

RESUMEN ANALÍTICO ESTRUCTURADO (RAE)

1. **TIPO DE DOCUMENTO:** Trabajo de grado para optar por el título de LICENCIADO EN FILOSOFÍA.
2. **TÍTULO:** Hacia una ética de la relacionalidad. Aproximación a la antropología en San Francisco de Asís y Juan Duns Escoto.
3. **AUTOR:** Andrés Miguel Casaleth Faciolince
4. **LUGAR:** Bogotá, D.C.
5. **FECHA:** Junio 2018
6. **PALABRAS CLAVE:** relacionalidad, particularidad, reconocimiento, individuo, voluntad, fraternidad.
7. **DESCRIPCIÓN DEL TRABAJO DE GRADO:** el objetivo del presente trabajo consiste en indagar en algunos de los escritos de San Francisco de Asís y Juan Duns Escoto su postura antropológica, procurando encontrar similitudes que permitan una lectura antropológica franciscana-escotista que propongan una posible construcción ética de la relacionalidad.
8. **LÍNEAS DE INVESTIGACIÓN:** Línea de investigación de la USB: Filosofía Medieval.

11. METODOLOGÍA: El tipo de investigación será de carácter cualitativo. El enfoque de esta investigación es hermenéutico-sistémico. Puesto que el tema a desarrollar en el trabajo está inmerso en relaciones “problemas”; lo que permitirá un acercamiento a los dos autores propuestos, develando los elementos concordantes de su pensamiento. El nivel investigativo es de tipo explorativo, comparativo y proyectivo; complementado con el método de investigación hermenéutico-documental, a partir de una indagación de textos, que dan razón del tema señalado.

12. CONCLUSIONES: La Edad Media ha sido acusada de ser un período oscuro y carente de reflexión filosófica seria puesto que, lo divino se sobrepone a la humanidad. Ciertamente podríamos encontrar posturas que subvaloran una lectura integral del hombre medieval. Sin embargo, la concepción de Francisco de Asís y Juan Duns Escoto permiten soñar con una concepción de hombre distinta, en el que cohabita la bondad hierática; la libertad como expresión plena de su realización en el mundo; la capacidad de acción, que lo ubica como un ser en camino que piensa y re-direcciona su historia; la fraternidad, como consecuencia de su actividad relacional y de reconocimiento de los otros que conviven en el mismo espacio vital. Al tiempo que, se reconoce como ser único e irrepetible con capacidad de construir sociedades basadas en el respeto y vinculación de los otros.

Desde esta postura antropológica franciscana-escotista se vislumbra una posible construcción ética de la relacionalidad, que determina la forma de integrar la particularidad de los individuos y su participación en el aparato político-social; con miras a fomentar una cultura del encuentro y del reconocimiento del otro, desde su individualidad, pero desde una perspectiva fraterna (en comunidad).

**HACIA UNA ÉTICA DE LA RELACIONALIDAD. APROXIMACIÓN A LA
ANTROPOLOGÍA EN SAN FRANCISCO DE ASÍS Y JUAN DUNS ESCOTO**

FRAY ANDRÉS MIGUEL CASALETH FACIOLINCE, OFM

**UNIVERSIDAD DE SAN BUENAVENTURA
PROGRAMA DE FILOSOFÍA
LICENCIATURA EN FILOSOFÍA**

BOGOTÁ, D.C.- 2018

**HACIA UNA ÉTICA DE LA RELACIONALIDAD. APROXIMACIÓN A LA
ANTROPOLOGÍA EN SAN FRANCISCO DE ASÍS Y JUAN DUNS ESCOTO**

FRAY ANDRÉS MIGUEL CASALETH FACIOLINCE, OFM

Trabajo presentado como requisito parcial para optar por el título de
Licenciado en Filosofía

Asesor

Doctor Fray Luis Fernando Benítez Arias, OFM

UNIVERSIDAD DE SAN BUENAVENTURA

PROGRAMA DE FILOSOFÍA

LICENCIATURA EN FILOSOFÍA

BOGOTÁ, D.C.- 2018

NOTA DE ACEPTACIÓN

PRESIDENTE DEL JURADO

JURADO

JURADO

CONTENIDO

INTRODUCCIÓN.....	7
<i>HACIA UNA LECTURA ANTROPOLÓGICA EN LOS ESCRITOS DE SAN FRANCISCO DE ASÍS.....</i>	10
Una aproximación a San Francisco de Asís	10
Francisco el escritor	12
Lectura antropológica de la Iglesia en tiempos de San Francisco	13
La Antropología en los Escritos de San Francisco	15
El hombre y la fruición de Dios	16
Particularidad en las relaciones con lo divino.....	17
¿Puede el hombre perder esta capacidad de relación con lo divino?	19
El hombre capaz de conocerse.....	20
El hombre un ser de contrastes.....	22
Hombre dotado de libertad.....	23
El hombre y la capacidad de decidir	24
Re-significación del cuerpo.....	25
El hombre en relación con otros.....	27
El hombre ser creado y sujeto de acción	29
A modo de conclusión	30
<i>LA VISIÓN DE HOMBRE EN EL PENSAMIENTO DE JUAN DUNS ESCOTO.....</i>	32
¿Quién es Juan Duns Escoto?	32
El modo de conocer del hombre.....	33
La propuesta filosófico-teológica de Duns Escoto.....	35
El conocimiento del mundo sensible	37
El proceso de abstracción o construcción de universales.....	38
Aproximación general a la metafísica y la ontología escotista	39
Naturaleza común	41
Acerca del Principio de Individuación en Duns Escoto	42
Aproximación a la postura antropológica de Duns Escoto.....	43
Las facultades del alma.....	44
La valoración de la corporalidad en el pensamiento escotista.....	45
El voluntarismo escotista	45
¿Existe contingencia en la realidad moral?.....	48
A modo de conclusión	49

<i>HACIA UNA ÉTICA DE LA RELACIONALIDAD</i>	52
El problema del reconocimiento del “otro” en lo legislativo	52
La tensión entre lo ético y lo político	54
Amenazas del diálogo ético-político	55
Principios de la discusión pública de una nueva forma ética	56
Una propuesta ética para caminantes	57
Una propuesta abierta a los <i>cambios epocales</i>	58
El individuo, el otro y la ética	59
La voluntad y la ética de la relacionalidad.....	60
De una sociedad de la imagen a una ética de la relacionalidad	61
Una propuesta para ser discutida	62
BIBLIOGRAFÍA	63

INTRODUCCIÓN

En cada punto de la historia el hombre ha puesto la mirada sobre sí mismo para interrogarse y lograr develar algo de su esencia y comportamiento, procurando aprehender de la realidad y del resultado epistémico de pensarse; que se presenta como una experiencia misteriosa que quiere ser revelada. Así, desde antiguo la pregunta por las substancias y el universo necesariamente terminaba vinculando al hombre y su puesto en el cosmos. Al mismo tiempo, interrogar la trascendencia, a Dios o la divinidad provocaba volcar la mirada sobre la influencia y relacionalidad entre lo humano y lo divino; luego el giro antropológico desplegaba todas sus energías sobre el hombre, centro de todo y protagonista de la historia; hasta llegar a una comprensión antropológica como compromiso ético consigo mismo y el universo.

