia con un repaso a la historiografía oliviana que parte desde F. Ehrle (1887) para llegar a las últimas jornadas dedicadas al narbonés con motivo de la conmemoración del séptimo centenario de su muerte (diciembre de 1997). El interés decimonónico hacia los escritos olivianos (acompañado de un proceso de análisis, reflexión, catalogación y edición de algunos de ellos) estuvo centrado en el examen de los puntos doctrinales sostenidos por el franciscano que dieron lugar a la acusación de herejía y posterior condena de las obras, así como en los avatares biográficos del pensador narbonés. Este centro de interés, cuyas conclusiones caracterizaron al sujeto de estudio como excéntrico, irreflexivo y "jefe" de los espirituales, fue revisado -ya entrado el siglo XX- y, enfocado el análisis desde la perspectiva del debate acerca de la pobreza y del comentario al Apocalipsis, salió a la luz una nueva imagen mucho más coherente, reflexiva, profunda y sensible del pensador narbonés, enmarcada ahora en los cambios sociales, económicos y teológico-filosóficos de su época.

Las investigaciones más próximas al final del segundo milenio ya parten de un Olivi "recuperado" tanto por lo que concierne al aspecto religioso-espiritual como al filosófico y, junto a la exigencia de proseguir con la catalogación, la edición de sus obras y la exigencia de dar una respuesta definitiva a la cuestión relacionada con la hipotética "*summa*" oliviana, proponen el uso de la tecnología moderna y la comunicación en red para complementar las ediciones y publicaciones libreas de las obras olivianas de mayor volumen<sup>861</sup>. La utilización de estos sistemas informáticos facilitaría la distribución de las obras olivianas, permitiría una mayor colaboración

---

<sup>861</sup> BURR, D. "L'opera di P. I. Olivi" *AFH* 1998, p. 327-334.

entre los estudiosos, revisiones y actualizaciones de los textos, así como la creación de índices generales de todas las obras<sup>862</sup>.

Con respecto a este último planteamiento, no dudamos en absoluto de su necesidad, impuesta ésta no sólo por las exigencias presentes, sino también por las que se pudieran plantear en un futuro no muy lejano. No obstante, debemos hacer notar que no basta con una "actualización- modernización" de los mecanismos editoriales, sino que también se hace necesario un cambio en el "tratamiento" de la información desde el punto de vista del "usuario".

La existencia de fondos bibliográficos electrónicos en formato de texto (es decir, aquellos mediante los que el usuario inicia su proceso de trabajo con la elección de la obra y, a continuación, ésta aparece -en su edición crítica- en la pantalla) comporta un cambio metodológico en el proceso de análisis e investigación, aunque no lo aleja, excesivamente, del proceso tradicional. La exigencia mínima supone la existencia de programas (*software*) que actúen no sólo como "buscador" terminológico (necesario para análisis de frecuencias); sino también como "delimitador" textual; es decir, un proceso que permita que el término aparezca ubicado en su entorno textual y sea el propio usuario-investigador quien lo delimite dentro del párrafo. De este modo, será posible saber el lugar que ocupa el término y su definición-caracterización, así como la creación de grupos semánticos, necesarios para analizar la evolución, la determinación y las acepciones posibles de un término dentro de un texto o en un conjunto de textos de un mismo autor y su confrontación con otros grupos semánticos de otros autores. En definitiva, "encontrar las raíces terminológicas y las relaciones lógicas de los textos filosóficos como conjunto de signos lingüísticos que reflejen las relaciones constituyentes del mundo"<sup>863</sup>.

Después de iniciar nuestro análisis con el obligado repaso a la historiografía y la obra oliviana, entramos de lleno en la consideración de aspectos propios de la investigación filosófica (capítulo segundo). La biografía oliviana nos ha introducido en un momento crucial de la dinámica social del siglo XIII, en la que tanto relieve

---

<sup>862</sup> BURR, D. 1998, .331-332.

<sup>863</sup> LLORENTE, P. "Informática aplicada al estudio de textos medievales del equipo de investigación K.A.L.". *Simposi Intenacional de Filosofia de l'Edat Mitjana*. Vic, 1993

adquirió el movimiento mercantil, económico, intelectual y religioso (principalmente los movimientos pauperísticos). Dentro de ese "mundo" vibrante y contrastado, la figura del narbonés deviene polémica: convivió con uno de los momentos de máximo apogeo en el uso del dinero, con la falta de una adecuada adaptación ético-moral y legislativa, con el cénit del movimiento espiritual y la imposición del aristotelismo. La opción del franciscano de no mantenerse neutral ni indiferente frente a estos eventos le condujo, necesariamente, al conflicto, a la polémica y a las acusaciones. Pedro-Juan no sólo analizó, sino que practicó ese análisis como una vivencia y exigencia social que le imponía "su franciscanismo"<sup>864</sup>. Su actitud crítica frente a los excesos de la Orden franciscana y su aspiración a un proyecto social totalizador, lo convirtió en una persona influyente y de prestigio y, al mismo tiempo, en punto de referencia tanto para sus aliados como para sus "enemigos".

La biografía oliviana, llena de sobresaltos, censuras y condenas, es una de las muchas manifestaciones de intransigencia de los núcleos adyacentes al poder cuando se les evidencia su fragilidad, en tanto que manifiestan una clara contradicción entre lo que son y representan y lo que son y deberían representar.

Como aproximación a ese contexto social en el que vivió Pedro-Juan y su método de análisis, centramos nuestro interés en la reflexión oliviana en torno a la cuestión del dinero y de la pobreza. Este modo de introducción nos parece totalmente justificado, ya que nos muestra a un pensador a la búsqueda de elementos que le permitan comprender con más claridad la realidad de su tiempo.

El franciscano percibió que ni el derecho canónico ni el aristotelismo eran válidos para justificar y dar razón de las actividades económicas, mercantiles y sociales que generó el uso de la moneda como medida de valor y de intercambio en la segunda mitad del siglo XIII.

Frente a las teorías aristotélicas acerca del bien común, del precio, del valor y del dinero, recuperadas por Tomás de Aquino para adaptarlas al pensamiento teológico moral de la Iglesia, el *Tractatus de emptionibus et venditionibus, de usuris, de restitutionibus* de Olivi, proporcionó unos criterios renovadores tales que permitieran legalizar la praxis de las relaciones comerciales de finales del siglo XIII y salvarsen

---

<sup>864</sup> FLOOD, D. "Le project franciscain de Pierre Olivi". *EF*, 1973, p. 367-379.

consecuentemente la distancia existente entre la teoría moral de la Iglesia y la praxis del dinero. Criterios que se establecen desde el interior mismo de la dinámica económica y no a partir de juicios morales.

Olivi fundamentó su teoría económica en relación a tres variables: la primera, el **valor de uso**. El valor de uso expresa la relación que se establece entre un sujeto y una mercancía concreta. Esta relación es analizada desde la utilidad, la escasez del producto y el placer o deseo que pueda proporcionar. Pero no es un "valor de uso" definido desde un planteamiento universal, sino que está determinado tanto por el valor subjetivo como por el geográfico. Es lo que el narbonés define bajo los términos *limites latitudinis competentis*. Junto a este factor de determinación geográfica, es de resaltar que la tasación del precio del producto no debe ser puntual, sino concebida bajo los límites del "acuerdo". A partir de aquí, la justicia del intercambio ya no reside en una equivalencia basada en un valor universal, sino en función del uso y la utilidad concreta.

La segunda variable gira en torno al término **contrato**, tomado como base del acuerdo. El contrato es el que permite el paso de la tasación subjetiva a la colectiva. Su sujeto jurídico-económico es la comunidad de contrayentes que, guiados por las leyes del mercado, son los que confieren flexibilidad a la determinación de los precios.

La tercera variable hace referencia a la **fluctuación o dinámica de los precios**; esta oscilación está relacionada con la abundancia y la carestía, así como con la oferta y la demanda. Novedosamente, Olivi también relacionó la evolución de la valoración del trabajo con las leyes del mercado.

La regularización de los precios, a partir de esas coordenadas, ofrecía la clave del bienestar económico, que debía coincidir con el de la sociedad. Conocer correcta y profesionalmente la escala de los valores comerciales y el verdadero valor del trabajo significaba poder actuar dentro de una relación en la que la común tasación y el bien común se corresponden. Este conocimiento es el que corresponde al oficio de mercader. Olivi, frente a la concepción tradicional de mercader-usurero, reivindicó la función del mercader como "especialista" en los movimientos económicos.

Con respecto a la **usura**, Olivi participó de la condena unánime; sin embargo, la ruptura terminológica del tratamiento oliviano se hace patente en el momento en

que desvincula a ésta de las relaciones puramente mercantiles y la ubica únicamente en el ámbito ético. La usura no es un contrato, sino algo que se desarrolla de forma paralela a él y se produce intencionalmente, con lo que se da lugar a la desigualdad entre los contrayentes.

La novedad oliviana queda reflejada en un doble proceso de análisis: en primer lugar, éste consiste en ubicar el léxico ético-económico, propio del derecho canónico, en la praxis económica. De este modo, conceptos tales como *lucrum*, *usura*, *mutuum* y *ratio de cambii* encuentran su aplicación en momentos concretos de la actividad mercantil, pero desvinculados de toda la carga ético-moral. Así, la teoría económica adquiere todo el dinamismo y toda la vitalidad necesarios que requiere la praxis mercantil y económica del momento. En segundo lugar, y de forma paralela, la responsabilidad ético-moral de la actividad mercantil y "financiera" se recupera con el concepto "restitución". Ahora bien, este término ya no es considerado como una sanción, sino como "acto voluntario" que realiza el mercader, el hombre de negocios, en beneficio de la sociedad, del bien público, de los pobres, y se expresa bajo la forma de las obras de caridad.

El "acto voluntario" es, en definitiva, el término que separa la teoría económica oliviana, basada en el libre comercio, de la aristotélica, en tanto que la de éste es más abstracta y genérica. Al mismo tiempo, es el término que permite la conexión con la teoría oliviana de la pobreza voluntaria, que pivota en torno al término *usus pauper*.

La pobreza voluntaria surge como un modelo social articulado al derredor de los que tienen pleno derecho a la propiedad y a su uso y a aquellos que tienen capacidad de renunciar a ella en la medida de lo posible. Ambas actitudes, consideradas como actos libres, voluntarios y responsables, han de proyectarse hacia una renovación social.

Para el maestro franciscano, el *usus pauper* es la manifestación de un modo de praxis pauperística residente en el voto mismo de pobreza que, voluntariamente, profesa una persona. Esta praxis pauperística, sustentada en un uso restringido de los bienes materiales, entra dentro de la dinámica social a partir de la relación que se establece entre los términos *usus* con *propietas*, *iudictio* y *ius*: derecho a usar con sencillez y temporalmente una propiedad que no nos pertenece y el derecho a renunciar a toda jurisdicción o dominio sobre los bienes propios o comunes.



Es en la consideración de la voluntad donde quedó centrada la dinámica de los movimientos sociales; es el motor que impulsa el proceso histórico y marca la diferencia entre el "discurso aristotélico" y el "agustinismo" del franciscano. Este nuevo mundo, dinámico y desconcertante, que se reflejaba a través del dinero, requería un discurso filosófico que no estuviera vacío de contenidos frente a una realidad individualizada y singular que buscaba respuestas a problemas que debían analizarse individualmente y en función de las necesidades y los cambios.

La influencia de Aristóteles, del "Aristóteles escolástico", no quedó relegada al ámbito de la especulación filosófica, teológica y metafísica, sino que alcanzó - como efecto de su lógica y de su método - a las demás ciencias: el derecho, la medicina, la astronomía, la física, la economía, como también a la concepción ética de las relaciones humanas que deja transpirar esa euforia fruto del cambio, del progreso y de la "modernidad".

La "recuperación" del discurso aristotélico parecía que debía aportar el carácter de modernidad que se requería para la ocasión. A consecuencia de ello fue rápidamente adoptado, como nuevo sistema filosófico, por un sector de pensadores que "leían" e interpretaban a Aristóteles con una actitud "extrema y radical" (Siger, Facultad de Artes), y otro sector más "moderado, que buscaba la síntesis entre el pensamiento del filósofo y el cristianismo (Tomás, Facultad de Teología). Frente a estas dos lecturas, debe tenerse en consideración la actitud crítica que mantuvo la escuela franciscana. La lectura que ellos realizaban no les condujo -al menos en estos primeros momentos de la "dialéctica aristotélica"- a abandonar las raíces agustinianas en sus rasgos más característicos. En nuestra opinión, se situaron en ese punto exacto que les permitió "reflexionar" con Aristóteles y, al mismo tiempo, mantenerse distantes de la "ilusión aristotélica".

La escuela franciscana, en ese período que se desarrolla entre la muerte de Buenaventura y la síntesis escotista (cuyos maestros más destacados son Juan Peckham, Guillermo de la Mare, P.J. Olivi, Ricardo de Mediavilla, Mateo de Aquasparta, Roger Marston, Roger Bacon, entre otros), mostraba una fuerte conexión ideológica de oposición frente al aristotelismo y el tomismo. Conexión que residía en la búsqueda de nuevos elementos que permitieran una nueva interpretación del pensamiento agustiniano y una alternativa al discurso aristotélico. Sin embargo, en el momento en que nos aproximamos a su estudio, esa "aparente unidad" desaparece en una plu-

ralidad de matices y de concepciones que roza la confrontación (ejemplo de ello está el debate que mantuvieron P.J.Olivi y Vital de Four acerca de la polémica sobre si el alma intelectual era forma del cuerpo o no y que finalizó con la censura y condena de la teoría oliviana en el Concilio de Vienne (1311-12)).

Nos hallamos, pues, en el centro de la controversia acerca de la distinción, que la historiografía contemporánea sacó a relucir, entre "sabiduría" y "filosofía", "fe" y "razón" (capítulo tercero). El pensamiento franciscano se desarrolló y se fundamentó en el agustinismo, pero permaneció abierto a las aportaciones aristotélicas. Esta es, desde nuestro punto de vista, la actitud que el autor narbonés refleja en su opúsculo *De perlegendis philosophorum libris* (que hemos comentado en el capítulo tercero). Este pequeño tratado no prohíbe en ningún momento la lectura de los textos paganos en general, ni los aristotélicos en particular, sino que "advierte" de la necesidad de realizar una lectura crítica de ellos.

Las obras paganas son consideradas, por el franciscano, como necias, de escaso resultado, temporales, pero también algo veraces. Es, en este último punto, donde nuestro autor centró su atención: la validez de una metodología no justificaba, en modo alguno, un "uso" desmesurado hasta el punto de someterse a ella. Este es el elemento central que rige toda la crítica oliviana al aristotelismo de su tiempo: que el uso de unos textos paganos hayan devenido en saber y centro de idolatría.

El *DPPhL* no es, a nuestro entender, un proyecto "antifilosófico"<sup>865</sup>, sino una crítica contra un modo muy concreto de utilizar la "filosofía". Ésta no puede servir como modelo para la teología, en tanto que el objeto de ésta última resulta inefable y sólo alcanzable, en su plenitud, por la fe. La filosofía, para Olivi, se diseña como proceso del conocer humano que tiene como campo de acción el propio "vivir humano" en todas sus dimensiones posibles: la social, la económica, la histórica, la religiosa, (...), englobadas todas ellas en una vivencia-experiencia-proyección cristiana como modelo, pero nunca como dogma de una "filosofía cristiana".

---

<sup>865</sup> STADTER, E. "Offenbarung und Heilsgeschichte nach Petrus Johannis Olivi OFM. Auf Grund gedruckter und ungedruckter Quellen dargestellt". *FzS*, 43, 1961, p. 113-170; 44, 1962, p. 1-12, 129- 191. Cf. PUTALLAZ, F-X. ,1996, p. 51.

La distinción entre el ámbito de la razón y el de la fe quedaban bien delimitada en el pensamiento oliviano: la fe, para el franciscano, daba un asentimiento a la cosa creída sin que en ella hubiera lugar a la duda o a la vacilación (sobre todo cuando el objeto de creencia era Dios); no obstante, era la razón, la ciencia, el camino necesario a seguir para confirmar la investigación. La fe constituye el elemento "globalizador" que da sentido a la totalidad de la vida humana, mientras que el discurso "filosófico", de la "razón", versa, en Olivi, sobre lo concreto, sobre el mundo, y posee su propio lenguaje y su propio método, no necesariamente siempre coincidente con el discurso teológico .

El tratado *De Deo cognoscendo* -analizado en el capítulo tercero- deja constancia de los límites del "discurso filosófico" que tiene como finalidad demostrar el conocimiento directo de Dios y justificar que Éste se establece como causa del conocimiento (aunque el discurso apareciera bajo la argumentación de Agustín de Hipona). Olivi, pues, se muestra crítico con respecto a lo siguiente: **(1)** al uso de la abstracción como proceso intelectual para conocer a Dios, ya que de ella sólo puede resultar un agregado o conjunto de conceptos que representan aquello que es propio de Dios, pero no a Dios (teología negativa); **(2)** a la teoría de las verdades necesarias y de los primeros principios. Para el franciscano, tanto aquellas verdades como la de éstos son "necesarias, simples, absolutas, infinitas, eternas, invariables, (...)" con respecto a algo que las condiciona. Asimismo, para que sea posible inteligir una relación de necesidad, simplicidad, absolutez, infinitud, (...), es necesario un sujeto que posea este conocimiento, el cual sólo puede ser Dios o el intelecto divino. Olivi independizó el conocer humano del divino al asignar al intelecto humano su propio campo de acción: el intelecto humano no requiere, para conocer, inteligir ese modo de "proposiciones universales" faltas de un referente real y abstraídas de toda condición individual, propias del intelecto divino; el ser humano conoce la verdad significada, no la verdad del conocer de Dios que es simple y absoluta. El proceso humano de adquisición y ampliación de conocimientos se fundamenta en la confrontación de proposiciones (extraídas de la conformación cognoscitiva que se establece entre intelecto y objeto) y de aquellas que son fruto de la comparación con lo que afirman o niegan **(3)** al innatismo de las especies como un modo poco habitual de adquirir conocimientos; **(4)** a la teoría de Dios como *primum cognitum* y principio de conocimiento. El rechazo de este principio marcó el punto de ruptura entre la subjetividad humana y la divina en tanto que Dios dejó de ser el motor

que impulsaba a nuestra voluntad a conocer. Rebatir la doctrina que concibe a Dios como lo primero conocido y principio de conocimiento suponía romper, definitivamente, con un sistema neoplatónico que chocaba con la impronta de la realidad y, al mismo tiempo, favorecía la formación de nuevos principios gnoseológicos más próximos a la realidad concreta del conocer humano.

Con el rechazo de todos esos principios, utilizados para acceder a un conocimiento directo e inmediato de Dios, Olivi se desvinculó de una tradición epistemológica que sometía la libertad y el inteligir humano a los designios divinos, y propuso un proceso cognoscitivo más acorde con la experiencia intelectual y sensible. Efectivamente, frente a la excelencia del objeto y los actos divinos, el intelecto humano se mostraba débil y defectuoso pero, a pesar de ello, era el medio más adecuado para nuestro inteligir.

El pensador medieval no se conformó con criticar las teorías que supuestamente estaban ya incluidas en los textos agustinianos para demostrar la posibilidad de un conocimiento directo de Dios, sino que también dirigió su crítica contra las teorías y argumentos dominantes en el entorno franciscano, como eran la teoría de las razones eternas y de la iluminación.

Aceptar que las razones eternas pudiesen informar, representar y cooperar en el intelecto humano implicaba limitar al máximo las posibilidades de éste. Además, aunque fuera considerado así, limitado, es el único con el que contamos, de modo que Olivi defendió la necesidad de dar al intelecto humano la posibilidad de desarrollar todas sus potencialidades y permitirle juzgar y comprender con certeza por él mismo. Para conseguir tal fin, el narbonés -frente al agustinismo y el aristotelismo- optó por la vía del conocimiento sensible y de la experiencia subjetiva como el camino más adecuado tanto para adquirir conocimientos del mundo, como para conocer a Dios.

Con respecto a la demostración de la existencia de Dios, el narbonés se alejó de todo argumento basado en el innatismo y en la fe - por no aportar ningún elemento novedoso a la investigación - y centró su atención en los argumentos utilizados, *a priori*, para demostrarla. Fueron rechazados, pues, los argumentos aristotélicos que identificasen a Dios como causa eficiente primera, como principio de movimiento y primer motor; el argumento de Avicena sobre el Ser necesario; el argumento lombardiano de la división de los seres; el argumento anselmiano de

participación; así como todos aquellos argumentos que pudieran conducir a un conocimiento directo de Dios. Para Pedro-Juan, el único argumento posible para demostrar la existencia de Dios, frente a las cinco vías tomistas, fue el argumento anselmiano del *Proslogion*, adaptándolo, eso sí, a sus exigencias epistemológicas.

El cambio metodológico que Olivi dio al proceso cognoscitivo anselmiano, para demostrar la existencia de Dios se centró en sacar el máximo provecho posible de una exigencia interna del mismo argumento: que los conceptos tuviesen su referente en la realidad, en lo creado, en el mundo. Y que fuera nuestra mente la responsable de extraer, a partir de los objetos reales y existentes en el mundo, aquellos conceptos trascendentales que nos permitiesen alcanzar un conocimiento del ser de Dios, así como demostrar su existencia. De un argumento *a priori*, pasó a un argumento *a posteriori*.

Olivi aceptó, como punto de partida, la base neoplatónica del discurso anselmiano. No obstante, al incorporarle nuevos elementos, invirtió el paradigma de la cosmovisión neoplatónica y agustiniana y potenció la primacía del sujeto, capaz de inteligir los conceptos de los seres creados a través de la acción del intelecto para, después, alcanzar el conocimiento del ser de Dios. Con esta inversión, quedó rechazada la posibilidad de una teología natural: todo aquello considerado como sobrenatural debía ser explicitado y argumentado por el intelecto humano. El conocimiento no se adquiere por iluminación ni sólo por deducción: también es necesaria la experiencia.

Frente a la materialidad del dinero y la trascendencia de Dios, Olivi desarrolló una teoría epistemológica que se ofrecía como alternativa a los planteamientos agustinianos y a las teorías aristotélicas. La raíz de la teoría epistemológica oliviana bien puede ubicarse en el concepto de materia. Para el narbonés, ésta no podía ser considerada como una pura potencia o lo puro posible en espera de una actualización proveniente de la forma, sino que, por su esencia, la materia ya posee una actualidad diferente de la del acto de la forma; posee en sí la base para tener no sólo una sino varias potencias y permitir, así, que de ella pudiesen surgir formas contrarias y dispares.

La materia es, para Olivi, dinámica y objeto de infinitas perfecciones que podían dar lugar no a un ser perfecto desde el origen de la fusión entre la materia y forma, sino a un ser que se haría cada vez más completo hasta alcanza su última

forma. La forma no da el ser a la materia, sino que éste ya está incluido, en cierta manera, en ella. Este principio dinámico, que es la materia, seconstituyó en uno de los elementos fundamentales para entender el proceso cognoscitivo del ser humano. No sólo la naturaleza es dinámica, también el conocer debe partir de este principio, que está ubicado en el interior del yo, del sujeto.

Es desde la subjetividad -como base del conocimiento- desde donde se inició el verdadero cambio de paradigma y desde donde surgió el verdadero espíritu de la modernidad. La gran aportación oliviana consistió en determinar, sistemáticamente, los puntos de referencia a partir de los cuales el sujeto cognoscente quedara articulado como origen del conocimiento y fuerza impulsora de éste. Para conseguir tal fin, como hemos demostrado, Olivi estableció, primero, una relación entre materia y forma basada en la mutua necesidad y reciprocidad y no de dominio de la forma respecto a la materia. Segundo, y siempre teniendo en consideración lo anterior, frente al unicismo de Tomás de Aquino, Olivi defendió -junto al resto de la escuela franciscana- la teoría del hilemorfismo, sólo que llevada hasta sus últimas consecuencias, sin que ello diera lugar a una ruptura de la unidad entre el alma y el cuerpo

El planteamiento general tomista consideraba que el alma era la única forma sustancial del cuerpo y que, en el momento en que se unía al cuerpo, éste quedaba constituido como ser. Frente a esta teoría, la opinión oliviana defendió que, junto con el alma, en el cuerpo concurrían otras formas no accidentales que conducían al cuerpo hacia una forma perfecta. Estas formas no podían estar subordinadas unas a otras si se quería mantener que la formas no fuera una formas cualquiera, sino un acto determinado e indeterminable por cualquier otra forma, salvo que esta fuera un accidente; es decir, la forma como principio de indeterminación.

Para Pedro-Juan Olivi no era una única forma la que constituía el ser, sino el "todo" de las diferentes formas; de modo que, si del todo de las partes era constituida una forma más completa y perfecta, del conjunto de los distintos grados de ser, surgiría un ser más perfecto. En definitiva, Pedro-Juan rechazó el principio de totalidad de la forma primera; si ésta ya no era considerada como la única forma real y definitiva de las cosas, sino parte constitutiva de un todo, cualquier forma que sobreviniera a la primera ya no sería accidental, sino parte constituyente de una

forma más actual y perfecta que daría lugar a un ser, a su vez más completo. La unión entre las distintas formas sustanciales se hace posible en tanto que todas las formas están enraizadas en una misma materia y en tanto que entre ellas se dé una relación de finalidad absolutamente dinámica; de modo que una forma conduciría a otra hacia su perfecto existir.

Con respecto al alma, e igual como sucede con el cuerpo, esta está compuesta de materia y de tres partes formales (intelectiva, sensitiva y vegetativa) que informan a la materia espiritual para construir, entre ellas, la forma del todo. La unión de las potencias consiste, pues, en un modo de relacionarse las diferentes potencias, que están enraizadas en la misma materia espiritual del alma, de manera que el movimiento que se produce en una de ellas afecta a las demás a actuar.

El momento de máxima expresión de la reflexión acerca de la unidad entre alma y cuerpo aparece con la teoría de la *colligantia potentiarum*. Con esta teoría, Olivi demostró cómo era posible la unión entre el conocimiento sensorial y el intelectual y justificó el hecho de que un acto sensitivo pudiera producir uno intelectual sin que en ello se viera afectada la transcendencia del alma.

La teoría de la *colligantia potentiarum* aparece, pues, como la última soldadura que da unidad no sólo a la teoría antropológica oliviana, sino también a la epistemológica. Con ella, el alma se manifiesta como fuente de actividad que tiende intencionalmente hacia el objeto que quiere y desea conocer; el cual actúa como causa terminativa o final del conocimiento. Actividad que sólo es posible en la medida en que la actividad de una facultad o potencia del alma repercute en el interior de otra al estar ambas enraizadas en una misma materia espiritual.

Entre sujeto y objeto Olivi estableció una relación cognoscitiva sustentada en una mutua confrontación-adequación: el espíritu, de forma activa y dinámica, tiende hacia el objeto para generar el acto cognoscitivo, pero este movimiento sería infructuoso si el objeto no participara de tal acción mostrando sus elementos cognoscitivos y se configurara - a la par con el espíritu- para establecer una correcta adecuación entre la representación (conformación) que posee el espíritu del objeto y el objeto mismo. La mera presencia del objeto, aunque colaborara, no era razón suficiente para impulsar al espíritu hacia el acto cognoscitivo. Éste requería de un "impulso", de algún elemento interno a él que le condujera hacia el acto intelectual;

y este elemento no es otro que una de las potencias del alma, que está por encima de todas las demás: la voluntad.

Al hacer de la voluntad el principio motor que empuja al alma, al espíritu, al intelecto hacia el acto cognoscitivo, el sujeto, el yo, toma conciencia de todo acto de conocimiento, ya fuera este interno al mismo sujeto, o externo a él.

En el último apartado de este trabajo hemos demostrado la función que cumplía la voluntad dentro del proceso cognoscitivo y cómo, concebida de la manera más arriba expuesta, pudo actuar como alternativa a la teoría de la abstracción aristotélica. Para Olivi, y como resultado de la teoría de la unión de las potencias, las facultades superiores del alma, voluntad e intelecto, salvaguardaban su trascendencia de las impresiones del cuerpo en la medida en que se unían a éste indirectamente. Ambas potencias se caracterizan por ser intencionales y porque sus actos son vivos, simples, espirituales e intelectuales; no obstante, la voluntad sobresale por encima de la potencia intelectual en la medida en que aquella impulsa a ésta a actuar de manera que el intelecto adquiere así toda su potencialidad.

El proceso cognoscitivo adopta su máxima dimensión en el momento en que el alma - gracias a la voluntad y al intelecto - se constituye como centro regulador del proceso sensitivo e intelectual. Y esto es así porque el alma, en un proceso de auto-conocimiento, reflexivo, toma conciencia de que "es" porque siente, quiere y piensa, "**conoce**" porque en el proceso mismo de su reflexión establece que "yo conozco, opino o dudo y "**dice**" ser, querer, y pensar (establece juicios).

En este proceso activo y reflexivo del alma-espíritu, que es paralelo al acto mismo de conocer, el franciscano se distanció del esquema epistemológico del aristotelismo, oponiéndose a la teoría de la abstracción aristotélica, a la función iluminadora del intelecto agente y de la *specie* o fantasma. Como ya quedó demostrado, Pedro Juan Olivi partía del principio de que ninguna causa material podía actuar como causa efectiva del conocer, aunque sí colaborar en el proceso cognoscitivo es decir, refutaba que cualquier elemento que interviniese en proceso cognoscitivo fuera absolutamente pasivo. El modo de actuar del objeto recibe el nombre de "causa terminativa" y bajo este término se designó a ese modo particularmente el que los objetos muestran sus aspectos cognoscitivos y se configuran para que puedan ser conocidos y el intelecto alcance a formar un concepto de él.



El proceso del conocimiento se inicia, pues, en la actividad del espíritu que, libre y voluntariamente, tiende hacia un objeto, el cual es la causa terminativa (el término) de la acción cognoscitiva del sujeto. Actividad subjetiva que es posible que alcance su plenitud porque la acción de una facultad repercute en otra, al estar todas ellas enraizadas en una misma materia espiritual.

El final del conocimiento, en tanto que el intelecto y la voluntad se configuran a un objeto singular y concreto, es la "representación" singular de éste objeto y no de todos los demás, aun siendo de la misma especie, pues es en su individualización en lo que le difiere de cualquier otro.

En contra de Aristóteles y sus "secuaces", Olivi plantea que el fin del conocimiento intelectual no son ni los universales ni las esencias de las cosas que han sido extraídas, por abstracción, de "toda condición de cantidad y de extensión", sino lo singular y, como tal, se identifica con el concepto o idea mental sin que medie ningún tipo de *specie* o fantasma.

El conocimiento universal, para Olivi, era aquel que se establece como una conversión general hacia todos los objetos presentes. Lo universal, pues, no hace referencia al conocimiento exclusivamente intelectual, sino al modo en que una facultad se dirige, se relaciona con los objetos pero de una manera general, abierta. El conocimiento de lo singular, al contrario, hace referencia a la conversión concreta y determinada de una facultad hacia "un" objeto. La diferencia entre el conocimiento universal y el conocimiento de lo singular se basó, pues, en el modo en el que el espíritu, el alma, se dirigía hacia el objeto: como un sólo objeto o como un conjunto de objetos particulares.

E] narbonés está rompiendo no sólo con toda la ontología tradicional universalista y realista, sino también con aquella de los *moderni* regida por la división aristotélica entre "ser- esencia", "ser por sí- ser por accidente", "ser en potencia- ser en acto" (...), y la primacía de la sustancia segunda aristotélica. Para el franciscano estas divisiones hacen referencia a los distintos modos de significar y no a realidades distintas. La especie memorial, la única aceptada por el franciscano, debe ser interpretada, desde esta perspectiva, como la definición común de todo particular y no como una representación universal de algo particular.