Toda esta reflexión acaecida en la historia se constituye en el legado o vademécum de la experiencia cognitiva y esfuerzo racional de la humanidad por comprenderse y encontrar el sentido a su existencia y su actuar en el mundo. Por tanto, no podríamos rechazar ninguna de las aproximaciones que el hombre ha tenido sobre sí en ese ejercicio cognitivo y espiritual¹, que provoca formas nuevas de comprensión².

Bajo este marco referencial, encontramos la propuesta antropológica del filósofo medieval Juan Duns Escoto; que sienta sus bases, como hijo de San Francisco de Asís, en una visión sinóptica de la vida³, bajo la premisa de una filosofía al servicio de la praxis de la existencia; esto le llevó a reflexionar sobre la vida natural y sobrenatural⁴, puesto que no se puede desligar de su pensamiento el binomio filosofía/teología: *Los filósofos paganos creen en la autosuficiencia de la naturaleza y niegan la perfección sobrenatural; por el contrario, los teólogos conocen los límites de la naturaleza y la necesidad de la gracia y la perfección sobrenatural*⁵.

Así mismo, la propuesta antropológica del filósofo franciscano marca un hito en la historia del pensamiento filosófico, al desarrollar propuestas que se asemejan a lecturas posteriores del devenir filosófico y que al mismo tiempo fundamentarán concepciones éticas como la *alteridad* y el reconocimiento del otro como ser único e irrepetible. Por ello, resulta conveniente volcar la mirada a los principios antropológicos desarrollados por el Doctor

¹Entiéndase espiritual como la capacidad de comprensión global de todo lo que aparece ante el hombre como real: el cosmos, el propio hombre, el mundo y el mundo de lo divino.

²Matura, Tadeo. Francisco de Asís, maestro espiritual según sus escritos. (Madrid: Arantzazu, 2002), 21.

³ Merino, José Antonio. Juan Duns Escoto. Introducción a su pensamiento filosófico y teológico. (Madrid: BAC, 2007), 11.

⁴Ibíd., 12.

⁵Cf. Ordinatío. Prol., n.5

Sutil; pero desde una óptica retrospectiva que vislumbre la influencia que tuvo Francisco de Asís y su concepción de hombre, en la visión que sobre éste desarrolla Duns Escoto.

De ahí, que el objetivo principal de este trabajo sea indagar sobre los principios antropológicos que perviven en la propuesta escotista sobre el hombre y que funden sus raíces en pensamiento de Francisco de Asís; con miras a una identificación de elementos que permitan construir una ética desde el pensamiento franciscano/escotista.

El engranaje epistemológico de este trabajo son los referentes antropológicos que subyacen al pensamiento de Francisco de Asís y el filósofo escocés Juan Duns Escoto; de ahí que resulte necesario tener claro algunos presupuestos, que no agoten el cuerpo investigativo de trabajo, pero que demarquen la ruta a seguir en este propósito de encontrar el germen de la antropología escotista en el pensamiento del fundador de los franciscanos, con miras a una delineación de una posible postura ética franciscana/escotista.

Para el *Poverello de Asís* (como para Escoto), para comprender al hombre necesariamente hay que percibir la experiencia entre el hombre y Dios⁶, entre la creatura y lo enteramente Otro⁷. Esto podría no diferenciarlo de las posturas que sobre el hombre tenían los pensadores cristianos del siglo XIII como Ugo de San Víctor, Guillermo de Saint-Thierry; que presentaban al hombre desde la lectura dual: alma y cuerpo, pero al mismo tiempo desde una realidad sumergida en el pecado y la miseria. Esto lo plasmará el joven cardenal Lotario (luego Inocencio III⁸), en el texto *De contemptus mundi sive de miseriis humanae conditionis*⁹. Seguramente Francisco escuchó de este escrito, pero a diferencia de Lotario la visión de hombre del santo tiene un tinte más humano, más esperanzador: encontrar detrás de toda esa carga negativa la dignidad del hombre, la bondad que habita en él. Así lo expresa cuando experimenta el encuentro con el leproso¹⁰. Teniendo esto claro, el fundamento de la antropología de Francisco la encontramos en su relación con el ser Creador, que imprime parte de su esencia en el hombre.

La libertad se convierte en otro elemento constitutivo de la visión de hombre en el santo de Asís, pero esta libertad el hombre no la ha aprovechado y ha ennegrecido su capacidad de comprender tanto la esencia real de las cosas, como la realidad cósmica que le interpela¹¹. Al mismo tiempo, en contraposición a la asimilación negativa que se tenía en el medioevo sobre la corporeidad en relación con la libertad humana, Francisco opta por una postura integradora

⁶Cf. Rnb 23, 1-3.

⁷Krzysztof, Juzba OFM Cap. La compassione di Francesco d'Assisi per gli altri e per il Creato. En: http://old.upjp2.edu.pl/download/ps34_6.pdf

⁸Este Papa es el que aprueba la forma de vida de Francisco de Asís y sus primeros hermanos.

⁹*Del desprecio del mundo o de la miseria de la condición humana*

¹⁰Cf. 1C 17.

¹¹Cf. Adm 5; 2CtF33.37; Rnb 10,4; Adm 10, 1-4; 26,2.

en la que llega a identificar (como Escoto), la capacidad corpórea y la importancia en la realización como hombre, que necesariamente vincula al cuerpo¹².

Otro de los fundamentos que devela Francisco de Asís en sus escritos, es la concepción del hombre como ser de acción, que se involucra en la consolidación de su propio futuro y afecta positiva o negativamente con sus “*talentos, poder y ciencia*”¹³, su espacio vital. Al mismo tiempo ubica al hombre no en una esfera estática (ontológica), al que le adviene todo de lo alto, sino que le percibe de forma dinámica, ligado a la configuración de su historia¹⁴, que necesariamente debe construir con los otros; dando así un paso a la *alteridad* y reconocimiento del “*otro*” y de lo enteramente “*Otro*”, con miras a no caer en un solipsismo aberrante.¹⁵

Como contraposición a estos presupuestos antropológicos, hallados en Francisco de Asís, se encontramos, en la actualidad, situaciones y realidades humanas que desdibujan una postura integral del hombre. Entre ellas podríamos señalar: el no reconocimiento del otro en su individualidad, la incapacidad de construir una sociedad de pares, la disponibilidad cualitativa de otear la realidad humana y trascendente, entre otros elementos que indagaremos en la investigación.