Olivi es un severo crítico del aristotelismo de su tiempo y no le pone límites a la crítica cuando lo que está en juego es la libertad y la voluntad humana; es inflexible con todo acto de sumisión a unos principios filosóficos que pretendían establecerse como dogma, por encima incluso de los de la fe. Pero en su ataque no están incluidas las personas, sino las doctrinas (*quia non intendo hic homini respondere, sed ipsis obiectionibus, prout eas vidi et legi*<sup>866</sup>) Razón por la cual, en muchas ocasiones, resulta muy difícil saber quién dijo esto o aquello. El respeto hacia las personas parece como si empezase por el anonimato del oponente.

A lo largo de todo el proceso de investigación, que nos ha conducido hasta aquí, hemos ido constatando que el elemento fundamental y, que en cierta manera también da unidad a este proyecto de investigación, es la concepción oliviana de lo que es el pensar y de lo que es el vivir. Sí que podríamos haber aislado la teoría del conocimiento oliviano y centrar nuestra investigación única y exclusivamente allí; pero entonces habríamos perdido la verdadera dimensión de la reflexión del narbonés.

El sujeto oliviano se conoce porque se siente ser, vivir, pensar, querer, ver, oír (...) y en la reflexión de estos actos, que son sus actos, sabe que conoce y piensa. El sujeto oliviano siente porque vive y vive porque siente y piensa. Es este implicarse en el mundo lo que da coherencia a la reflexión sobre esa realidad que ve y cree conocer, en la medida en que participa activamente de ella. Llevando hasta sus últimas consecuencias el yo vivo, yo pienso, nos muestra que el filósofo es aquel que puede reflexionar porque vive, siente y tiene experiencia, por lo tanto conocimiento, de aquello que vive y siente.

El filósofo es un filósofo en el mundo.

---

<sup>866</sup> Qss. 54, t.11, p. 136.



## **BIBLIOGRAFÍA**

## BIBLIOGRAFIA

### 6.1 ABREVIACIONES BIBLIOGRÁFICAS:

<i>AF</i>	Analecta Franciscana.
<i>AFH</i>	Archivun Franciscanum Historicum.
<i>ALKG</i>	Archiv für Literatur und Kirchengeschichte des Mittelalters.
<i>BFSchM</i>	Biblioteca Franciscana Scholastica Medii Aevi.
<i>CF</i>	Collectanea Franciscana.
<i>DSAM</i>	Dicctionnaire de Spiritualité Ascetique et Mystique.
<i>FIP</i>	Franciscan Institute Publications.
<i>FzS</i>	Franziskanische Studien.
<i>MF</i>	Miscellanea Francescana.
<i>RSCI</i>	Rivista di Storia della Chiesa in Italia.
<i>RHEcl</i>	Revista de Historia Eclesiástica.
<i>RHF</i>	Revista de Historia Franciscana.
<i>RTAM</i>	Recherche de Théologie Ancienne et Medievale.
<i>SF</i>	Studi Francescani.
<i>TFM</i>	Testi Franciscani Medievali.
<i>WW</i>	Wissenschaft und Weisheit.

### 6.2 EDICIONES DE LAS OBRAS OLIVIANAS

- ARTHUR, I. "Lo cavalier armat" version provenzale du "Miles armatus" attribué a Pierre de Jean Olivi". *Studia Neophilosophica* 31, 1959, p.43-64.

- BARTOLI, M. *La caduta di Gerusalemme. Il commento al Libro delle Lamentazioni di Pietro di Giovanni Olivi.* Roma, **1991**.
- BARTOLI, M. "Il "Tractatus de septem sentimentis Christi Iesu" di Pietro di Giovanni Olivi". *AFH* 3-4, **1998**, p.533-549.
- BONELLI, B. *Sancti Bonaventurae, Opera Omnia.* Tridenti 24-49, 1772.
- BORZUMATO, F. "Spunti di ricerca dall' "Expositio in Cantico Canticorum" di Pietro di Giovanni Olivi." *AFH* 3-4, **1998**, p.551- 570.
- BROWN, S.F. "P.J.Olivi, quaestiones logicales." *Traditio* 42, **1986**, p.337-378.
- BURR, D. *De usu paupere. The Quaestio and the Tractatus.* Firenze, Olschck Editore, **1992**.
- CHIAVARO, F. *De usuris et restitutionibus.* Roma, **1956**.
- DELORME, F. "Un texte de P.I. Olivi sur S. Antoine et l'Abbé de Verceil". *SF* 4, **1932**, p.502-504.
- DELORME, F. "Quaestio de angelis influentiis". [Buenaventura, *Collationes in Hexäemeron et Bonaventuriana quaedam selecta*]. Claras Aquas, Quaracchi, **1934**, p.363-412.
- DELORME, F. "Joannis Olivi, Tractatus de Perlegendis Philosophonun libris". *Antonianum* 16, **1941**, p.31-44.
- DELORME, F. "Fr. P.J.Olivi quaestio de voto regulam aliquam profitentis: Quaestio 12: An vovens evangelium vel aliquam regulam simpliciter...tenetur observare omnia, quae in eis sunt posita". *Antonianum*, **1941**.
- DELORME, F. "Question de P.J. Olivi " Quid ponat ius vei dominium" ou encore "De signis voluntariis" *Antonianum*, 20, **1945**, p.309-330.
- DELORME, F. "De oratione dominica". *Archivio Italiano per la storia della Pietà* 1, **1951**.
- DELORME, F. "L'explication littérale du Pater selon PierreJean Olivi." *Archivio Italiano per la storia della Pietà* 1, **1951**, p.185-194.

- DENIFLE, H. "Quellenbelege Die Abendländischen Schriftausleger bis Luther über Justitia Dei (Rom.1, 17) und Justificatio". *Beitrag zur Geschichte zu Denifle's Luther un Luthertum*, 1, **1905**.
- DÖLLINGER, I. "Auszüge aus des Petrus Johannes d'Olivi Postille über die Apokalypse. (Handschrift der Laurentiana in Florenz verglichen mit einem Codex der kaiserlichen Bibliothek in Paris. n.3381. A.)" in *Beitrage zur Sektengeschichte des Mittelalters, Zweiter Theil: Dokumente vormehmlich zur Geschichte der Valdesier und Katharen*, **1890**.
- DOUCET, V. "J.Olivi et l'Immaculée Conception". *AFH* 26, 1933, p.560-563; *SF* 51, **1954**, p.237-239.
- DOUCET, V. "De operibus manuscriptis Fr.P.J.Olivi in Bibliotheca Universitatis Patavinae asservatis". *AFH*, 28, **1935**, p.156-197; 29, **1936**, p.408-442.
- EHRLE, F. "Die Spiritualen, ihr Verhältniss zum Franciscanerorden und zu den Fraticelle". *ALKG* I, **1885**, p.509-569; II,**1886**, p.106-164; III, **1887**, p.553-623; IV, **1888**, p.1-190.
- EHRLE, F. "Epistola ad regis Siciliae filios." *ALKG*, III, **1887**, p.534-540.
- EMMEN, A. "Die Eschatologie des Petrus Johannis Olivi". *WW* 24, **1961**, p.13-114 ; 25, **1962**, p.13-48.
- EMMEN, A. "Doctrina Petri Ioaimis Olivi de Baptismi parvulorum effeti-bus Expositio doctrinalis". *Antonianum* 37, **1962**.
- EMMEN, A. "Verginita e matrimonio nella valutazione dell'Olivi". *SF* 64(4), **1967**.
- EMMEN, A. *Quaestiones de incarnatione et redemptione*. Grottaferrata, **1981**.
- ESSER, K. "Eine "Expositio regulae Ordinis Fratrum Minorum" aus dem 14. Jahrhundert". *FzS*, 37, **1955**, p.18-52.
- FLOOD, D. "A statement of P.J.Olivi on Gospel life". *Culture* 27, **1966**, p.313-321.
- FLOOD, D. *Peter Olivi rule commentary. Expositio super regulam fratrum minorum*. Wiesbaden. Franz Steiner Verlag, **1972**.

- FLOOD, D. *Olivi's correspondence*. Franciscans Institute. Theology series, 6, **1976**.
- FLOOD, D. "Peter Olivi. Quaestio de mendicitate". *AFH* 87, **1994**, p.307-347.
- FLOOD, D.-GAL,G. *Peter John Olivi on the Bible*. New York, Franciscan Institute Publications. **1997**.
- GLORIEUX, P. *La Litterature quodlibétique, II*. **1935**, p.205-211.
- GRAF, T. "De subiecto psychico gratiae et virtutum secundum doctrinam in scholasticorum usque ad medium saeculum XI". *Studia Anselmiana* 3-4, **1935**.
- GRATIEN, P. "Une Lettre inédite de Pierre de Jean Olivi". *EF* 19, **1913**, p.414-422.
- HEYSSE, A. "Responsio Petri Joannis in capitulo Generalis quando fuit requisitus quod de usu paupere sentire. Descriptio Codici bibliothecae Laurentianae Florentianae, S.Crucis.plut. 31 sin., cod.3". *AFH* 11, **1918**.
- HEYSSE, A. "De obitu fratris Petri et quid receptis sacramentis dixit, quando et ubi recepit scientiam suam et quid senserit de usu paupere et multa alia". *AFH*, **1918**, p.267-269.
- INGRID, A. "Lo Cavalier armat', version provençale du "Miles armatus" attribué a Pierre de Jean Olivi". *Bull. Litt. Eccles.*, 62, **1961**.
- JANSEN, B. "Ein neuzeitlicher Anwalt der menschlichen Freiheit aus dem dreizehnten Jahrh.: Petrus Joh. Olivi". *Phil. Jahrb.* 311, **1918**.
- JANSEN, B. *Fr. Petrus Joannis Olivi, Quaestiones in II librum Sententiarum*. BFSM 4-6, Clara Aquas (Quaracchi), **1922**, v.1, q. 1-48; **1924**, v.2, q. 49-71; **1926**, v.3, q. 72-118. Appendix, p.455-554.
- JEILER, I. "Ein unedirter Brief des P.Olivi". *Hist.Jahrb.* 3, **1882**.
- LABERGE, D. "Fr. Petri Iohannis, tria scripta sui ipsius apologetic annorum 1283 et 1285". *AFH* 28, **1935**, p.126-155, 374-407 ; 29, **1936**, p.98-141, 365-395.



- LOLLIS, C. De "Trattato provenzale di penitenza". *Studi di Filologia Romana*, 5, **1890**.
- LONGPRÉ, B. "Pietro de Tratibus. Un discepolo di Pier Giovanni Olivi". *SF* 8, 19, 1922.
- MACCARRONE, M. *Una questione inedita dell'Olivi sull'infallibilita del Papa*. Roma, *Revista di Storia della Chiesa in Italia*, **1949**. [Reed. *Romana Ecclesia -Cathedra Petri*. Roma, 1991, 2.v.].
- MADIGAN, K.J. *Peter Olivi's "Lectura super Mattheum"*. *Medieval Exegetical Context*. Chicago, **1992**.
- MAIER, A. "Per la storia del proceso contro l'Olivi". *RSCI*, 5, **1951**; [Reed. *Aus gehendes mittelalter* 2, **1967**.]
- MAIER, A. *Codices burgheiani Bibliothecae Vaticanae*. Studi e Testi. C.del Vaticano, **1952**.
- MAIER, A. *Zwischen Philosophie und mechanik*. Studien zur Naturphilosophie de Spatscholastik, 5; *Storia e Letteratura*, 56. Roma, **1958**.
- MANSELLI, R. *La "Lectura super Apocalipsim" di Pietro Giovanni Olivi*. *Richerche sull' escatologismo Medievale*". *Studi Storici*. Roma, **1955**.
- MANSELLI, R. *Spirituali e Beghini in Provenza*. Ist. Stori. Italiano per il Medioevo. Studi. Stolicci, 31-34. Roma, **1959**.
- MANSELLI, R. "Un opuscule de Pierre Jean Olieu, "Lo Cavalier armat". *Cahiers de Fanjeaux*, 8, **1973**, p.204-216.
- OLIGER, L. "Petri Iohannis Olivi de renuntiatione papae Coelestini V.quaestio et epístola". *AFH* 11, **1918**, p.309-373.
- OLIGER, L. "Descriptio codicis capistranensis continens aliquot opuscula Fr.Petri Iohannis Olivi". *AFH* 1, **1918**, p.617-622.
- OLIGER, L. *Expositio quatuor Magistrorum super regulam fratrum Minorum (1241-1242)*. Roma, **1950**.
- PACETTI, D. "Un trattato sulle usure e le restituzioni di Pietro di

- Giovanni Olivi, falsamente attribuito a fr. Gerardo da Siena". *AFH* 4, **1953**.
- PACETTI, D. *Quaestiones quatuor de Domina*. Florentia. *BFAM*, **1954**.
- PACETTI, D. "Un trattatello ascetico-mistico dell'Olivi, conservato in un codice della Nazionale de Firenze". *SF* 52, **1955**, p.73-86.
- PEANO, P. "La quaestio fr.Petri Iohannis Olivi sur l'indulgence de la Portiuncule". *AFH* 74, **1974**.
- PIRON, S. "Petrus Ioannis Olivi, epístola ad fratrem R". *AFH*, 91, **1998**, p.33-64.
- RONCAGLIA, M. *Petri Iohannis Olivi quaestio de infallibilitate Romani Pontificis*. En *Les Frères Mineurs et l'Église grecque orthodoxe au XIII siècle (1231-1274)*. Biblioteca bio-bibliografica della Terra Santa e dell'Oriente francescano. Serie quarta: Studi, Tomo II. El Cairo, **1954**.
- SCHLAGETER, J. *Das Heil der Armen und das Verderben der Reichen*. Werl, Franzisnische Forschunge, **1989**.
- SCHLAGETER, J. "Von göttlicher in menschlicher liebe.Petrus Iohannis Olivi: "Expositio in Canticum Canticonun"" *AFH* 3-4, **1998**, p.517-532.
- SCHMAUS, M. *Der Liher Propugnahorius des Tomas Anglicus und die Lehrunterschiede zwischen Tomas van Aquin und Duns Scotus*. II. Teil: *Die trinitarischen Lehrdifferenzen*. Zweter Band: *Anhang, Texte*. Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters, 29/2m Münster i. W., **1930**.
- SIMONCIOLI, F. *Il problema della liberta umana in Pietro di Giovanni Olivi e Pietro de Trabibus*. Vita e Pensiero, Milano **1956**.
- SIMONCIOLI, F. "Quaestiones de perfectione evangelica (parciales)". *SF* 60, **1963**; 61, **1964**.
- SOARDI, L. *Quodlibeta*, Venecia. **1505**; **1509**.
- SPICCIANI, F. *De emptionibus et de venditionibus*. Roma, **1977**.

- STADTER, E. *Quaestiones de virtutibus*. Grottaferrat a, **1981**.
- STADTER, E. "Offenbarung und Heilsgeschichte nach Petrus Johannis Olivi". *FzS*. 44, **1962**, p.1-12; 129-191.
- STAEHELIN, E. Extracto ex *Postilla super Apocalypsim*. en *Die Verkündigung des Reiches Gottes in der Kirche Jesu Christi*. Zeugnisse aus allen Jahrhunderten und allen Konfessionen. Dritter Band: *Von Berhard von Clairvaux bis zu Girolamo Savonarola*. Basel, **1955**.
- TOMAS DE AQUINO *Opera Omnia*. Parma, **1868**, t.23.
- TOCCO, F. *Il canto XXXII del Purgatorio*. Lecturas Dantis, G.S. Sansoni, **1903**.
- TODESCHINI, G. *Trattato francescano di economia politica: il De emptionibus et venditionibus, de usuris, de restitutionibus di P.J.Olivi*. Istituto Storico del Medioevo. Roma, **1980**.
- VIAN, P. *Scritti scelti*.Citta Nuova. Roma, **1989**, p.96-103.
- VIELLE, C. *Saint Louis d'Anjou. Evéque de Toulouse. Sa vie, son temps, son culte*. Vanves. Seine, **1930**.
- WADDINGUS, L. *Annales Minorum seu trium Ordinum a S.Francisco Institutorum, (1276- 1300)*. Claras Aquas, **1931**, p.425-442.
- WADDINGUS, L. *Scriptores Ordinis Minorum*, Roma, **1906**.
- ZORZI, D. *Testi inediti francescani in lingua provenzale*. Pub. dell'UniVersita Cattolica del S. Cuore, Nuova Serie 58. Milano, 1956.

## **6.3 FUENTES**

### **6.3.1 AUTORES CLÁSICOS.**

- AGUSTÍN DE H. *Opera omnia*. Corpus Cristianorum series latinas. Brépols, **1955**.
- ÁNGEL CLARENO *Chronicon set historia septem tribulahonum Ordinis Minorum*. GUINATO,A. (ed.) *Stucli Neophilologica*. Roma **1959**.

- ARISTÓTELES. *Metaphysica* (ed.cast. T. Calvo Martínez. Gredos, Madrid, **1994**); *Physica* (ed.cast. G. R. Echandia. Gredos, Madrid, **1995**); *Política* (ed.cast. M. García Valdés. Gredos, Madrid, **1988**); *De Anima* (ed. T. Calvo Martínez. Gredos, Madrid, **1978**).
- BARTOLOMEO DE PISA *De conformitate, lib. 1, VIII. part.I.* AF IV Quaricchi, **1906**.
- BERNARDO GUY *Manuel de l'inquisiteur.* ed. Mollat,G. I, Paris **1926**.
- BUENAVENTURA. *Opera omnia.* Clara Aquas, Quaracchi, I-X, 1882- **1902**.
- OCKHAM, G. *Opera Philosophica el Theologica.* Claras Aquas, **1967**.
- TOMAS DE AQUINO. *Opera omnia.* Biblioteca de Autores Cristianos.
- UBERTINO DE CASALE *Arbor vitae crucifixae Jesu.* DAVIS,T.(ed.) Torino, 1961.
- VITALIS DE FURNO *Quodlibeta tria: Memorialia quarundam quaestionum* [responde II Sent. q. 21, 15, 31 y 51]. Ed. Delonne, F. En *Spicilegium Pontificii Athenaei antoniani*, 5. Roma, **1947**.

### **6.3.2 FUENTES OLIVIANAS.**

- ADRIANO A.K. "Conditiones demonstrationis rnetaphysicae existentiae Dei secundum P.J.Olivi". *Analecta Gregoriana* 67, 1954, p.305- 309.
- ALONSO, J.M. "Estuios de Teología positiva en tomo a la Visión Beata." *Verdad y Vida* 10, **1952**, p.193-239.
- ALVERNY, M.Th. "Les écrits théoriques concernant la pauvreté évangélique, depuis Pierre Jean Olieu jusqu'a la bulle "Cum inter nonnullos" (12 Nov. 1323)". *RHF* 5, **1928**, p.218-221.
- ALVERNY, M.Th. "Un adversaire de Saint Thomas: Petrus Iohannis Olivi." *Thomas Aquinas 1274-1974. Commemorative Studies.* Toronto, **1975**.
- AMORÓS, L. "Disseritur de mente Concilio Viennensis in causa eiusdem P.I. Olivi." *AFH* 27, **1924**, p.399-451.

- AMORÓS, L. "Series condemnationum contra doctrinam et sequaces Petri Ioannis Olivi " *AFH* 24, **1931**, p.495-512.
- AMORÓS, L. "Aegidii Romani impugnatione doctrinae P.J.Olivi an 1311-1312". *AFH* 27, **1934**, p.399-451.
- AUBERT, R. "Le caractere raisonnable de l'acte de foi d'apres les théologiens de la fin du XIII siecle". *RHE* 39, **1943**, p.22-99.
- AUBERT, R. "Le probleme de la foi dans l'oeuvre de Pierre Olivi". *Miscellanea historica in honorem Alberti de Meyer*. Louvain /Bruxelles. **1946**.
- AUBERT, R. "Le role de la volonté dans l'acte de foi d'apres les théologiens de la fin du XIIIe siecle". *Miscellanea moralia in honorem Arthur Jansen. Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium*. 2-3, **1948**, p.281-307.
- AUW, L. *Angelo Clareno et les Spirituels Franciscains*. Tesis presentada en la Facultad de Teologia de Lausana. Lausana, **1952**
- BALDISSERA, A. "La decisione del Concilio di Vienne (1311) "substantia animae rationalis seu intellectivae vere ac per se humani corporis forma" nell'interpretazione di un contemporaneo." *Riv. Fil. Neoscol.* 34, **1942**, p.212-232.
- BALTHASAR, K. *Geschichte des Armutsstreites im Franziscanenorden bis zum Konzil van Vienne*. Münster i. W. **1911**, p.146-174 215- 218.
- BARTOLI, M. "Opera teologiche e filosofiche di Pietro di Giovanni Olivi". *AFH* 3-4, **1998**, p.455-467.
- BELMOND, S. "Deux penseurs franciscains: Pierre Jean Olivi et Guillaume Occam". *EF* 35, **1923**, p.188-197.
- BELMOND, S. "La défense du libre arbitre par Jean Piene Olivi". *FF* 10, **1927**, p.33-56, 145-163, 273-293, 441-454.
- BELMOND, S. "Le mécanisme de la connaissance d'apres Pierre Olieu, dit Olivi". *FF*. 12, **1929**, p.291-323, 463-487.

- BENZ, E. "Die Geschichtstheologie der Franziscanerspiritualen des 13, und 14. Jahrhunderts nach neuen Quellen" *Zeitschr. für Kirchengeschichte* 52, 1933, 90-121 [92-99 de Olivi].
- BENZ, E. "Joaquirn-Studien. I: Die Kategorien des religiösen Geschichtsdeutung Joachims" *Zeischr. für Kirchengeschichte* 50, 1931, p.24-111 ( 86-97 de Olivi); 51, 1932, p.415-455; 43, 1934, p.52-116.
- BENZ, E. *Ecclesia spiritualis. Kirchenidee und Geschichtstheologie der franziskanischen Reformation. Stuttgart, 1934.*
- BERARDINI, L. *La nozione del soprannatura le nell'antica Scuola Francescana. Roma, 1943.*
- BÉRUBÉ, C. *La connaissance de l'individuel au Moyen Age. PUF. Paris, 1964.*
- BÉRUBÉ, C. "Olivi, interprete de Saint Anselme". *Anal. Anselmiana* BD IV/1, 1975.
- BÉRUBÉ, C. "Olivi, critique de Bonaventure et d'Henri de Gand". *Franciscans Institute. Theology series* 6, 1976.
- BÉRUBÉ, C. *De l'homme a Dieu selon Duns Scot, Henri de Gand et Olivi. Bibliotheca Seraphico-Cappucina. Roma, 1983.*
- BETTINI, O. "La temporalita delle cose e l'esigenza di un principio assoluto nella dottrina di Olivi". *Antonianum* 28, 1953, p.148-187.
- BETTINI, O. "Attivismo psicologico-gnoseo]ogico nella dottrina de conoscenza di Pier de G.Olivi". *SF* 3 25, 1953, p.31-64, 201-223.
- BETTINI, O. "Attivismo della forma o attivismo della materia in Olivi?". *SF* 52, 1955, p. 42-57
- BETTINI, O. "Fondamenti antropologici dell'attivismo spirituale in Pietro Olivi". *SF* 52, 1955, p.58-72; 54, 1957, p.12-39.
- BETTINI, O. "Olivi di fronte ad Aristotele. Divergenze e consonanze della dottrina dei due pensatori". *SF* 55, 1958. p.176-197.

- BETTINI,O. "De Libertatis problemate apud Petru[m] Joannis Olivi". *Antonianum*, 34, **1959**, p.111-124.
- BETTONI,E. " Pier di Giovanni Olivi, critico dell'intelletto agente". *SF* 52, **1955**, p.19-41.
- BETTONI,E. "Il fattori della conoscenza umana secondo l'Olivi". *Riv.Filos.Neos col.* 47, **1955**, p.8-29.
- BETTONI,E. "Il realismo moderato de Pier di Giovanni Olivi e autentico?" *Riv.Filos.Neoescol.* 48, **1956**, p.231-251.
- BETTONI,E. "Olivi (Olieu) Pier de Giovanni". *Ene.Filos.Tomo III*, **1957**, p.1009-1010
- BETTONI,E. *Le doctrine filosofiche de Pier di Giovanni Olivi*. Societa ed.Vita e Pensiero, **1959**.
- BETTONI,E. "La liberta come fondamento dei valori umani nel pensiero di Pier di Giovanni Olivi". *Atti XII Congr. Internazionale di Filosofia*, 11, **1960**, p.39-47.
- BIASOLI,V. *De creatione secundum P.J.Olivi*. Storia autologica della filosofia. Vicenza, **1948**.
- BOADAS,A. -LLORENTE,P. "Pedro Juan Olivi: sobre la voluntad o el principio activo del conocimiento". *Carthaginensia* II, **1995**, p.81-91.
- BONAFEDE,G. "L'Olivi e la visione delle cose nelle ragioni eterne". *SF* 21, **1949**, p.93-109.
- BONAFEDE,G. "L'Olivi e la difesa del libero arbitrio". *Italia Franc.* 25, **1950**, p.93-101.
- BONAFEDE,G. *Saggi sulla filosofia medioevale*. (Studi superiori). Torino, **1951**.
- BONAFEDE,G. *Il pensiero francescano nel sec.XIII*. G.Mori & Figli, Palermo, **1952**.
- BONAFEDE,G. "La conoscenza del singolare nella Scuola Francescana del secolo XIII." *CF* 22, **1952**, p.5-52.
- BONAFEDE,G. "Attualita del pensiero francescano. " *Italia Francescana* 28, **1953**, p.223-231; 275-283.

- BURR,D. "Petrus Ioanis Olivi and the philosophers". *FS* 31, **1971**.
- BURR,D. "The apocalyptic element in Olivi's. Critique of Aristotle". *Church History* 40, **1971**, p.15-29
- BURR,D. "The Date of Petrus Iohannis Olivi's Commentary on Matthew". *CF*. 46, **1976**, p.131-138.
- BURR,D. *The persecution of Peter Olivi*. Philadelphia, Taph.S. **1976**. [Traducción francesa: Putallaz,F.-X, *L'histoire de Pierre Olivi, franciscain persécuté*. París 1997]
- BURR,D. "Peter Olivi: on poverty and revenue". *FS* 40, **18**, **1980**.
- BURR,D. "Olivi's Apocalyptic Timetable." *Journal of Medieval and Renaissance Studies* 11, **1981**, p.237-260.
- BURR,D. "Bonaventure, Olivi and Franciscan Eschatology" *CF* 53, **1983**, p.23-40.
- BURR,D. "Apokalyptische Erwartung und die Entstehung der Usus-pauper Kontroverse" *WW* 47, **1984**, p.84-99.
- BURR,D. "The Correctorium Controversy and the Origins of the Usus Pauper Controversy" *Speculum* 60, **1985**, p.331-342.
- BURR,D. "Olivi. Apocalyptic Expectation, and Visionary Experience". *Traditio* 41, **1985**, p.273-288.
- BURR,D. "Olivi, the Lectura super Apocalypsim and Franciscan Exegetical Tradition", **1990**.
- BURR,D. *Olivi and Franciscan poverty: the origins of the usus pauper controversy*. Philadelphia Univ. Pennsylvania Press Cop. **1989**. [Reed., en versión italiana: *Olivi e la poverta francescana: Le origini della controversia sull 'usus pauper*. Milano, Edizioni Biblioteca Francescana: 1992.]
- BURR,D. *Olivi's Peaceable Kingdom. A rading of the Apocalypse Commentary*. Philadelphia, **1993**.
- BURR,D. "Olivi and Prophecy." *Cristianesimo ne/la Storia*, 17, **1996**, p.369-391.



- BURR,D. "Na Prous Boneta and Olivi" *CF* 67/3-4, **1997**, p.477-500.
- BURR,D. "Exegetical theory and Ecclesiastical Comdemnation: the Cas of Olivi's Apocalypse Commentary.", **1997**.
- BURR,D. "L'opera di Pietro di Giovanni Olivi" *AFH* 91/3-4, **1998**, p.327- 334.
- CALLAEY,F. "Olieu ou Olivi (Pierre de Jean)". *Dict.Theol.Cath.* 11, **1931**, p.982-991.
- CALLAEY, F. "Olivi, (Olieu), Pietro de Giovanni". *Enc.Catt.* 11, **1952**, p.103-105.
- CARTER, P. "Peter John Olivi: historical and doctrinal study". *FzS* 20, 1960.
- CICERI, A. "Pietro di Giovanni Olivi: censimento-inventario dei manoscritti". *AFH* **1997**, fasc.1-2,3-86; 1998, fasc.3-4, 335-356.
- DEBIEVRE, M. "La définition du Concilie de Vienne sur l'âme (6 rnaï 1311)". *Rech.Science Relig.* 3, **1912**, p.321-344.
- DELORME, F. "Textes franciscains" *Arch.Ital.Storia Pieta* **1**, **1951**, p.179- 218.
- DELORME,F. "Notice et extrait d'un manuscrit franciscai: "Quod doctrina Petrus Johannis fuit iuste dampnata". *CF* 15, **1954**, p.5-91.
- DENZINGER,H.-SCHÓNMTZER,A. *Enchiridion symbolorum*. Barcelona, **1963**.
- DI NOTO, A. "L'evidenza di Dio nella filosofia del secolo XIII" [Utrum Deum esse sit per se notum]". *Il Pensiero medievale* 7, **1958**, p.53-59, 127-133.
- DOUIE, D.L *The natura and the Effect of the Heresy of the Fraticelli*. Manches-ter, **1932** (capítulo 4: Olivi, p.81-119).
- ECHEVARRÍA,B. *El problema del alma humana en la Edad Media (Pedro de Olivi y la definición del Concilio de Vienne).*] Buenos Afres - México, Espasa Calpe **1941**.
- EHRLE,F. "Die spnitualen, ihr Verhaltniss ztun Franciscanerorder und zu den Fraticellen, *ALKG* I, **1885**, p.509-569 ; II, **1886**, p.106-164; III, **1887**, p.553-623; IV, **1888**, p.1-190.