Por otro lado, para Juan Duns Escoto, el hombre a simple vista, es algo difícil de comprender; por ello el Doctor Sutil se involucra en este tema con precaución sin tratar de ir en contra del misterio de Dios impreso en su obra más importante¹⁶. Esto nos permite afirmar que el aproximarse al hombre involucra tanto a la filosofía, como a la teología. Para él, el hombre es una realidad integrada, es una unidad estructural, es un ser compuesto que se entiende a partir de la unión de alma y cuerpo y que, por tanto, el alma separada del cuerpo, o el cuerpo separado del alma no se le pueden considerar como hombre, persona o individuo¹⁷. Cabe aclarar que para Escoto no existe distinción entre estas tres palabras, que para pensadores posteriores poseen cargas cognitivas distintas. Por tanto, el hombre-*imago Dei*, es la misma persona con capacidad espiritual que se individualiza; en tanto perfección de la materia y forma que le son propias. Para Escoto, el hombre es uno, integral no dual, que posee una característica que lo particulariza. Esto es lo que Escoto llama “*singularidad*”, vista como la indivisibilidad de la sustancia material o la repugnancia que tiene esta sustancia en dividirse en muchos.

Estos elementos dan pie para ahondar en los Escritos de San Francisco de Asís y Juan Duns Escoto, con miras a entresacar una postura ética de la relacionalidad; que muestre caminos a

¹²Cf. Adm 3; 2CtaF2, 14. 15.18; Rnb 16,18.23; Rb 5,3.

¹³Cf. 2CtaF 83.

¹⁴Cfr. Rnb 23, 2.

¹⁵Cf. Adm 2,3.

¹⁶Merino, José Antonio. Historia de la filosofía franciscana. (Madrid: BAC, 1993), 239.

¹⁷Ibid., 241.

la actual situación política de reconocimiento de los ciudadanos desde una perspectiva individual.

HACIA UNA LECTURA ANTROPOLÓGICA EN LOS ESCRITOS DE SAN FRANCISCO DE ASÍS

Una aproximación a San Francisco de Asís

Hablar de San Francisco de Asís, el hombre que vivió entre 1182 y 1226, parece ser muy fácil, puesto que históricamente está legitimado por la riqueza literaria que se tiene sobre él. Ya dos años después de su muerte encontramos una primera aproximación: *1Celano*. Y en menos de 40 años de su muerte ya tenemos tres escritos que dan razón de su figura: *1Celano* y *2Celano* (1228 y 1248); *Leyenda Mayor* y *Leyenda Menor* (1262). Otros anónimos y otros tantos titulados como: *Anónimo de Perusa* (AP), *Tres Compañeros* (TC), *Leyenda de Perusa* (LP) y tardíamente *Espejo de Perfección* (EP). Por lo general procuran resaltar la figura de un héroe, su vida, sus palabras y sus virtudes. Se inspiran en modelos culturales (San Martín de Tours, Sulpicio Severo, San Benito, San Gregorio Magno). De esta forma, su intención es edificar a los lectores que buscan pretenden un modelo de vida. Por lo general no se inventan datos, pero deben ser entendidos desde una óptica cultural, que propende un estado de perfección de vida. Todo ello con el fin de ver con prontitud en la figura de un personaje, dotado de cualidades y valores que lo relacionan con un estado de vida ligado al a santidad, a un icono de perfección, que se muestra como modelo para un determinado territorio. Y por lo general la intención del hagiógrafo es avalar una tendencia o movimiento, que ubica al Santo de Asís en una determinada forma de aparecer (espiritual, humano, místico, social, entre otros).

Ahora bien, sabemos que el ambiente influye en la persona y Francisco no es la excepción. Nos encontramos a finales del siglo XIII, y la sociedad sufre un cambio social; se pasa del período feudal a la burguesía, del dominio del amo frente al siervo a la búsqueda de libertades que conllevan a que exista autonomía, tanto de las personas como de los gobiernos que rigen las ciudades. Surgen movimientos sociales en los que se busca un vínculo de “*comunitariedad*”, en los que es necesario aliarse para afrontar la difícil situación de cambio social y económico, podríamos llamarla “*fraternidad comercial*”; todo ello, movido por el afán del dinero y posesiones y propender un puesto dentro de la alta sociedad medieval. Podemos decir que, en este período de la Edad Media, se pasa de un mundo rural a un mundo urbano, de un mundo estable a un mundo en movimiento, de un mundo de vasallaje a un mundo de la asociación, que genera cambios y transformaciones comunitarias y personales.

En lo eclesial nos encontramos, con una Iglesia en salida, en la que aparecen movimientos pauperísticos que quieren renovarla; pero con temores a verse imbuida en una *metanoia radical*; puesto que, al igual que la sociedad, ella también busca mantener cierta estabilidad. Aunque, existen intentos por parte del Papa Gregorio VII y de Inocencio III de separar el poder civil del poder eclesiástico, resulta difícil para la Iglesia del momento responder a las críticas y exigencias del pueblo que reclama nuevas formas de vivir el Evangelio. Es el momento en el que todo gira alrededor de las grandes abadías, habitadas por las más importantes comunidades monásticas del momento (benedictino, cisterciense, premostratense). Este es el ambiente general que rodea a Francisco de Asís y el movimiento franciscano, que se adscribe a su forma de leer la realidad desde la experiencia cristiana.

Tal vez sean muchas las historias, lecturas y posturas que encontramos a partir de la figura carismática de Francisco de Asís. Pero lo esencial de todo ello es la forma nueva con la que él quiso dar respuestas a las inquietudes personales, y luego, como consecuencia de su vida personal, a las sociales y eclesiales de su época; que a su vez permitieron que, este “*varón de Dios*”, reorganizara su vida acorde a un proyecto llamado Evangelio, sin desconocer que le antecede una juventud marcada por la confusión y el relajamiento moral¹⁸.

Francisco es hijo de un comerciante de telas (Pedro Bernardone) y fue educado en vista al negocio familiar¹⁹. Frente a su juventud, encontramos varias posturas que lo ponen en el binomio santo-pecador. Para *1Celano*, Francisco es un modelo para su pueblo; para *2Celano*, es un joven que va sin rumbo y para *Tres Compañeros*, Francisco es un amante de todo lo que le sepa a derroche y fiesta; se deja exaltar por la caballería, pero consecuentemente se dan acontecimientos que cortan este propósito: la prisión en Perusa²⁰ (1202-1203), la enfermedad²¹ (1204), la visión de Espoleto²² (1204-1205). Todo ello, hace que Francisco inicie una vida de penitente y empiece a practicar la caridad con los pobres²³.

Luego acaece un momento crucial para la vida del joven Francisco: el encuentro con el leproso²⁴ (1205). En este hecho se reconoce igual que el leproso y se enfrenta con la parte de su vida que necesita ser reelaborada, se descubre así mismo en el otro y devela su humanidad; pero aún más, se enfrenta a su forma dilapidada de vivir. Después, en este mismo año, ocurre otro acontecimiento fundante en su opción de vida: el encuentro con el Crucifijo de San Damián, que clarifica la opción del hijo de Pedro Bernardone y por ende de los futuros hermanos: “*Ve y repara mi casa, que amenaza ruina*²⁵”. Su vida empieza a tomar otro rumbo, pero a la vez el descontento con su Padre, le llevará a tomar una decisión radical: despojarse

¹⁸Spoto, Donald. Francisco de Asís. El Santo que quiso ser hombre. (Barcelona: Byblos, 2007), 59.