- EHRLE,F. "Zur vorgeschichte des Concils von Vienne". *ALKG* 2, 1886, p.353-416; III, 1887, p.1-195.
- EHRLE,F. "Petrus Johamus Olivi, sein Leben und seine Schriften" *ALKG* 3, 1887, p.409-552.
- EHRLE,F. "L'Agostinismo e l'Aristotelismo nella Scolastica del secolo XIII. Ulteriori discussioni e material." *Xenia Thomistica* 3, 1925, p.517-588, [580-587 quid Olivi et sui de aristotelismo averroistanun et magistrorum sui Ordinis senserint].
- EMMEN,A - SIMONCIOLI,R. "La dottrina dell'Olivi sulla contemplazione, la vita attiva e mística". *SF* 60, 1963, p.382-445; 61, 1964, p.108-187.
- EMMEN,A. "Pierre de Jean Olivi, sa doctrine joséphologique et son influence". *Cahiers de Joséphologie* 14, 1966, p.209-270.
- FLOOD,D. "A statement of P.J.Olivi on Gospel life". *Culture* 27, 1966, p.313-321.
- FLOOD,D. "Petrus Johannis Olivi. Ein nenes bild des angebliehen spiritualenfuhrer". *WW*. 34, 1971.
- FLOOD,D. "Le projet fraisciscain de Pierre Olivi". *SF* 23, 1973, p.375-377.
- FLOOD,D. "Pierre Jean Olivi et la regle franciscaine". *Franciscains d'Oc. Les Spirituels ca. 1280-1324; Cahiers de Fanjeaux*. 10, 1975.
- FLOOD,D. "The Franciscan and Spiritual Writings of Peter Olivi". *AFH* 91/3- 4, 1991, p.469-474.
- FUSSENEGGER,G. "Littera septe sigillorum" contra doctrinam Petris Ioannis Olivi". *AFH* 47, 1954, p.45-53.
- FUSSENEGGER,G. "Relatio commissionis in concilio Viennensi institutae ad decretalem "Exivi de paradiso" praeparanda. " *AFH* 50, 1957, p.145-177.
- GERZ,H. "Petrus Olivi en de introspectieve rmethode". *Coll. Franc. Neerl.* 2, 1931, p.307-320.
- GIEBEN,S. "Bibhographia oliviana (1885-1967)". *CF* 38, 1968, p.167-195

- GLORIEU X, P. *Repertoire des mattres en théologie de Paris au XIIIe siecle.* Paris, **1933**, (p.127-134 P.J. Olivi).
- GLORIEU X, P. *La littérature Quodlibétique, II.* Paris **1935**, (p.205-211 P.J. Olivi).
- GRATIEN [De Paris]. *Histoire de la fondation et de l'evolution de l'Ordre des Freres Mineurs au XIII siecle.* Paris/Gembloux **1928**, 379-499; trad.en castellano Col.Thau, Buenos Aires **1947**, p.343- 444.
- GREGORY,T. "Escatología e aristotelismo nella scolastica medieval". *L'attesa dell'eta nuova nela spiritualita della fine del medioevo.* Todi, 1962. p.262-282 También en *Giorn.Crit. FU.Ita/.* 40, **1961**, p.163-174.
- HAMELIN,A-M. "L'école franciscaine de ses débuts jusqu'a l'occanisme. Pour l'histoire de la theologie morale" *Analecta Mediaevalia Namurcensia* 12, 1961, p.49-50.
- HEYNCK,V. "Zur Datierung der Sentenzenkormnetare des Petrus Johannis Olivi und des Petrus de Trabibus". *FzS* 38, **1956**, p.371-398.
- HEYNCK,V. "Zur Busslehre des Petrus Johannis Olivi". *FzS* 38, **1956**, p.39-65, 150-176.
- HEYNCK,V. "Zum problem der sakramentalen Gnde in der scholastik. Der Olivi-schüler Petrus Trabibus über gratia sacramentalis und gratia virtuali". *Theologia in Geschichte und Gegenwart. Michael Schmaus zum sechzigsten Geburtstag dargebracht..., herausgegeben van Johann Auer und Hermann Volk*, **1957**, p.777-806.
- HEYNCK,V. "Stu dien zu Johannes von Erfurt, II: sein verhältnis zur Olivischule". *FzS* 42, **1960**, p.153-196.
- HEYNCK,V. "Olivi, Petrus Johannis, O.F.M". *Lex. Theol. Kirche* 7, **1962**, p.1149-1150
- HEYNCK,V. "Zur Datierung einiger des-P.J. Olivi". *FzS* 46, **1964**, p.335-364.

- HEYNCK,V. "Zur datierung des "corretiorum fratris Thomae" Wilhelms de la Mare. Ein unbeachtetes zengnis des Petrus J. Olivi". *FzS* 49, 1967.
- HEYSSE,A. "Richardi di Conington O.F.M., Tractatus de Paupertate Fratrum Minorum [ contra opiniones Olivi] et Abbreviatura inde a Communicatio extracta". *AFH* 23, **1930**, p.57-105, 340-360.
- HOERES,W. "Der begriff der intentionalitat bei Olivi". *Scholastik* 36, **1961**, p.23-48.
- HOERES,W. "Der untersclued von Wesenheit und individuation bei Olivi". *Scholastik* 38, 1963, p. 54-61.
- HÓLD, L. *Die Lehre des Petrus Johannis Olivi (ofm) von der universal gewalt des papstes*. Eine dogmengeschichtliche Abhandhmg auf grund von edierten und unedierten textem. (Mitteilungen des Grabmann Instituts der Universitat München, 1) **1958**. [Hay reseña en *AFH* 52, **1959**; *CF* 30, **1960**; *FS* 41 **1959**].
- HUNING,H. "Artes liberales und philosophie in der Olivischul." *Acts du IV Congres International de Philosophie Médiévale*. Montréal, **1967**
- JANSEN,B. "Die Definition des Konzils von Vienne: substantia animae rationalis seu intellectivae ac per se humani corporis forma *Zeitschr. Kath. Theol.* 32, **1908**, p.289-306, 471-487.
- JANSEN,B. "Petrus Johannis Olivi. Ein lange verschollener Denker", in. *Stimm. Zeit* 96, **1918-1919**, p.105-118; et iterum in *WWV*, **1924**, p.125-144.
- JANSEN,B. "Ein neuzeitlicher Anwalt der menschlichen Freiheit aus dem dreizelnten Jahrh.: Petn1s Joh. Olivi." *Phil. Jahrb.* 31, **1918**, p.230-238, 382-408.
- JANSEN,B. "Die handschriftliche Uberlieferung der spekulativen Schriften Olivis" . *Phil. Jahrb* 31, **1918**, p.141-164.

- JANSEN,B. "Die Lehre Olivis über das Verhältnis von Leib und Seele". *FzS* 5, **1918**, p.1 53-175, 233-258.
- JANSEN,B. "Quonam spectet definitio Concilii Viennensis de anima". *Gregorianum* 1, **1920**, p.78-90.
- JANSEN,B. "Olivi, der älteste scholastische Vertreter des heutigen Bewegungsbegriff." *Phil. Jahrb.* 33, **1920**, p.137-152
- JANSEN,B. *Die Erkenntnislehre Olivis. Auf Grund der Quellen dargestellt und gewürdigt.* Berlin, Ferd. Dummlers Verlagsbuchhandlung, **1921**
- JANSEN,B. "Die Unsterblichkeitsbeweise bei Olivi und ihre philosophiegeschichtliche Bedeutung". *FzS* 9, **1922**, p.49-69.
- JANSEN,B. "Petrus de Tradibus. Seine spekulative Eigenart oder sein Verhältnis zu Olivi." *Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters Supplementband II*, Münster **1923**, p.243-254.
- JANSEN,B. "Der Kampf um Augustinus im 13. Jahrhundert." *Stimmen der Zeit* 111, **1926**, p.91-96
- JANSEN,B. "Beiträge zur geschichtlichen Entwicklung der "Distinctio formalis"". *Zeitsch.Kath.Theol.* 53, **1929**, p.317-344, 517-544.
- JANSEN,B. "Quomodo divi Augustini theoria illuminationis saecula decimo tertio concepta sit". *Gregorianum* 11, **1930**, p.146-158.
- JANSEN,B. "Die Seelenlehre Olivis und ihre Verurteilung auf dem Viennener" Konzil. *FzS* 21,1934, p.297-314; *Scholastik* 10, **1935**, p.241-244
- JANSEN,B. "Der Augustinismus des Petrus Johannes Olivi." *Aus der Geisteswelt des Mittelalters. Studien und Texte Martin Grabmann. Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters, Supplementband, 3*, **1935**, p.878-895.
- JANSEN,B. *Olivi, Petrus Johannes, O.F.M* Lex.Theol.Kirche, **1935**, p.709-711
- JANSEN,B. "Ein neues gewichtiges Zeugnis über die Verurteilung Olivis". *Scholastik* 10, **1935**, p.406-408.
- JANSEN,B. "Olivi, der älteste scholastische Vertreter des heutigen

- Bewegung sbegriffes." *Phil. Jahrb.* 54, **1941**, p.514-516.
- JARRAUX,L. "Pierre Jean Olivi, sa vie, sa doctrine" *EF.* 45, **1933**, p.129-153, 277-298, 513-529.
- JARRAUX,L. "Un philosophe languedocien méconnu. Essai sur la philosophie de Pierre Olivi, Franciscain du XIIIe siecle". *CF* 8, **1938**.
- JEILER,I. "Ein, inediter Brief des P.Olivi (+1297)", *Hist.Jahrb.* 3, 1882, p.648 - 659.
- JEILER,I. "Olivi, Petrus Johannis," in *Wetzer und Welte's Kirchenlexikon*, 9, 1895, p.828-834.
- KAUP,J. "Zur Konkursleher des Petrus Olivi und des hl.Bonaventura". *FzS* 19, 1932, p.31 5-326.
- KAUP,J. "Das Wesen des sakramentalen Charakters nach P.J. Olivi und Petrus und Petrus de Trabibus." *Theologie in Geschichte und Gegenwart...." herausgegeben von Johann Auer und Hermann Volk., 1957*, p.807-824.
- KOCH,J. "Der Sentenzenkommentar des Petrus J. Olivi". *RTAM* 2, **1930**, p.290-310. [Reedición en *Kleine Schrijte., Storia e Letteratura*, t.2, **1973**].
- KOCH,J. "Philosophische und theologische Irrtumslisten von 1270-1329. Ein Beitrag zur Entwicklung der theologischen Zensuren". *Mélanges Mandonnet, Bibliothéque Thomiste*, 14, **1930**, p.305- 329.
- KOCH,J. "Die Verurteilung Olivis auf dem Konzil von Vienne und ihre vorgeschicht". *Scholastik* 5, **1930**, p.489-522.
- KOCH,J. "Der prozess gegen die Postille Olivis zur Apokalypse". *RTAM* 5, 1933, p.302-315.
- KOCH,J. "Das Gutachten des Aegidius Romanus über die Lehren des Petrus Johannis Olivi. Eine neue Quelle zum Konzil von Vienne (1311-1312)". *Theologische Festgabe. Karl Joseph Kardinal Schulte*, **1935**, p.142-168.

- KRIZOVLIAN,A. "Conditiones demonstrationis metaphysicae existentiae Dei secundum P.J.Olivi". *Analecta Gregoriana* 68, **1954**, p.305-309.
- LEEUWEN, A. "Een Magister der Franciscaansche School. Petrus Johannis Olivi" *Historisch Tijdschrift* 6, **1927**, p.193-208.
- LEWIS,W. *Peter John Olivi: profne t of the Year 2000*. Tübingen University, Tesis doctoral, **1977**.
- LLORENTE, P. *El concepto de Historia en P.I.Olivi*, Tesis de Licenciatura, Universidad de Barcelona, **1991**.
- LLORENTE, P. "Hombre y libertad en Petus Iohannis Olivi". Actes del Simposi Internacional de Filosofia de l'Edat Mitjana. Vic-Girona, 11 -16 d'abril de **1993**. Patronat d'Estudis Osonecs.
- LLORENTE, P. "Pedro Juan Olivi: sobre la voluntad o el principio activo del conocimiento". *Carthaginensia* 11, **1995**, p.81-91.
- LONGPRÉ,E. "Pietro de Tradibus. Un discepolo di Pier Giovanni Olivi" *SF* 8 (19), **1922**, p.267-290.
- MAIER,A. "Zur handschriftlichen Überlieferung der Quodlibeta des Petrus Johannis Oliv:i" *RTAM* 14, **1947**, p.223-228.
- MAIER,A. "Zur handschriftlichen Überlieferung der Quodlibeta des P. Johannis Olivi." *RTAM*, **1947**, p. 223-228. [Reedición en *Ausgehendes Mittelalter*, 2, **1967**, p.207-213.]
- MAIER,A. "Hadschriftliches in Amaldus de Vilanova und Petrus Johannis Olivi" *Anal.Sacra.Tarrac.* 21, **1948**, p.53-74.
- MAIER,A. "Notizie storiche del XIII e XIV secolo da codici borguesiani." *Rev. Stor. Chiesa Ital.* 4, **1950**, p.164 -185 [165-171: Un autografo di Petrus J. Olivi] [Reedición en *Ausgehendes Mittelalter* 2, **1967**, p.39-42.]
- MAIER,A. "Per la storia del proceso contra l'Oliv:i. " *RSCI*, 5, **1951**, p.326- 339.

- MAIER,A. "Handschriftliche Zu Arnaldus de Vilanova und P.J.Olivi". *Ausgehendes Mittelalter* 2, **1967**, p.229-237.
- MANSELLI,R. "Da Giacchino da Fiore a Pietro Olivi". *Humanitas* 4, **1949**, p.952-965
- MANSELLI,R. "Profili del s.XIII: Pietro di Giovanni Olivi". *Humanitas* 10, **1955**, p.121-133.
- MANSELLI,R. "Spirituali e Beghini in Provenza". *Istituto Storico Italiano per il Medio Evo. Studi Storici*. **1959**, p.31-34,
- MANSELLI,R. "Pietro di G.Olivi ed Ubertino da Casale (a proposito della Lectura Super Apocalipsim e dell'Arbor vitae crucifixae Jesu)". *Studi Medievali* 3-i serie, 6/2, **1965**, p.95-122.
- MANSELLI,R. "Ricerche sull'influenza della profezia nel Basso Medioevo: La terza età, Babilonia e l'Anticristo Mistico. A proposito di P.G. Olivi". *Bulletin storia Italiana per il Medioevo*, 89, **1970**.
- MANSELLI,R. "Une grande figure serignanaise, Pierre Jean Olivi". *EF* 12, **1972**, p.69-83
- MANSELLI,R. "Franciscain d'Occ. Les Spirituels ca. 1280-1334 L'ideal di spirituel selon Pierre Jean Olivi". *Cahiers de Fanjeaux* 10, **1973**.
- MANSELLI,R. "Les opuscules spirituels di P.J.Olivi et la pieté des beguins de Langue d'Occ" en "La religion populaire en Languedoc du XIIIe siecle a la moitié du XIV". *Cahiers de Fanjeaux* 11, **1976**.
- MANSELLI,R. *Chi erano gli spirituali: Pietro di Giovanni Olivi*. Asís **1976**.
- MANSELLI,R. "La resurrezione di san Francesco dalla teologia di Pietro di Giovanni Olivi ad una testimonianza di pietà popolare". *CF*. 46, **1976**, p.309-320.
- MANSELLI,R. "L'Anticristo mistico: P.G.Olivi, Ubertino da Casale e i Papi del loro tempo". *CF* 47, **1977**.



- MANTEUFFEL,T. "Piotr syn Jana Olivi. Swiety ezy herezjarcha?" *Przeglad Historyezny* 55, **1964**, p.392-404.
- MANTEUFFEL,T. "P.J. Olivi, saint ou hérésiarque?". *Comptes-rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles Lettres*, **1965**, p.61-69.
- MARSCHALL, J. "The causation of knowledg in the philosophy of Peter John Olivi, O.F.M. According to his commentary on the sccond book of the sentences and quaestiones de Deo cognoscendo". *FSt* 16, **1956**, p.313-318.
- MAURO, V. "La disputa *de anima* tra Vitale de Four e Pietro di Giovanni Olivi" *Studi Medievali*, 3811, **1997**, p.89-138.
- MAY, W.H. *The Confession of Prous Boneta, Heretic and Heresiarch*. Essays inmedieval life and thought. Edited by J.H. Mundy, R.W. Emery, B.N. Nelson New York **1955**.
- MESEGUER,F.J. *De distinctione rationum realium seu formali secundum Petrus Johannis Olivi*. Facultatem Pontificii Athenai Antoniani. **1952**.
- MÜLLER,E. "Olivi und seine Lehre von der Seelenfonn auf dem Konzil von Vienne 1311/12. Seine Erwidernmg an P. Bernhard Jansen" *Kirchengeschichthche Studien P.Michael Bibl, O.F.M, als Ehrengabe dargeboten*, **1941**, p.96-113.
- NIEBRUGGE,T. "Peter Olivi ant the doctrine of free will ". *Duns Scotus Philos. Assoc.Conv.Report* 22, **1958**, p.l -24.
- NIEDZWIEKI,L. "Doctrine of the Soul of Peter Olivi". *Franc.Social Study Club* 3, **1945**, p.6-20.
- OLIGER,L. "Descriptio codicis Capistranensis continens aliquot opuscula Fr. Petri Iohannis Olivi" (Cod. Conv. O.F.M. Capist. XXVI). *AFH* 1, **1908**, p.617-622.
- PARTEE,C. "Peter John Olivi: Historical and Doctrinal Study". *FS* 20, **1960**, p.215-260.
- PASNAU,R. "Petri Iohannis Olivi.Tractatus de Verbo". *FS* 53, **1993**, p.121-153.