¹⁹Ibid., 52.

²⁰Cf. 2C 4; TC 4.

²¹Cf. 1C 3; LM 1,2.

²²Cf. 1C 5; 2C 6; LM 1,3; TC 5.

²³Cf. 2C 8; TC 8.

²⁴Cf. 1C 17; 2C 9; LM 1, 5; TC 11.

²⁵Cf. 2C 10; 3C 2; LM 2, 1; TC 13.

de todo ante el Obispo de Asís²⁶ (1206). Y de allí se descubre libre y con la capacidad de lograr el propósito que se le ha revelado. Así, alrededor de su forma de vivir y pensar se fue entretejiendo un movimiento que atraía a muchos hombres de diversos lugares y ocupaciones, que lo dejaban todo por descubrir esta forma nueva de ver la vida o mejor aún de consolidar una cosmología ligada al respeto y dignidad de la persona como “*imago Dei*”.

Francisco fue un maestro de espiritualidad, que hasta el día de su muerte (03 de octubre de 1226), procuró conjugar su personalidad con su opción²⁷, insistiéndole a sus hermanos y a la posteridad la necesidad de conocer la realidad humana desde el enteramente Otro y el otro.

Francisco el escritor

Nos encontramos con una de las figuras más reconocidas de la cristiandad, pero al mismo tiempo cargada de muchas interpretaciones; debido a su personalidad y su forma carismática de presentarse ante los otros. De Francisco, encontramos grandes comentarios y colecciones completas de estudios sobre su vida y su impacto en la sociedad medieval y la Iglesia. Se ha hecho un gran despliegue de su figura, al punto que podríamos identificar varias corrientes de clarifican las aproximaciones hechas al santo de Asís.

Ahora bien, resulta muy común escuchar de San Francisco a partir de los que se ha escrito de él, en un primer momento de sus hagiógrafos y en un segundo momento de toda la experiencia escriturística y biográfica que con el paso del tiempo ha intentado dar razón de la figura del Santo y su notable presencia en el marco histórico medieval y el engranaje coyuntural en el que se ha involucrado la experiencia de Francisco y sus hermanos.

Sin embargo, nos encontramos con una figura que, por el brillo de su personalidad, no ha sido abordado en su esplendor en la riqueza de su mensaje plasmado en sus escritos²⁸, que dejan ver una desbordante sabiduría, al tiempo que se llama así mismo “*ignorans et idiota*”²⁹. Sin embargo, es necesario tener presente que sus escritos, aunque no contienen la alta teología de los maestros medievales, son producto de su experiencia de encuentro consigo mismo, con la realidad, con el Evangelio y con su entorno vital.

Al mismo tiempo, aunque no obtuvo estudios en las universidades de su tiempo, con su sabiduría práctica, la posteridad fue constituyendo colecciones de sus escritos, de las que podemos destacar el famoso manuscrito 338 de la Biblioteca de Asís, que se ubica para el año 1250, a solo 24 años de la muerte del *Poverello*. En esta colección encontramos textos

²⁶Cf. 1C 15; 2C 12; LM 2, 4; TC 20.

²⁷Garrido, Javier. Itinerario Espiritual de Francisco de Asís. Problemas y perspectivas. (Madrid: Editorial Franciscana Aránzazu, 2004), 228.

²⁸Matura, Tadeo. Francisco de Asís, otro Francisco. El mensaje de sus escritos. (Oñati: Editorial Franciscana Aránzazu, 1996), 17.

²⁹Cf. CtaO 39.

originales y auténticos, que podríamos dividir en tres categorías, siguiendo el estudio realizado por el franciscanista Fray Tadeo Matura, OFM³⁰:

1. **Proyectos de vida:** Admoniciones, Verdadera Alegría, Saludo a las Virtudes, Carta a los Fieles en sus dos redacciones, las Reglas escritas a sus hermanos (No bulada y Bulada, Regla a los Eremitorios), Testamento de Siena, Testamento, Carta a toda la Orden, Forma de vida a Santa Clara, Última Voluntad a Santa Clara, Exhortación a Santa Clara y sus hermanas.
2. **Eucologías:** Oficio de la Pasión, las Alabanzas para todas las horas, Exhortación a la Alabanza a Dios, Paráfrasis del Padre Nuestro, Cántico del Hermano Sol, Alabanzas al Dios Altísimo, Capítulo XXIII de la Rnb, la Oración ante el Crucifijo de San Damián, la oración Omnipotente de CtaO, el Saludo a la Bienaventurada Virgen María y la Antífona mariana del Oficio de la Pasión.
3. **Cartas y testimonio de afecto:** Carta a un Ministro, Carta al Hermano León, Carta al Hermano Antonio, Bendiciones a los hermanos Bernardo y León, Carta a los Clérigos, Dos redacciones de Carta a los Custodios, Carta a las Autoridades de los pueblos.

En todos estos escritos se entrelazan la experiencia personal del Santo de Asís, la relación con sus hermanos, con el ambiente, con la Iglesia y sobre todo con la Escritura, fuente primera de su pensamiento. De esta forma, podemos decir que, su visión teológica, manifestada en sus escritos, está en relación con el Evangelio de San Juan; su lectura antropológica está ligada a la concepción paulina y la postura ética se encuentra en sintonía con los evangelios sinópticos de Marcos, Mateo y Lucas³¹.

Francisco es un escritor ocasional y ordinariamente dictaba sus escritos, y más que un lector asiduo, se ubica entre aquellos que prefieren indagar sobre su entorno y construyen su pensamiento desde la ortopraxis. Por ello, la forma de expresar sus ideas es clara, con una velada insistencia a la argumentación y un profundo espíritu caballeresco propio de su talante, y de *sermo humilis*, como lo afirma el estudioso del franciscanismo, Fray Fernando Uribe Escobar, OFM³².

Lectura antropológica de la Iglesia en tiempos de San Francisco

El tiempo en el que vivió Francisco de Asís, junto a toda la medievalidad, ha sido acusado de ser una época oscura, en el que el pensamiento se obstruyó y se concatenaron doctrinas y dogmatismos que opacaron la capacidad pensante del hombre. Pero bien sabemos, que fue un tiempo en el que se lograron construir reflexiones dentro del sistema religioso cristiano

³⁰Matura, Tadeo. op. cit., 19-24.

³¹Ibíd., 25.

³²Uribe, Fernando ofm. Leer a Francisco y Clara de Asís sus escritos. Introducción a las fuentes primarias del franciscanismo primitivo. (Santiago de Cali: Karisma, 2006), 22.

en torno al ser humano; por tanto, no se pueden desconocerse las figuras de Ugo de San Víctor, Alano de Lila, San Bernardo, Guillermo de Saint-Thierry, que hacen una lectura antropológica bajo la concepción hilemórfica de alma y cuerpo; donde el alma tenía prevalencia sobre el elemento material. Al mismo tiempo, también bajo el referente religioso, se fue entretejiendo una concepción popular del hombre que lo relacionaba con lo “vil” y de forma peyorativa reducía su condición a la miseria y el pecado³³.