- PASNAU,R. "Olivi on the Metaphysics of Soul", *Medieval Philosophy and Theology* 6/2, **1997**, p.109-132.
- PÁSZTOR,E. "Le polemiche sulla "Lectura super Apocalipsim" di Pietro di Giovanni Olivi fino alla sua condanna." *Bull.Istit.Stor.Ital.per il Medio Evo.* 70, **1958**, p.365-424.
- PÁSZTOR,E. "Giovanni XXII e il gioachimismo di P.G. Olivi". *Bul.Inst.-Stor.Ital.per il Medio Evo: Recherche sull'influenza della profezia nel Basso Medioevo* 89, **1970**.
- PÁSZTOR,E. "L'escatologia gioachimita nel francescanesimo: Pietro di Giovanni Olivi." *L'atesa della fine dei tempi nel Medioevo. Atti della settimana di studio.* **1988** (1990), p.169-193.
- PAULUS,N. "Die gedruckten Quodlibeta des Petrus Joannis Olivis". *Der Katholik*, 62, **1889**, p.478-480.
- PERARNAU, J. "Opera "Sancti" Petri Joannis in processi catalani d'inquisizione della prima meta del XIV secolo" *AFH.* 3-4, **1998**, p.505-516.
- PÉREZ ARGOS,B. "La teoría de la simpatia de las facultades en la noética de Pedro Juan Olivi". *Pensamiento* 14, **1958**, p.201-215.
- PIRON,S. "Compléments a l'inventaire des manuscrits d'Olivi" *AFH* 90/3-4, **1997**, p.591-596.
- PIRON,S. "Les oeuvres perdues d'Olivi: essai de reconstitution." *AFH* 9/13-4, **1998**, p.357-394.
- PUTALLAZ, F.-X. "Pierre de Jean Olivi ou la liberté persecutée." *Les philosophies morales et politiques au Moyen Agê.* Actes du IX congres International de Philosophie Médiévale. Ottawa, **1992**.
- RECCHIA,S. "Opera "Santi" Petri Joannis Olivi ab admiratore transcripta". *AFH* **1998**, fasc.3-4, 475-504.
- RENÉ DE NANTES "Quelques pages d'histoire franciscaine: Les écrits de P.J.Olivi." *EF* 16, **1906**; 17, **1907**, p.146,163, 283-304.
- RENÉ DE NANTES *Histoire des Spirituels dan l'ordre de S.François.* Couvin/Paiis **1909**

- RHODES,D.E. "The "Quodlibeta" of Petrus Joaimes Olivi". *Papers of the Bibliographical Society of America*. 50, **1956**, p.85-87.
- RICCI, P.G. "Pietro Olivi e la pluralita delle forme sostainziali". *SF* ser. 3-8 (33), **1936**, p.225-239.
- RICCI, P.G. "La composizione ilemorfica dell'anima nella dottrina dei Pietro Olivi". *SF* 3-, **1937**, p.265-271.
- RICCI, P.G. "Pietro Olivi e l'tmita sostanziale dell'uomo". *SF* 3-9, **1937**, p.51-64..
- SAMARITANI, A. "Estremismo franciscano e problema dell'elemosina nelle correnti di Scoto e dell'Olivi (1308-1331)". *Palestra del Clero* 36, **1957**, p.713-720.
- SARRI,F. "Pier di Giovaimi Olivi e Ubertino da Casale, Maestri di Teologia a Firenze (sec.XIII)". *SF* n.s 11(22), **1925**, p.88-125.
- SCHLAGETER,J. "Die kirchenkritik de Petrus J. Olivi O.F.M. Und ihre ekklesiologische und soziale und soziale relevanz". *SF* 65, **1983**.
- SCHLAGETER,J. "Die entwicklung der kirchenlaitik des Petrus Johannis Olivi von der "quaestio e altissima paupertate" bis zur "Lectura super Apocalypsim". *WW* 47, **1984**.
- SCHLAGETER,J. "Die Bedutun g des Hoheliedkommentars des Franziskanertheologen Petrus Johaimis Olivi. Argumente für eine neue Edition". *WW* 58, **1995**, p.1 40-141 (137-151).
- SCHLAGETER,J. "Die Auseinandersetzung zwischen griechischem und biblischem Menschenbild im franziskanischen Freiheitsverständnis des P.J.Olivi". *WW*. 60, **1997**, p.65-86.
- SCHMITT,C. "Il pensiero di Pietro G.Olivi sulla poverta franciscana". *AFH* 76, **1983**.
- SCHNEIDER,TH. "Die einheit des menschenie anthropologische formel "anima forma corporis" in sogenannten korrektorienstreit und bei Petrus Johannis Olivi. Ein beitrag zur vorgeschichte des Konzilis von Vienne" *Rassegna di letteratura tomistica* 8, **1976**.

- SEIDEL L. *Natur und Person. Metaphysische Probleme bei Petrus Johannis Olivi. Beitrag zur Erforschung der Geschichte der Philosophie des Mittelalters, Würzburg, 1938.*
- SIMONCIOLI,F. "Il vero fondamento metafisico del dinamismo Oliviano. In margine ad una recente interpretazione del dinamismo psicologico di Pier di Giovanni Olivi". *SF* 51, **1954**, p.127-139.
- SIMONCIOLI,F. "*Il problema della libertà umana in Pietro di Giovanni Olivi e Pietro de Trabibus*". Vita e Pensiero, Milano **1956**.
- SIMONCIOLI,F. "Breve prospetto delle principali teorie filosofiche di Pier di Giovanni Olivi alla luce della recente indagine di Efrem Bettoni." *SF* 59, **1962**, p.47-60.
- SISTO,A. "P.I.Olivi, il B. Venturino da Bergamo e S. Vincenzo Ferreri". *Rivista di Storia e Letteratura religiosa* I,**1965**, p.268,273.
- SMITS, L. "P.I.Olivi". *Theologisch Woordenboek* 3, **1958**, p.3858-3863.
- SPICCIANI,A.- VIAN,P.-ANDENNA, G. *Pietro di Giovanni Olivi, usure e vendite. La scienza economica del XIII secolo. 1990.*
- STADTER,E. "Das Glaubensproblem in seiner Bedeutung für die Ethik bei Petrus Johannis Olivi". *FzS* 42, **1960**, p.225-296.
- STADTER,E. "Das problem der Theologie bei P.J.Olivi. Auf Grund gedruckter und ungedruckter Quellen". *FzS* 43, **1961**, p.113-170.
- STADTER,E. "Offenbarung und Heilsgeschichte nach Petrus Johannis Olivi." *FzS.* 4, **1962**, p.1-12, 129-191.
- STADTER,E. "Die spiritualetheologische Geschichtstheologie als Voraussetzung für das Verständnis von fides und auctoritas bei Petrus Johannis Olivi." *FzS.* 48, **1966**, p.243-253.
- STUFLER,J. "Das Wesen der Erbsünde nach Petrus Olivi". *Zeitschr. Kath.Theolog.* 55, **1930**, p.467-475.

- STUFLER,J. "Die Konkurslehre des Petrus Olivi". *Zeitschr Kath.* 771eol. 54, 1930, p.406-424.
- THADDEUS A NEW DURHAM. *The doctrine of the Franciscan spirituals*. Roma, Collegio San Lorenzo Brindisi 1963.
- THOMAS,A. "Le vrai nom du frere mineur P.I.Olivi". *Annales du Midi (Toulouse)* 25, 1913.
- TIERNEY,B. "John Peter Olivi and Papal inerrancy: on a recent interpretation of Olivi's ecclesiology". *Theological Studies* 46, 1985.
- TODESCHINI,G. "Oeconomia franciscana.Il Pietro di G.Olivi come fonte per la storia dell'etica-economica medievale". *Riv.Di Storia e Letteratura Religiosa* 13, 1977.
- VIAN, P "L'opera esegetica di Pietro di Giovanni Olivi: uno *status quaeshonis*". *AFH* 91/3-4, 1998, p.395-454.
- VIGUERAS,B. *De Intentionalitate in Petri Joannis Olivi doctrina eiusque relatione cum moderna philosophia*. Tesis doctoral. Univ. Fac. Filosofia Pontificia de Roma, 1963.

## FUENTES SECUNDARIAS.

### 7.1 ASPECTOS FILOSÓFICOS Y TEOLÓGICOS

- ADLER, M. "Little errors in the beginning". *Thomist.* 38, 1974.
- ÁGUILA RUÍZ, R. *El siglo XIII. ¿tránsito o esplendor de la Escolástica ?* Tesis doctoral. Barcelona, 1997.
- ALFERI,P. *Guillaume d'Ockham. Le singulier*. Ed.Minuit.Paris, 1989.
- ALMEIDA, E.D. "Ideas sociales y politicas de Sto. Tomas de Aquino. *Thomas Studies* 1, 1959.
- AUBENQUE, P. *El problema del ser en Aristóteles*. Taurus, Madrid, 1981. [1ª ed. 1962]

- AUW, L. *Angelo Clareno et les Spirituels Franciscains*. These présenté a la faculté de Théologie de Lausanne. Université de Lausanne, Faculté de Théologie, **1952**.
- BELUZE-MANSI. *Contra beguinos et fratres minores qui dicuntur spirituales*. Miscellanea II
- BENZ, E. *Ecclesia spiritualis. Kirchenidee und Geschichtstheologie der franziskanischen Reformation*. Stuttgart, **1934**.
- BERARDINI, L. *Frate Angelo di Chiarino alla luce della storia*. Ed. Osimo. "Pax et Bonum", **1964**.
- BÉRUBÉ, C. *La connaissance de l'individuel au Moyen Âge*. PUF. Montréal /París, **1964**.
- BETTONI, E. *El problema della conoscibilita di Dio nella scuola francescana*. Cedam. Milano, 1950.
- BIANCHI, L. *Il vescovo e i filosofi. La condanna parigina del 1277 e l'evoluzione dell'aristotelismo scolastico*. Ed. Pierluigi Lubrina. Bergamo, **1990**.
- BIANCHI, L. *L'errore de Aristotele. La polemica contra l'eternita del mondo nel XIII secolo*. Ed. La Nuova Italia. Firenze, **1984**.
- BLANCO CABALLERO, A. *Averroismo de París: presupuesto epistemológico y racionalista en las condenaciones de 1270- 1277*. Ed. Univ. Comp. de Madrid. **1988**.
- BOADAS I LLEVAT, A. *Roger Bacon: subjetivitat i etica*. Herder, Barcelona, **1996**.
- BOADAS I LLEVAT, A. "La teología de la historia de los siglos XIII y XIV: Escatologismo y ética" Biblioteca Salmaticensis, Estudios 196, Univ. Pontificia de Salamanca, **1998**, p.89-106.
- BONAFEDE, G. "Attualita del pensiero francescano". *Italia Franc.* 28, **1953**.
- CALLAEY, F. *L'idéalisme franciscain spirituel au XIVè siecle. Etude sur Ubertain de Casale*. Louvain, Bureau du Recueil, **1911**.
- CHENU, M.D. *La premiere diffusion du thomisme a Oxford. Klapwel et ses "notes" sur les sentences*. *Archiv. d'Histo.Doctrin. et Litt. du*

**Moyen Age, 1928.**

- CHENU, M.D. *Introduction et l'étude de saint Thomas d'Aquin.* Montreal, **1954.**
- CHENU, M.D. *La théologie comme science au XIII siècle.* Paris, **1957.**
- CONGAR, Y. *Aspects ecclesiologiques de la querelle entre mendiants et seculiers dans la seconde moitié du XIII siecle et le debut du XIV.* Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Age, 36, **1961.**
- DAMIATA, M. *Guglielmo d'Ockham: poverta et potere. Il problema della poverta evangelica e francescana ne! sec. XI.11-XIV. Origene del pensiero politico di G.Ockham.* SF 14. Vol.I. **1978.**
- DAMIATA, M. *Guglielmo d'Ockham :poverta e potere. El potere como servizio dal "prinncipatus dominativus" al "principatus ministrativu".* SF,15 Vol. II, **1979.**
- DAMIATA, M. *Potere, legge e liberta del cittadino in G. D'ockham.* Lo stato e i cittadini (problemi di attualita) 5, **1982**
- DE ANDRES HERNANSAN, T. "Un problema de hoy, hace setecientos años: entorno a los acontecimientos de Paris de 1277". *Cuadernos Salanantinos Filosofia* 4, **1977.**
- DELORME, F. "Saint Bonaventure et le nombre apocalyttique 666." *France Franc.* 8, **1925.**
- DOUIE, L. *St.Bonaventur's par in the conflict between seculars and mendicants at París S.Bonaventura 1274.* Grottaferrata, **1973.**
- DOUIE, L. *The Nature and the Effect of the Heresy of the Fraticelli.* Manchester **1932, 81-119.**
- DÜRING, I. *Aristóteles.* Universidad Nacional de México. México D.F. **1990**
- DUVAL-ARNOULD.L. "Une apologie de la pauvreté volontaire par un universitaire séculier de París (1256)". en *Études sur l'histoire de la pauvreté Jusq'au XVIe s.* Pub.de la Sorbonne.Paris, **1974.**
- FLOOD, D. "Povertiy and the Middle Age." WW. **1975.**
- FLOOD, D. *La poverta religiosa.* Studi Istituto Claretianum, Roma, **1975.**

- FOLGADO, A. *La controversia sobre la pobreza franciscana bajo el pontificado de Juan XXII y el concepto de derecho subjetivo.* Ciudad de Dios, 172, **1959**.
- FORTEZA, B. "Aristotil al tombant de l'Edat Mitjana". Jornades d'Estudis Històrics Locals. Institut d'Estudis Baleàrics, Palma de Mallorca, **1999**.
- FORTUNY, F-J. "La ontología del espíritu: principios epistemológicos de Guillermo de Ockham" *Convivium*, 1, **1990**, p.55-74.
- FORTUNY, F-J. "Bemat de Claravall i la intel.lectualitat del seu temps" *Rev. Ierda*,49, **1991**, p.59-95.
- FORTUNY, F-J. *De Lucreci a Ockham. Perspectives de l'Edat Mitjana. Anthropos. Barcelona, 1992.***
- FORTUNY, F-J. "Dios dinero". *Ré-Gaceta nietzscheana de creación.* Afio 1 - Barcelona, **1996**.
- FORTUNY, F-J. "Los comentarios de Tomás y Siger al Liber de Causis" *Anuario de Seminarios de Filosofía*, 10, Santiago de Chile, **1997**
- FORTUNY, F-J. "La física de Aristóteles y las "físicas aristotélicas" de Ockham." *Rev. Veritas*, v.44 n° 3, Porto Alegre, **1999**, p.727-766.
- GATTUCI, A. "Per una rilettura dello spiritualismo francescani". *Philosophical Stud* 194, **1974**.
- GILSON, E. *Lo spirita della filosofia medioeval.* Brescia, **1947**.
- GILSON, E. *La filosofia en la Edad Media.* Ed. Gredos. Madrid, **1965**.
- GLORIEUX, P. "Répertoire des maitres en théologie de Paris au XIIIe siecle, II". *AFH* **1933**, p.127-134.
- GLORIEUX, P. "L'enseignerment au Mayen Age. Techniques et méthodes en usage a la Faculté de théologie de Paris, au XIIIe. siecle." *Archiv es d'histoire doctrinale et littéraire du Mayen Age.* 35, **1968**, p.65-186.



- GRAND, P. "Gérard d'Abbeville et la pauvreté volontaire", en M.Mollat, *Études sur l'histoire de la pauvreté jusqu'au XVI<sup>e</sup> siècle*. Pub. de la Sorbonne. Série études. Paris, **1974**.
- GRANT, E. "The condemnation of 1277, god's absolute power, and physical thought in the late Middle Age". *Victor* 10, **1979**.
- GRANT, E. *The effect of condemnation of 1277*. The Cambridge History of Later Medieval Philosophy, **1982**.
- GRATIEN [De Paris]. *Histoire de la fondation et de l'évolution de l'Ordre des Frères Mineurs au XIII<sup>e</sup> siècle*. Paris/Gembloux 1928, 379-499; trad.en castellano Col.Thau, Buenos Aires **1947**.
- GREGORY, T. "Escatología e aristotelismo nella scolastica medievale". *L'attesa dell'età nuova nella spiritualità della fine del medioevo*. Todi, **1962**. p.262-282 También en *Giorn.Crit. Fil.lal.* 40, **1961**, p.163-174.
- GREGORY, T. *Mundana sapientia. Forme di conoscenza nella cultura medioevale*. Ed. Di Storia e Letteratura. Roma, **1992**.
- HAMELIN, A-M. "L'école franciscaine de ses débuts jusqu'à l'occasionalisme. Pour l'histoire de la théologie morale". *Analecta Madiaevalia Namurcensia*, 12 **1961**.
- HEFELE, C.J.& LECLERCQ, H. *Histoire des Conciles*. Librairie Letouzey et Ané. Paris, **1915**.
- INI, A. *Eretici e ribelli del XIII e XIV secolo. Saggi sullo spiritualismo francescano in Toscana*. Pistoia, **1974**.
- LAGARDE, G.DE *La naissance de l'esprit laïque ou déclin du Moyen Age*. Ed. Nauwelaerts, **1958**.
- LAMBERT, M.D. "The franciscan crisis under John XXII". *SF* 10, **1972**.
- LAMBERTINI, R. *Apologia e crescita dell'identità francescana (1255-1279)*. Istituto Storico italiano per il Medio Evo, Roma, **1990**.
- LAMBERT, M.D. *Franciscan Poverty. The doctrine of Absolute Poverty of Christ and the Apostles in the Franciscan Order, 1210-1323*. London, **1961**.

- LAPSANSKI, D.V. *La concezione della poverta nel medioevo. Antologia di scritti.* Bologna, **1974.**
- LECLERCQ, J. "La renonciation de Célestin V et l'opinion théologique en France du vivant de Boniface VIII". *Rev.Hist. Egl.France* 25, **1939**, p.183-192.
- LECLERCQ, J. *Les controverses sur la pauvreté du Christ: La controverse sur la pauvreté. Études sur l'Histoire de la pauvreté jusq' au XVIé s.* Pub. de la Sorbonne. Série Etudes. Paris, **1974.**
- LECLERCQ, J. *Aux origines bibliques du vocabulaire de la pauvreté.* en Études sur l'Histoire de la pauvreté jusq'au XVIe s. Pub. de la Sorbonne. Série Etudes. Paris, **1974.**
- LESTER K. "L'utilité sociale de la pauvreté volontaire". en Études sur l'Histoire de la pauvreté jusq'au XVIe. Pub.de la Sorbonne. Série Etudes - t. 8 - París, **1974.**
- LONGPRÉ,E. "Nuovi documenti per la storia dell'Agostinismo francescano". *SF* 9-20, 1923, p.314-350.
- LOPEZ MUNAIN,R. "El problema de la libertad y los doctores franciscanos del s.XIII". *Verdad y Vida* 5, 1947, p.283-307.
- LOTTIN, O. "Le concept de liberté chez les maitres franciscains du XIII siecle. Lumieres d'Assise 5, **1948.**
- LUBAC, H.de *La posteridad espiritual de Joaquín de Fiori. De Joaquín a Schellin.* Encuentro, Madrid, 1989.
- LUPPI, S. *Societa bene comune e limiti del potere nella filosofia politica di S.Tommaso d'Aquino.* Atti. Dell'VIII congresso tomistico 15, **1982.**
- MANSELLI, R. *Dagli spirituali all'obseroanza. Momenti di storia francescana.* Humanitas, **1951.**
- MANSELLI, R. *Rassegna di storia francescana.* Rivista di Storia e Letteratura Religiosa I, **1965.**
- MANSELLI, R. *Firenze nel trecente: Santa Croce e la cultura francescana.* Clio 9, 1973.

- MANSELLI, R. *De Dante a Coluccio Salutati: discussions sur la pauvreté a Florence au XIVe siecle.* en M.Mollat, *Études sur l'histoire de la pauvreté jusq'au XVIe siegle.* Pub.de la Sorbonne. París, **1974.**
- MANSELLI, R. *A proposito del cristianesimo di Dante: Gioacchino da Fiore, Gioachinismo, spiritualismo francescano".* Letteratura e Critica. Studi in onore de N. Sapegno, II. Roma, **1974.**
- MANSELLI, R. *Saggi sullo spiritualismo francescano in Italia".* **1974.**
- MANTEUFFEL, T. *Naissance d'une hérésie. Les adeptes de la pauvre é volontaire au Moyen Age.* Mouton & Co., Paris- La Raye, **1970.**
- MCLAUGHLIN, M.M. "París masters of the thiteenth and fourteenth centuries and ideas of intellectual freedom ". *Church History* 24, **1955,** p.195-211.
- METZ, B. *La pauvreté dans le "Liber de diversis ordinibus.* Études sur l'Histoire dela pauvreté jusq'au XVIe siecle. Pub. de la Sorbonne. Série Etudes. París, **1974.**
- MÍNGUEZ PEREZ, C. *De Ockham a Newton. La formación de la ciencia moderna.* Cincel. Madrid, **1986.**
- MOLLAT, M. *Études sur l'Historie de la pauvreté (Moyen Age XVI siegle.* (2 vol). Pub. de la Sorbonne. Paris **1974.**
- MOLLAT, M. *Les problemes de la pauvreté. Études sur l'histoire de la pauvreté jusq'au XVIe s.* Pub. de la Sorbonne. Paris, **1974.**
- MOLLAT, M. *Franciscains d'Oc. Les Spirituels ca. 1280-1324.* Calliers de Fanjeaux n.10, Tolosa, **1975.**
- MOLLAT, M. *Chi erano gli Spirituali.* Atti del III Convegno della Societa Internazionale di Studi Francescani. Assisi **1976.**
- MOORMAN, J. *A history of the franciscan order from the origins to the year 1517.* Oxford, **1968.**
- MULDERS, A. *Wat leerde het Concilie van Vienne omtrent de menselijke Ziel?.* Nederlandsche Katholieke Stemmen 25(1925) 229-238.

- MURALT, de A. *Neoplatonisme et aristotelisme dans la métaphysique médiévale. Analogie, causalité participative.* J. Vrin, Paris, **1995**.
- NORMORE, C. *Whos was condemned in 1277?.* Mod.Sch. 72 (2-3) Jar-Mar **1995**.
- OLIGER L. *Spirituels.* Dict.Théol.Cath. XIV, Paris **1941**, p.2522-2549.
- OROMÍ,M. "El problema ético en la Escuela Franciscana ". *Verdad y Vida* 14, **1956**, p.25-48.
- PASNAU, R. *Theories of cognition in the Later Middle Ages.* Cambridge Univ. Press. N.Y. **1997**.
- PEANO, P. *Raymond Geoffroi, ministre general et defenseur des Spirituels.* Philosophical Studien, vol. 11, **1974**.
- PERARNAU, J. "La traducció catalana medieval del *Liber secretorum eventum*". *Arxius de textos catalans antics*, 17, **1998**, p.20.
- POU MARTI,J. *Visionarios, beguinos y fraticelos catalanes* (s. XIII-XIV). Ed. Seráfica, Vic, **1930**.
- PREZIOSO FAUSTINO,A. *La "species" medievale e i prodromi del fenomenismo moderno.* Pubblicazioni dell'Istituto Univ. di Magistero di Catania. Serie Filos.: Saggi e monografie, 42. Padova, **1963**.
- PRINI, P. *San Bonaventura e la filosofia dei poveri.* Protens, **1974**.
- PUTALLAZ, F-X. *Figure francescane alla fine del XIII secolo,* Milano, **1996**.
- RANDOLPH, E. *A re-examination of the origins of franciscans Joachimism. Joaquim of Fiori in christian thought.* Essay on the influence of the calabrian prophet I, **1975**.
- RATZINGER, J. *Die Geschichtstheologie des Heiligen Bonaventura.* Verlag Schnell & Steiner. München, **1959**. [Traducción francesa: *La théologie de l'histoire de saint Bonaventura.* PUF. Paris, **1988**]
- ROHMER, J. "La théorie de l'abstraction dans l'ecole franciscaine". *Archives d'Historie Doctrinale et Littéraire du Moyen Age.* Paris, **1928**.
- REEVES, R. *The influence of prophecy in the later middle ages.* Study in Joachimism. Oxford, **1969**.

- RIPABOTTONI, A. *I fratelli laici primo Ordine francescano*. Roma, **1956**.
- RUBIO, L.P. *Una controversia del siglo XIII sobre el valor de la prueba de la existencia del ser necesario*. Ciudad de Dios 163, 1, **1951**.
- RUSSO, F. *Gioachimismo e Francescanesimo*. Joachim of Fiore in Cristian thought. Essay on the influence of the calabrian prophet 2, **1975**.
- SALVATORELLI, L. *Movimiento francescano e gioachimismo*. Relazioni del X Congresso internazionale de Scienze Storiche III, **1955**.
- SANTI, F. *Arnau de Vilanova. L'obra espiritual*. Diputació Provincial de Valencia. Valencia, **1987**.
- SCALISI, G. *L'idea di Chiesa negli spirituali e nei fraticelli*. Roma- Vicenza, **1973**.
- SCHMITT, C. *Introduzione alo stdio degli spirituali*. Philosophical Studies, 11, **1974**.
- SIMONI BALIS-CREMA, F. *Gli spirituali tra gioachimismo e responsabilita escatofogica*. M. Mollat in "Chi erano gli spirituali", n° 14, **1971**.
- SPINOSA, G. "Anima e corpo nella cultura medievale". *Atti del V Convegno di studi della Societa Ilaliana per lo Studio del Pensiero Medievale*. Ed. del Galluzzo, **1999**. p.207-230.
- STANISLAO DE CAMPAGNOLA *Le origini francescane como problema storicografico*. Perugia, **1974**.
- STANISLAO DE CAMPAGNOLA *Il primo secolo francescno*. Perugia, **1969**.
- STANISLAO DE CAMPAGNOLA *L'Angelo del Sesto Sigillo e l'"alter cristus"*. *Genesi e sviluppo di due temi francescani nei secoli XIII-XIV*. Roma, **1971**.
- STANISLAO DE CAMPAGNOLA *Dai "viri spiriluales" di Gioacchino da Fiore ai "freres spiriluales" di Francesco d'Asisi*. Philosophical Studles, 11, **1974**.
- TOCCO, F. *Studi Francescani*. Nuova Biblioteca di Letteratura, Storia ed Arte 3, **1909**.

- TOCCO, F. *La quistione della poverta nel secolo XIV, secondo nuovi documenti.* Nuova Bibliot. di Letteratura, Storia ed Arte, 4 Napoles, **1910**.
- VANNI -ROVIGHI, S. *L'immortalita dell'anima nei Maestri francescani del secolo XIII.* Pubblicazioni della Universita Cattolica del Sacro Cuore. Serie Prima: Scienze filosofiche, 23, Milano. **1936**.
- VICAIRE, M-M. *Thomas d 'Aq uin a l' Université de Paris. Lutte ou serenite?* Annuaire-bulletin de la Societé de l'Histoire de France **1974-1975**.
- VIVES.L. *San Bonaventura, opera omnia.* París. **1867**.
- WADDINGUS,L *"Annales Minorum seu trium Ordinum a S. Francisco institutonun,V (1276-1300) Ad Claras Aquas, 1931.*
- WULF, M. *Storia della filosofia medievale, II.* Firenze. **1957**.
- ZAMBRANO, M. *El hombre y lo divino.* Fondo de Cultura Económica. Breviarios. Madrid, **1993**.
- ZAVALLONT, R. *"Richard de Mediavilla et la controverse sur la pluralité des formes."* *Philosophes Médiévaux, 2, 1951, p.333-342, 371-374.*
- ZORZI, D. *"Testi inediti francescani in lingua provenzale"* *Miscellanea del Centro di Studi medievale. Sete prima, (Pubblicazioni dell'Universita Cattolica del S. Cuore. Nuova Serie, 58), 1956, p.249-324.*

## **7.2 ASPECTOS SOCIO-HISTÓRICOS.**

- AAVV. *Herejias y sociedades en la Europa preindustrial.* Coloquios de Royaurmont, 27-30 Mayo de **1962**. [ 2ª ed.Siglo XXI. Madrid, **1987**].
- AAVV. *Estructuras feudales y feudalismo en el mundo mediterraneo (siglos X -XIII).* Coloquios Roma, **1978**. [ed. original, 1980; otra ed. en Crítica. Barcelona, 1984].
- AAVV. *La formació de la ciutat medieval.* Dossier l'Ave119 nº 44.

- APPRATO, C. *Economía y sociedad en la Edad Media*. Cincel-Kapelusz. Madrid, **1980**.
- ARMENGAUD, A. *Historie occitane*. Hachette. París, **1979**.
- AUREILLI, M. *La vieille et l'épée. Trouvadors et politique en Provence au XIII*. Aubier, **1989**.
- AVRIL J. *Clercs et laïcs devant la richesse d'après les estauts synodaux d'Angers de la fin du Moyen Age. Études sur l'Histoire de la pauvreté jusqu'à u XVI<sup>e</sup> s*. Pub.de la Sorbonne. Série Etudes. Paris, **1974**. p. 571 -588
- BARCELÓ, M. *Arqueología medieval. En las afueras del medievalismo". Feudalismo e historia medieval*. Ed. Crítica, Barcelona, **1988**.
- BAREL, Y. *La ciudad medieval*. Inst. Estudios Adm. Local. Madrid, **1981**.
- BARONE, G. *Universita e scuole degli ordini mendicanti: Parigi alla meta del XIII secolo*. Testi della I Set. Residenziale de studi medievali. Ottobre 1981. Palermo, **1983**.
- BELPERRON, P. *La Croisade contre les albigeois et l'union du Languedoc a la France (1209-1249)*, Plon - Paris, **1942**.
- BLIGNY, B. *Monachisme et pauvreté. La poverà del secolo XII e Francesco d'Assisi*. Assisi, **1975**.
- BLOCH, M. *La sociedad feudal*. Ed.UTEHA. Méxic, **1958** (2 vols). [1<sup>a</sup> ed. 1939]
- BOIS, G. *La revolución del año mil*. Ed.Crítica. Barna, **1991**. [1<sup>a</sup> ed. 1989]
- BONNASSIE, P. *Vocabulario básico de historia medieval*. Ed.Crítica. Barcelona, **1988**. [1<sup>a</sup> ed. 1981]
- BORST, A. *Die Kathare*. Stuttgart, Hiersemam Verlag. Monumenta Germaniae. Historica Sdriften. Band XII, **1953**.
- BOUTRUCHE, R. *Señorío y feudalismo*. Ed. Siglo XXI (2 vols. ) Madrid, **1979-1980**. [ 1<sup>a</sup> ed. 1968-70]
- BRENON,A. *Le vrai visage du catharisme*. Ed. Loubatieres, Portet-sur-Garmme, **1989**.