Sin embargo, para ser más cercanos al acontecimiento histórico de la persona de Francisco de Asís, hay que mencionar a una figura cercana e influyente a ese punto de la historia. Cuando el joven Francisco se encontraba entre los 14 años aparece un documento religioso que es acogido con facilidad por la sociedad, nos referimos al *De contemptus mundi sive de miseriis humanae conditionis* (Del desprecio del mundo o de la miseria de la condición humana), que fue escrito por el Cardenal Lotario de los condes de Segni; quien luego se convertía en el famoso Papa Inocencio III (1198-1216), a quien Francisco acudió en 1209, junto a sus hermanos, a proponerle su *Forma Vitae* para asumir el Evangelio.

El documento procura mostrar un camino para el hombre en su lucha de despreciar el mundo, uno de los tres enemigos del ser creado junto con la carne y el diablo, y para ello propone un itinerario de humillación de la soberbia, mediante el desprecio del mundo y de sí mismo; que parte del reconocimiento de la vileza de la que está compuesto el ser creado. El texto, ubica al hombre en tres estadios vitales: el *ingressus miserabilis* (deplorable entrada al mundo), el *progressus culpabilis* (el transcurso de su vida) y el *egressus damnabilis* (salida o abandono del mundo). Toda esta visión tripartita, la ve el cardenal Lotario como un recorrido que debe ser acompañado de un ejercicio ascético y marcado por el llanto o la lamentación:

...*Quis det ergo oculis meis fontem lacrimarum, ut fleam miserabilem humane conditionis ingressum, culpabilem humane conversacionis progressum, dampnabilem humane dissolutionis egressum? Consideraverim ergo cum lacrimis de quo factus est homo, quid faciat homo, quid futurus sit homo*³⁴.

Pareciera que el hombre se encuentra ligado al mal y que la única salida fuera la “abyección” o depreciación y envilecimiento de uno mismo, con el fin de desarraigarse de la soberbia. Para llegar a ello, Lotario plantea el descubrimiento de la propia miseria. Este reconociendo se hace bajo la figura del “polvo” o tierra de la cual fue moldeado el hombre, desde la concepción semita. Esto, leído por el prelado católico, le permite a la creatura otear que ha sido concebido en la podrición hedionda del vientre materno y que acabará en una situación similar en el sepulcro. Así mismo, la motivación primera para confrontar al hombre era la

³³Carboni, Roberto Ofmconv, “EL HOMBRE DE FRANCISCO. Visión del hombre según Francisco de Asís y relación de su antropología con la teoría y praxis formativa en la Orden franciscana conventual, http://www2.ofmconv.pcn.net/costituzioni/studi2010/es/carboni_studi_es.pdf

³⁴Cf. De miseria, I, i, 10. *¿Quién da por tanto a mis ojos una fuente de lágrimas para lamentar la miserable condición de la entrada humana, culpable de las relaciones y responsable de la disolución humana? Considerad por tanto con lágrimas lo que es el hombre lo que hace el hombre y lo que será su futuro.*

visión del infierno como lugar de castigo y no retorno, al que se accede, luego de una vida llena de pecado y de no dominio de sí mismo y del mundo³⁵.

Podríamos ver un panorama no tan alentador y pesimista en la visión de hombre planteada por los dirigentes de la Iglesia, en tiempos de Francisco de Asís y que tal vez provocaron en él momentos de reflexión y de análisis frente a su propia vida, en relación con el cuidado de su *alma*.

La Antropología en los Escritos de San Francisco

A Francisco de Asís no hay que compararlo con los grandes teólogos y estudiosos de la medievalidad, como San Agustín, Hugo de San Víctor o el mismo Cardenal Lotario, más conocido como Inocencio III. Pero sí hay que ubicarlo como un místico de *ojos abiertos*, usando las categorías del teólogo Johann Baptist Metz y gracias a su capacidad de otear su entorno, puede construir un sistema de pensamiento y una visión global de todo lo real³⁶, en la que se involucra a Dios, al Hombre, al mundo y su correlación como una propuesta vital para el hombre *Imago Dei*. De allí que para abordar la antropología en los escritos de San Francisco sea necesario tener presente que el hombre nunca es separable de Dios³⁷.

A partir de lo anterior, habría que decir con T. Matura³⁸ que, *la antropología de Francisco radica y se basa sólidamente en una teología: ésta es inseparable de aquella. Siempre es cuestión del hombre, lo es en cuanto objeto del eterno querer de Dios: Dios soñó al hombre, lo deseó, <<por él mismo³⁹>>*. Al mismo tiempo debemos clarificar que, tanto la teología y la antropología que subyacen en los escritos de San Francisco encuentran su base en el dato revelado en la Escritura, que es plasmado en sus opúsculos de manera sencilla y sobria⁴⁰.

El elemento coyuntural de la antropología de Francisco de Asís es la *relacionalidad* entre el misterio de Dios en su dimensión trinitaria y la *visión contrastada del hombre*, imagen de Dios y al mismo tiempo objeto de decisiones que le llevan a la miseria; pero con la capacidad de establecer relaciones con otros, que también poseen su misma condición. De esta forma la comunicación con la trascendencia abre paso a la posibilidad de comunicabilidad con el otro, estableciéndose un estrecho lazo entre lo ético y lo teológico.

Podríamos decir que, en Francisco toda posibilidad de encuentro con lo divino deja ver la forma relacional que tiene el hombre consigo mismo y con los otros. Así, la concepción

³⁵Para profundizar sobre el texto *De contemptus mundi sive de miseriis humanae conditionis*, se recomienda leer el estudio "La exaltación de los humildes. El *De miseria humanae conditionis* de Inocencio III" de María José Vega.

³⁶Matura, Tadeo. *Francisco de Asís. Maestro de vida espiritual según sus escritos*. (Oñati: Editorial Franciscana Aránzazu, 2002), 21.

³⁷Ibíd., 16.

³⁸Matura, Tadeo. *Francisco de Asís, otro Francisco. El mensaje de sus escritos*. op. cit., 44.

³⁹Cf. CtaO 50.

⁴⁰Matura, Tadeo. *Francisco de Asís. Maestro de vida espiritual según sus escritos*. op. cit., 17.

antropológica de Francisco pasa de ser una simple cosmovisión leída desde Dios a una experiencia que cobija todos los aspectos que integran el proceso de humanización y de interacción en el mundo de la cotidianidad.

El hombre y la fruición de Dios

Ya se ha señalado anteriormente, que el punto de partida de la antropología del Pobre de Asís es la relación Dios-Hombre, y la capacidad con la que ha sido dotado de “*gozar de Dios*”. Para Francisco al ser el hombre pensado y amado por Dios, se le muestra el desdoblamiento con el que fue moldeado y sumergido en la historia de Salvación. De esta forma, la antropología de Francisco propende por una lectura positiva de la creación del hombre y no un macabro resultado de la furia de los dioses, como en los mitos babilónicos plasmados en los poemas del Enuma Elish y el Gilgamesh; así lo deja ver en la *Regla no bulada* cuando dice:

Omnipotente, santísimo, altísimo y sumo Dios, Padre santo (Jn 17,11) y justo, Señor rey del cielo y de la tierra (cf. Mt 11,25), por ti mismo te damos gracias, porque, por tu santa voluntad y por tu único Hijo con el Espíritu Santo, creaste todas las cosas espirituales y corporales, y a nosotros, hechos a tu imagen y semejanza, nos pusiste en el paraíso (cf. Gn 1,26; 2,15). Y nosotros caímos por nuestra culpa. Y te damos gracias porque, así como por tu Hijo nos creaste, así, por tu santo amor con el que nos amaste (cf. Jn 17,26), hiciste que él, verdadero Dios y verdadero hombre, naciera de la gloriosa siempre Virgen la beatísima santa María, y quisiste que nosotros, cautivos, fuéramos redimidos por su cruz y sangre y muerte⁴¹.

Por lo tanto, el hombre no es producto de la desavenencia divina, ni de la rivalidad, sino del interés de Dios de procurar una creatura que sea compañera suya⁴²; pero dejando a cada uno (Dios y Hombre), un determinado puesto en la obra de salvación; al punto que se puede intuir que, para Francisco, Dios y el hombre son inseparables y en algún sentido interdependientes⁴³. Así, toda esta relevancia del hombre en el pensamiento de Dios, que lo adhiere al plan de salvación que se le presenta como culmen de una relación plena, Francisco lo lleva a categorizar con términos que evocan la ternura humana y la experiencia mística; llegando así a convertir el lenguaje de la cotidianidad familiar en figuras que potencian y dejan ver la cercanía entre lo humano y lo divino. De allí que la relación Trinitaria, centrada en el Espíritu Santo,⁴⁴ hace que el hombre se convierta en Hijo del Padre Celestial, en esposos, hermanos y madres de Jesucristo:

⁴¹Cf. Rnb XXIII, 1-4.

⁴²Matura, Tadeo. Francisco de Asís. Maestro de vida espiritual según sus escritos. op. cit., 41.

⁴³Matura, Tadeo. Francisco de Asís, otro Francisco. El mensaje de sus escritos. op. cit., 95.

⁴⁴Matura, Tadeo. Francisco de Asís. Maestro de vida espiritual según sus escritos. op. cit., 34

Y sobre todos ellos y ellas, mientras hagan tales cosas y perseveren hasta el fin, descansará el espíritu del Señor (Is 11,2) y hará en ellos habitación y morada (cf. Jn 14,23). Y serán hijos del Padre celestial (cf. Mt 5,45), cuyas obras hacen. Y son esposos, hermanos y madres de nuestro Señor Jesucristo (cf. Mt 12,50). Somos esposos cuando, por el Espíritu Santo, el alma fiel se une a Jesucristo. Somos ciertamente hermanos cuando hacemos la voluntad de su Padre, que está en el cielo (cf. Mt 12,50); madres, cuando lo llevamos en nuestro corazón y en nuestro cuerpo (cf. 1 Cor 6,20), por el amor y por una conciencia pura y sincera; y lo damos a luz por medio de obras santas, que deben iluminar a los otros como ejemplo (cf. Mt 5,16)⁴⁵

Podría decirse que ésta es la síntesis de una experiencia espiritual que sobresalta la dignidad del hombre en tanto ser capaz de relación con aquello que lo trasciende. No es, por tanto, una relación marcada por el binomio *poder-dominio* que emerge de lo divino, sino una acción relacional en la que predomina la cercanía y la ligazón entre lo creado y su creador. Como si con esto Francisco nos quisiera indicar que el hombre no puede ser conocido a plenitud sino a partir de Dios⁴⁶.

Ahora bien, la relación íntima del hombre y Dios, no ubica al Ser Divino en razón del hombre; por el contrario, la exaltación que Francisco de Asís hace de Dios, al llamarlo “*Omnipotente, Santísimo, Altísimo y Sumo Dios, Padre santo y justo, Señor rey del cielo y tierra*”,⁴⁷ deja claro un lugar privilegiado en la obra de salvación o proyecto de vida que lo divino ha develado al hombre.

Particularidad en las relaciones con lo divino

Francisco tiene claro la capacidad de trascendencia que tiene el hombre, ya que ha sido el Señor el que *nos dio y nos da a todos nosotros todo el cuerpo, toda el alma y toda la vida, que nos creó...*⁴⁸ gracias a nuestro ser creatural desde la *imagen*, que se relaciona con la corporeidad y con la imagen de Cristo y la *semejanza*, con el espíritu⁴⁹. Pero ello no descarta la posibilidad de una particular forma relacional entre el hombre y Dios, es decir, que para Francisco de Asís, Dios puede comunicarse de formas distintas con cada hombre en particular. Esta afirmación se encuentra ligada a la concepción personalista que se desprende de la forma cómo el Santo de Asís concibe la creación.

Para corroborar esta afirmación en el pensamiento del *Poverello*, tendríamos que ubicarnos en la particularidad que percibe el Santo en la relación Dios-María, la madre del Señor. En

⁴⁵Cf. 2CtaF 48- 53.

⁴⁶Matura, Tadeo. Francisco de Asís, otro Francisco. El mensaje de sus escritos. op. cit, 95.

⁴⁷Cf. Rnb XXII, 1.

⁴⁸Cf. Rnb XXIII, 8.

⁴⁹Matura, Tadeo. Francisco de Asís, otro Francisco. El mensaje de sus escritos. op. cit, 98.

la *Antífona del Oficio de la Pasión*, Francisco da las primeras muestras de este ser particular en tanto Dios:

Santa Virgen María, no ha nacido en el mundo ninguna semejante a ti entre las mujeres, hija y esclava del altísimo y sumo Rey, el Padre celestial, Madre de nuestro santísimo Señor Jesucristo, esposa del Espíritu Santo: ruega por nosotros con san Miguel arcángel y con todas las virtudes de los cielos y con todos los santos ante tu santísimo amado Hijo, Señor y maestro. Gloria al Padre. Como era.

Esta oración, que abre y cierra los salmos que Francisco compone para resaltar los misterios de la pasión del Hijo de Dios, nos muestra la exclusividad con la que fue creada María y deja ver la forma tan particular con la que puede relacionarse Dios con los hombres: *no ha nacido en el mundo ninguna semejante a ti entre las mujeres*. Aún más, esta forma particular de ver la relación Dios-María, se enfatiza en la oración conocida como *Saludo a la Bienaventurada Virgen María*, en ella evoca la plenitud de esta particularidad cuando dice:

Salve, Señora, santa Reina, santa Madre de Dios, María, que eres virgen hecha iglesia y elegida por el santísimo Padre del cielo, a la cual consagró Él con su santísimo amado Hijo y el Espíritu Santo Paráclito, en la cual estuvo y está toda la plenitud de la gracia y todo bien. Salve, palacio suyo; salve, tabernáculo suyo; salve, casa suya. Salve, vestidura suya; salve, esclava suya; salve, Madre suya y todas vosotras, santas virtudes, que sois infundidas por la gracia e iluminación del Espíritu Santo en los corazones de los fieles, para que de infieles hagáis fieles a Dios.