*Cahiers d'Etudes Cathares*. Bulletins de la Société d'Etudes Cathares 23, Avenue President Kennedy, 111000 Narbone

- BROOKE, C. *Europa en el centro de la Edad Media*. Ed. Aguilar. Madrid, **1973**. [1ª ed. 1960].
- CAUVIN, A. *Decouvrir la France cathare*. Guide Maraabout, Viviers Belgie, **1974**.
- CENCILLO, L. *Historia de la espiritualidad*. Vol. III: *Espirilualidades cristianas no Católicas: "La espirituahdad cátara"*. Juan flors. Barcelona, **1969**.
- CHAUNU, P. *La expansión europea. Siglos XIII-XIV*. Labor. Barcelona, 1997. [1ª ed. 1969].
- CIPOLLA, C.M. *Hª Económica de Europa*. (vol 1). *La Edad Media*. Ariel. Barcelona, 1981. [1ª ed.1972]
- CIPOLLA, C.M. *Hª Económica de la población mundial*. Ed.Crítica. Barcelona,1983. [1ª ed. 1965]
- COHN, N. *En pos del milenio*. Ed. Barral. Barcelona, 1972. [1ª ed. 1970]
- COLEMAN, J. *Poverty, property and political thought in tourteenth century scholastic philosophy*. L'homme et son univers au Moyen Age. Actes di VII Congres International de Philosophie Medievale. 30 aout-4 septembre 1982.
- CONTAMINE, P. *La guerra en la Edad Media*. Ed. Labor. Col.Nueva Clío. Barcelona, 1984. [1ª ed. 1980]
- COZENS, M.L. *Manual de herejias*. Herder, Barcelona, **1964**.
- CROMBIE, A. *Hª de la ciencia. De San Agustín a Galileo*. Ed.Alianza. Madrid, **1979**. [1ª ed. 1966]
- DALMAU, R. *L'heretgia albigea i la batalla de Muret*. Ed. Dalmau, Col. Episodis de la Historia. Barcelona, 1960.
- DUBY, G. *Economía rural y vida campesina en el Occidente Medieval*. Ed. Península. Barcelona, **1973**. [1ª ed. 1962]



- DUBY, G. *Les pauvres des campagnes dans l'Occident medieval au XIII<sup>e</sup> siècle*. Rev. H<sup>a</sup> Eccle.CXLIX. France, **1966**.
- DUBY, G. *El caballero, la mujer y el cura*. Ed.Taurins. Madrid, **1982** [1<sup>a</sup> ed. 1981]
- DUBY, G. *Tiempo de catedrales*. Ed.Argot. Barcelona, **1983**.
- DUBY, G. *Guerreros y campesinos*. Ed. Siglo XXI. Madrid, **1983**. [1<sup>a</sup> ed. 1973]
- DUBY, G. *Los tres órdenes o lo imaginario del feudalismo*. Ed.Argot. Barcelona, **1983**. [1<sup>a</sup> ed. 1978]
- DUBY, G. *Hombres y estructuras de la Edad Media*. Ed. Siglo XXI. Madrid, **1987**. [1<sup>a</sup> ed. 1973]
- DUBY, G. *Atlas lústórico mundial*. Ed. Debate, Barcelona. **1992**. [1<sup>a</sup> ed. 1987]
- DURAN,J. *"Iconografía d'inspiració cátara en el Romanic"*. Catalunya Comtal, quaderns d'investigació històrica n<sup>o</sup> 3 (6). Barcelona, **1979**.
- DUVERNOY, J. *Le Catharisme: La religion des Carhares*, **1976**.
- DUVERNOY, J. *La captura del cátaro Bèlibaste*. Ed. Muchnik. Barcelona, **1987**. [1<sup>a</sup> ed. 1966]
- ENNESCHE, C. *Les Cathares dans la cite*. Picard, París, **1969**.
- ENNESCHE, C.** *L'epopée albigeoise.E sch-sur-Alretta*, **1962**.
- ESCUDIE, J. *Los nuevos cátaros*. Destino, n<sup>o</sup> 2213. Barcelona, **1980**.
- FERNANDEZ CONDE, F-J. *La Herejía en España*. Historia 16. Madrid, **1981**.
- FOSSIER, R. *La infancia de Europa. Aspectos económicos y sociales*. Ed.Labor. Col. Nueva Clío. Barcelona, **1984**. [1<sup>o</sup> ed. 1982]
- FOSSIER, R. *H<sup>a</sup> del campesinado en el Occidente medieval (s.XI-XIV)*. Ed. Crítica. Barcelona, **1986**.
- FOSSIER, R. *La Edad Media*. Ed. Crítica. Barcelona, **1988** (3 vols.). [1<sup>a</sup> ed. 1982-83].

- FOURNIAL, E. *Histoire monétaire de l'Occident Médiéval*. Nath coop. **1970**.
- FUGUET, J. *Templers, trobadors i catars. Les pintures de Sant Martí de Puig-Reig* Rev. L'Aveny nº 148, Barcelona, Maig **1991**.
- GANSHOF, F.L. *El feudalismo*. Ed.Ariel. Barcelona, **1963**. [1ª ed. 1957].
- GENICOT, L. *Europa en el s. XIII*. Ed. Labor. Barcelona, **1972**. [1ª ed. 1968]
- GIMPEL, J. *La revolución industrial de la Edad Media*. Ed.Taurus. Madrid, **1982**. [1ª ed. 1975]
- GRANDA GALLEGO, C. *El movimiento Husita*. Historia 16. Madrid, 1981.
- GRIFFE, E. *Les debuts de l'aventure cathareen Languedoc (1140-1190)*. Letouzey et Ane. Paris, **1969**.
- GROSSI, P. *Usus facti. La nozione de propieta nella inaugurazione dell'eta moderna*. Quaderni Fiorentini per la Storia del Pensiero Político Moderno, Vol. I, **1972**.
- GUERREAU, A. *El feudalismo. Un horizonte teórico*. Ed.Crítica. Barcelona. **1984**. [1ª ed. 1980]
- GUILLAUME DE TUDELE, *Chanson de la croisade albigeise*. E.Mattin-Cahbot ed. vol.II-III. Classiques de l'Histoire de France au Mayen Age, 13 - Paris **1931**.
- HEERS, J. *El clan familiar en la Edad Media*. Ed. Labor. Barcelona, **1978**. [1ª ed. 1974]
- HOMER HASKINS, CH. *The Renaissance of the Twelfth Century*. Harvard Univ.Press. Harvard, **1955**.
- HILTON, R. *La transición del feudalismo al capitalismo*. Ed. Crítica, Barcelona. **1982** [1ª ed. 1976]
- HILTON, R. *Les ciutats medievals*. Ed. L'Avenc. Col.Crsia nº 2. Barcelona, **1989**.
- HILTON, R. *Sierros liberados. Los movimientos campesinos medievals y el levantamiento inglés de 1381*. Ed.Siglo XXI. Madrid, **1985**. [1ª ed. 1973]
- HOLGETT, G. *Historia social y económica de la Europa Medieval*. Alianza.

**Madrid, 1974 [1ª ed. 1972]**

- IMBERT, J. *Historia económica. De los orígenes a 1782.* Ed. Vicens- Vives, Barcelona, **1975.**
- KEEN, M. *La caballería.* Ed. Ariel. Barcelona, **1986.** [1ª ed. 1984]
- KULA, W. *Teoría económica del sistema feudal.* Ed. Siglo.XXI. Madrid, **1974.** [1ª ed. 1962]
- LABAL,P. *Los cátaros, herejía y crisis social.* Ed. Grijalbo. Barcelona, **1977.** [Ped. 1982]
- LACAVE, M.-M. *Bourgeois et marchands en Provence et en Languedoc.* Autanel. Avignon, **1977.**
- LE GOFF, J. *Hª económica de Europa (I): La Edad Media. La ciudad como agente de civilización s. 1200-1500.* Ed.Ariel. Barcelona, **1981.** [1ª ed. 1972]
- LE GOFF, J. *Trabajo, tiempo y cultura en el Occidente Medieval.* Ed.Taurus. Madrid, **1983.** [1ª ed. 1977]
- LE GOFF, J. *Los intelectuales en la Edad Media.* Ed.Gedisa. Barcelona, **1986.** [1ª ed. 1957]
- LE GOFF, J. *La bolsa y la vida. Economía y religión en la Edad Media.* Ed Gedisa, Barcelona, **1987.** [1ª ed. 1986]
- LE ROY-LADURIE,E *Storia di un paese: Montaillou. Un villaggio occitanico durante l'inquisizione (1294-1324).* Milan, **1975.**
- LE ROY-LADURIE, E . *Montaillou, village occitan.* Ed. Gallimard. París, **1975.**
- LITTLE, L.K. *Pobreza voluntaria y economía del beneficio en la Europa Medieval.* Ed. Taurus. Madrid, **1983.** [1ª ed. 1978]
- LYNN, W.Jr. *La expansión de la tecnología, 500-1500.* en CIPOLLA, C.M. *Hª Económica de Europa. Vol. I. La Edad Media.* Ed. Aliel. Barcelona, **1981.** [1ª ed. 1972]
- LOPEZ, R.S. *La revolución comercial de la Europa Medieval.* Ed. El Albir. Barcelona, **1981.** (1ª ed. 1971)

- MAIERÚ, A. "Técnicas di insegnamento". *Le scuole degli ordini mendicanti, secoli XIII-XIV, 11-14 ottobre 1976*. Todi, **1978**, p.305-352.
- MARROU, H-I. *Les troubadours*. Ed. du Senil. París, **1971**.
- MARX, K. *Salario, precio y ganancia*. Ed. Ricardo Aguilera, Madrid, 1968.
- MARTI, R. "L'ensagrernent: l'adveniment de les sagreres feudals". A *Faventia* n° 10, **1988**.
- MESTRE, J. *Els catars. Problema religiós, pretext polític*. Ed. 62. Barcelona, **1994**.
- MESTRE, J. *Atles dels catars. Un episodi cabdal en la historia religiosa i política de l'Europa medieval*. Ed. 62, Barcelona, **1995**.
- MITRE FDEZ, E. *Disidencia religiosa y protesta social*, Historia 16, Madrid, juny **1981**.
- MOLLAT, M. *Études sur l'histoire de la pauvreté*. **1974**
- MOYA-ANGELER, J. *Los cátaros, hoy*. Barcelona, **1980**. MOXÓ, FCO. de. "Los cátaros" a Historia 16, Juny **1981**.
- NELLI, R. *Spiritualité de l'Heresie, le Catharismc*. P.U.F. Privat. Toulouse, **1953**.
- NELLI, R. *Les Cathares* Ed. de Delphres, París, **1966**.
- NELLI, R. *Le musée du Catharisme*. Privat. Toulouse, **1966**
- NELLI, R. *Écritures Cathares* Planete, **1968**.
- NELLI, R. *Dictionnaire des Heresies Méridionales* Chez Edouard Privat, Toulouse, **1968**
- NELLI, R. *Ecritures cathares. La totalité des textes cathares traduits et comentés*. Ed.Planète, París, **1968** (2ª ed).
- NELLI, R. *Les Cathares ou l'éternel Combat* "Culture-aits-loisit". Ed. Grasset, Paris, **1972**.
- NELLI, R. *Histoire du Languedoc*. Ed. Hachette. Paris, **1972**.
- NELLI, R. *La philosophie du Catharisme*. Payot.Paris, **1978**.

- NELLI, R. *La vida cotidiana entre los cátaros.* Ed. Argos Vergara, Barcelona **1984**. [1 ed. 1969]
- PAUL, J. *Narbonne et la querelle de la pauvreté.* Archeologie et Histoire. Narbonne, **1973**.
- PAUL, J. *Les spirituels, eglise et la papauté.* Ed. Mollat En "Chi eraino gli spirituali". Bull. Istit. Stor. Ital. M.E. 70, **1958**.
- PEYRAT, N. *Esclarmonde de Foix, princesse cathare.* Toulouse, **1956**.
- PIRON, S. *Regards croisés sur l'usure et les contrats a Narbonne (fin XIIIe début XIVE.)". 28º Congres des historiens médiévistes de l'enseignement supérieur public.* Clermont-Ferrand, **1997**.
- POLY, J.P.y BOURNAZEL, E. *El cambio feudal.* Ed Labor. Col. Nueva Clío, Madrid, **1983**. [1ª ed. 1981]
- POUNDS, N.J. *Historia económica de la Europa Medieval.* Ed. Crítica. Barcelona, **1981**. [1ª ed. 1974]
- POWER, E. *Mujeres medievales.* Ed. Encuentro. Madrid, **1979**.
- RACIONERO, L. *Encrucijada Languedoc-Catalunya.* Destino. Barcelona, **1980**.
- RAGAZZINI, G & M. *Breve storia della usura.* Ed. Clueb. Bolonia, 1995.
- RAHN, O. *Cruzada contra el Grial. La tragedia del catarismo.* Ed. Hipèrion. Madrid, **1992**.
- RAPP, F. *La Iglesia y la vida religiosa en Occidente a fines de la Edad Media.* Labor, Barcelona, **1973**.
- ROEHL, R. "Pautas y estructura de la demanda". en Cipolla, C. *Hª económica de Europa: la Edad Media (I)* Ed. Ariel. Barcelona, **1970**. [1ª ed. 1965]
- ROPS, D. *El drama cátaro.* Historia y Vida. Barcelona, Mayo **1971**
- ROQUEBERT, M. *La crise albigeoise et la fin de l'autonomie occitane: état de la question et bibliographie critique.* Annales de l'Institut d'Etudes Occitanes. Toulouse, **1972**.
- ROQUEBERT, M. *L 'epopée cathare.* Ed. Privat. Vol. I *L 'invasion.* Toulouse, 1979 vol.. 2, *La dépossession,* 1977. Vol. 3 *Les lys et la croix,* 1986.

- ROSENER, W. *Los campesinos en la Edad Media*. Ed. Crítica. Barcelona, **1990**.
- RUSSELL, J.C. "La población en Europa del año 500 al 1500". en CIPOLLA, C. *M.H Económica de Europa. Vol. I. La Edad Media*. Ed. Ariel. Barcelona: **1981**.
- SARRET, J-P. "Le Chateau de Montségur. La recherche archéologique a Montsegur". *Bulletin annuel du GRAME*. **1975**.
- SAVARY, J.M. *Lumieres cathares*. Ed. Dervy-Livres. París, **1994**.
- SCHMIDT, CH. *Histoire et doctrine de la secte des cathares du albigeois*, Paris **1949**.
- SPICCIANI, A. *La mercatura e la formazione del prezzo nella riflessione teologica medievale*. Roma, **1955**.
- SWEEZY, P. *Teoría del desarrollo capitalista*. Ed. FCE, México, **1970**. (1ª ed. 1942]
- TABACCO, G. *La Casa di Francia nell'azione politica di Giovanni XXII*. Roma, 1963.
- TARELLO, G. *Profili giuridici della questione della poverta nel francescanesimo prima di Ockham*. in Studi in memoria di A. Falchi, Milano, **1964**.
- THOUZELLIER, CH. *Hérésie et pauvreté a la fin du XI.le et au début du XIIIe siecle*. "Études sur l'Histoire de la pauvreté jusq'au XVIIe s." Pub. de la Sorbonne. Paris, **1974**.
- THOUZELLIER, CH. *Un traité cathare inedit du debut de XIIe s;?xle d 'apres le !)ver contra J..Janicheos 'de Durant de Huesca*. Louvain, Publications Universitaires, **1961**.
- THOUZELLIER, CH. *Une Summe anti-cathare: le liber contra Manicheos de Durand de Huesca*. Spicilegium Sacmm Lovaniense. Louvain, **1964**.
- THOUZELLIER, CH. *Catherisme et valdéisme en Languedoc a la.f.i.n du Xle au début du XII siècle*, **1968**.

- THOUZELLIER, CH. *Hérésie et hérétiques: vaudois, cathares, patarins, albigeois*. Ed. di Storia e Letteratura, VIII- Racolta di Studi e Testi, n° 16 Roma, **1969**.
- THOUZELLIER, CH. *Livre des deux principes*. Ed. Du Cerf - París **1973**.
- THOUZELLIER, CH. *Rituel Cathare* Ed. Cerf, París, **1977**.
- VAUCHEZ, A. *La place de la pauvreté dans les documents hagiographiques à l'époque des Spirituels*. Mollat, M. in "Chi erano gli Spirituali", p.137.
- VENTURA J. *Els heretges catalans*. Ed. Selecta, Barcelona, **1963**
- VENTURA J. "El catarismo en Cataluña" a *Boletín de la Real Academia de Buenas Letras XXVIII*. Barcelona, **1960**.
- VERNET, F. "Albigeois" *Dictionnaire de théologie Catholique*, París, 1923.
- VERNET, F. *El Islam en España*. Editorial Maphre, Madrid, **1993**.
- VIOLANTE, C. "La pauvreté dans les hérésies du XIe siècle en Occident". *Études sur l'Histoire de la pauvreté jusqu'au XVIIIe s.* Pub. de la Sorbonne. Série Etudes. Paris, **1974**, p.347-369.
- WHITE, L. *Tecnología medieval y cambio social*. Ed. Paidós. Barcelona, **1990**. [1ª ed. 1962]
- WITTERS, W. "Pauvres et pauvreté dans les coutumes monastiques du Moyen Age." *Études sur l'histoire de la pauvreté jusqu'au XVIe s.* Pub. de la Sorbonne. Paris: **1974**.
- WOLFF, P. *Ciudades y campos en la herejía cátara. Herejías y sociedades en la Europa preindustrial*. Ed. S. XXI, Madrid, **1987**. [1ª ed. 1968].