Todo ello deja ver la forma arquetípica en la que Dios puede sumergirse en un ser creado y dotado de la capacidad de “gozarse de él”. Francisco ensalza a María con la categoría de *Reina*, al punto de ubicarla en la cumbre de la creación. Pero adviene la pregunta, de si solamente María puede llegar a tener este tipo de intimidad con lo divino. Para dar respuesta a este interrogante, hay que trasladarse a otra figura cercana a Francisco que ayudó a darle un tinte maternal y femenino a su carisma: Clara de Asís y las Damas Pobres.

Precisamente, en *la Exhortación Cantada a Santa Clara y sus hermanas*, luego de presentarles la forma cómo fueron escogidas por la iniciativa de Dios y sumergidas en la vida del espíritu, Francisco hace una relación entre éstas, que han sido convocadas a una vida de comunión con Dios, y la figura de la Virgen María: *Que sean altamente caras vuestras fatigas, ya que cada una será reina en el cielo coronada con la Virgen María*⁵⁰. Con esto se abre camino a una particularidad de la experiencia con lo divino, pero dependiendo de la actitud de “*administrar con discreción*”⁵¹ la vida en el espíritu al que todo hombre es llamado.

⁵⁰Cf. ExhCl 6.

⁵¹Cf. ExhCl 4.

Llegando a este clímax en el que el hombre se interesa por vivir en el espíritu, puede vivir la pureza de corazón que le permitirá otear claramente los misterios divinos, tal como lo afirma Francisco en una de sus Admoniciones: *Bienaventurados los limpios de corazón, porque ellos verán a Dios (Mt 5,8). Son verdaderamente limpios de corazón quienes desprecian las cosas terrenas, buscan las celestiales y no dejan nunca de adorar y ver, con corazón y alma limpios, al Señor Dios vivo y verdadero*⁵². Todo esto, termina sumergiendo al hombre en una experiencia contemplativa que denominaremos *fruición* o goce pleno de Dios:

*Venga a nosotros tu reino: para que tú reines en nosotros por la gracia y nos hagas llegar a tu reino, donde la visión de ti es manifiesta, la dilección de ti perfecta, la compañía de ti bienaventurada, la fruición de ti sempiterna*⁵³.

¿Puede el hombre perder esta capacidad de relación con lo divino?

Hemos visto cómo el carácter relacional entre lo humano y lo divino se encuentra unido casi que hipostáticamente⁵⁴ por la acción creadora de Dios, que afecta perpendicularmente al hombre y pareciera que nada rompe esta decisión de Dios de develarse y mantener una comunión con el ser creatural. Por el mismo motivo de ser creatura, fue dotado de libertad, con capacidad de elección y eso le permite tomar decisiones que marcan su acontecer histórico. En el pensamiento de Francisco, esto se ve reflejado en la postura que tiene sobre los “*dos caminos*” y que bien lo remarca en la *Segunda Carta a los fieles*⁵⁵.

El centro de toda esta acción, que pone al hombre en continua relación con el Señor está demarcado por los “*frutos dignos de penitencia*”⁵⁶ a los que está llamado la creatura predilecta de Dios y que olvida cuando intenta apropiarse del bien que tiene su origen en Dios⁵⁷. Es aquí donde desdibuja esta capacidad relacional, procurando ponerse por encima de su Creador. Es así, como Francisco relaciona esta pérdida con el olvido del estado adámico que sumerge al hombre en la desobediencia:

Dijo el Señor a Adán: Come de todo árbol, pero del árbol de la ciencia del bien y del mal no comas (cf. Gén 2,16.17). Podía comer de todo árbol del paraíso, porque, mientras no contravino a la obediencia, no pecó. Come, en efecto, del árbol de la ciencia del bien, aquel que se apropia su voluntad y se enaltece del bien que el Señor dice y obra en él; y así, por la sugestión del diablo y la

⁵²Cf. Adm 16.

⁵³Cf. ParPN 4.

⁵⁴Del griego *ὑποστατικός* *hypostatikós*: comúnmente referido a la unión de la naturaleza humana con el Verbo divino en una sola persona, que tiene una connotación inseparable.

⁵⁵Cf. 2CtaF 19-85.

⁵⁶Cf. 2CtaF 26.

⁵⁷Matura, Tadeo. Francisco de Asís. Maestro de vida espiritual según sus escritos. op. cit., 47.

*transgresión del mandamiento, vino a ser la manzana de la ciencia del mal. De donde es necesario que sufra la pena*⁵⁸.

Y detrás de todo ello, se encuentra la sobrevaloración que el hombre hace de sí mismo, que le lleva a la arrogancia y ésta le conduce a la desobediencia de la palabra pronunciada por Dios. De esta forma, el hombre forja su propio destino en razón de sus propias determinaciones y cohibe la cercanía de Dios; sin pretender con ello decir que se encuentre en un estado de ruptura total; puesto que siempre quedará abierta la posibilidad de que el hombre redescubra su comunicabilidad con lo trascendente, siempre y cuando se abra a esta realidad misteriosa:

*Omnipotente, eterno, justo y misericordioso Dios, danos a nosotros, miserables, hacer por ti mismo lo que sabemos que tú quieres, y siempre querer lo que te place, para que, interiormente purificados, interiormente iluminados y abrasados por el fuego del Espíritu Santo, podamos seguir las huellas (cf. 1 Pe 2,21) de tu amado Hijo, nuestro Señor Jesucristo, y por sola tu gracia llegar a ti, Altísimo, que, en Trinidad perfecta y en simple Unidad, vives y reinas y eres glorificado, Dios omnipotente, por todos los siglos de los siglos. Amén*⁵⁹.

El hombre capaz de conocerse

El Poverello de Asís tiene un inmenso aprecio por la obra divina plasmada en el hombre, por ello lo exalta como grandeza única⁶⁰, pero al mismo tiempo lo concibe como una miseria inexplicable⁶¹, puesto que *a nosotros no nos pertenecen sino los vicios y pecados*, como reiteradas veces lo hace ver san Francisco en sus escritos, remarcando la condición de *pecadores y miserables* que somos⁶².

Ya se ha afirmado que para Francisco existe una ligazón entre el conocimiento de Dios y el conocimiento del hombre, por tanto, el ser espiritual que subyace en el hombre como criatura, lo lleva a identificar su ser carnal: *Por el contrario, el espíritu del Señor quiere que la carne sea mortificada y despreciada, vil y abyecta. Y se aplica con empeño a la humildad y la paciencia y a la pura y simple y verdadera paz del espíritu. Y siempre desea, sobre todas las cosas, el temor divino y la sabiduría divina y el amor divino del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo*⁶³. En el texto precedente, el Espíritu del Señor se opone al espíritu de la carne. Pero el primer fruto de este Espíritu, según Francisco, es adquirir la conciencia de la dimensión “carnal” de uno mismo: egoísmo, autosuficiencia, que repudian a Dios y al prójimo. Ese Yo, debe morir, según lo precisan los cuatro términos, cargados de una fuerte

⁵⁸Cf. Adm 2.

⁵⁹Cf. CtaO 50-52.

⁶⁰Cf. 2CtaF 48-56.

⁶¹Matura, Tadeo. Francisco de Asís. Maestro de vida espiritual según sus escritos. op. cit., 41.

⁶²Cf. Rnb XXIII, 5.

⁶³Cf. Rnb 17, 14-16.

negatividad, pero comunes a una tradición ascética no exenta de alguna ambigüedad: que la carne sea mortificada y despreciada, tenida por vil y abyecta. Pero sobre todo ello, Francisco ve en el Espíritu Santo a aquél que puede llevar a los hombres a vivir los valores básicos del creyente: humildad (conocimiento de su yo y su aceptación total), paciencia (saber perseverar, continuar, soportar), pura simplicidad (corazón salido de sí mismo y centrado en Dios y en sus promesas), paz verdadera del Espíritu (una cierta calma interior sólidamente fundada en la esperanza). De esta forma, el Espíritu, aunque procura la muerte de la propia carne, provoca el deseo ardiente de reverenciar y gustar la relación trinitaria y con ello la relación hombre-Dios.

De esta forma, afirma Fray Tadeo Matura que, *el Espíritu acompaña al hombre en su itinerario espiritual, que arranca del conocimiento de nuestra miseria y sigue con el descubrimiento del proyecto de Dios sobre nosotros y su realización*⁶⁴. De allí que el hombre pueda develar su egoísmo que afecta su encuentro con Dios y con sus pares, y llegar a un conocimiento pleno de su humanidad: *Y tengamos nuestro cuerpo en oprobio y desprecio, porque todos, por nuestra culpa, somos miserables y pútridos, hediondos y gusanos, como dice el Señor por el profeta: Yo soy gusano y no hombre, oprobio de los hombres y desprecio de la plebe*⁶⁵. Aclarando que cuando Francisco habla del cuerpo, lo hace desde el sentido paulino de la carne, no es un desprecio del cuerpo (imagen de Dios)⁶⁶. El conocimiento de sí se convierte para Francisco en la herramienta que posee el hombre para no sentirse perfecto y acabado:

*Por eso, suplico en la caridad que es Dios (cf. 1 Jn 4,16) a todos mis hermanos predicadores, orantes, trabajadores, tanto clérigos como laicos, que se esfuercen por humillarse en todas las cosas, por no gloriarse ni gozarse en sí mismos ni ensalzarse interiormente por las palabras y obras buenas, más aún, por ningún bien, que Dios hace o dice y obra alguna vez en ellos y por medio de ellos, según lo que dice el Señor: Pero no os gocéis porque los espíritus se os someten (Lc 10,20). Y sepamos firmemente que no nos pertenecen a nosotros sino los vicios y pecados*⁶⁷.

Esto lo seguirá remarcando en varias de las *Admoniciones*⁶⁸, todo con el fin de que sus hermanos, que seguramente procuraban guardar con la mayor fidelidad la vida evangélica, no se creyeran heroicamente reconocidos por superiores ante los demás por vivir de esta manera. Al mismo tiempo, el permanecer en una actitud de autoconocimiento, es decir, de

⁶⁴ Matura, Tadeo. Maestro de vida. P. 37.

⁶⁵ Cf. 2CtaF 46.

⁶⁶ Matura, Tadeo. Francisco de Asís, otro Francisco. El mensaje de sus escritos. op. cit, 25.

⁶⁷ Cf. Rnb XVII 5-7.

⁶⁸ Cf. Adm 2, 3; 8, 3; 12, 2; 17, 1; 21, 2; 28, 1.

situarse en la realidad es para Francisco garantía para que el Señor realice “*más y mayores cosas*”⁶⁹ en la vida de los hombres.

Por eso para Francisco de Asís, el mantener los pies sobre la tierra, hace que su humanidad llegue a la más alta realización. Por el contrario, la vanagloria y el apropiarse *de lo bueno que el Señor dice y hace en él*⁷⁰ puede truncar el proceso de una plena humanización y por tanto se desdibuja la relación con lo divino y con el *alter*, que puede verse perjudicado por las acciones egoístas y sobrevalorativas de un individuo que se comunica negativamente.

El hombre un ser de contrastes

Por un lado, hemos visto cómo Francisco ensalza la dignidad del ser hombre-creado, al punto de enlazar la humanidad a la esencia misma de Dios: *Considera, oh hombre, en cuán grande excelencia te ha puesto el Señor Dios, porque te creó y formó a imagen de su amado Hijo según el cuerpo, y a su semejanza según el espíritu*⁷¹; pero al mismo tiempo percibe en él un contraste que lo lleva a concebir una miseria inexplicable⁷²: *Y todas las criaturas que hay bajo el cielo, de por sí, sirven, conocen y obedecen a su Creador mejor que tú. Y aun los demonios no lo crucificaron, sino que tú, con ellos, lo crucificaste y todavía lo crucificas deleitándote en vicios y pecados*⁷³. Son además estos vicios y pecados, lo único de los que puede gloriarse el hombre, puesto que le pertenecen: *Y sepamos firmemente que no nos pertenecen a nosotros sino los vicios y pecados*⁷⁴. Vemos entonces un contraste violento y sombrío en la visión antropológica de Francisco de Asís. Pareciera inverosímil encontrar en el patrono de la ecología y el santo querido por muchos este tipo de expresiones que desconciertan y que van aún más allá, puesto que ubica al hombre en la acción tendenciosa al mal: *porque nosotros, por nuestra culpa, somos hediondos, miserables y contrarios al bien, pero prontos y voluntariosos para el mal*⁷⁵. Todo ello hay que llevarlo al plano de las decisiones y la libertad que subyace al ser creatural del hombre y que llevó a no escuchar la voz de obediencia del Padre y lo sumergió en la realidad post-paraíso⁷⁶.

Alejarnos del plan divino y caer en la soberbia y vanagloria nos lleva a ser considerados *miserables y pecadores*⁷⁷, que en la reflexión antropológica de Francisco se repetirá con el binomio “*vicios y pecados*”, que reemplazará con las expresiones *miserables y míseros*, tomadas de *Ap 3,17*. Aquí percibimos la antropología paulina que evoca el texto de *Gal*

⁶⁹Cf. 2CtaF 36.

⁷⁰Cf. Adm 2, 3.

⁷¹Cf. Adm 5, 1.

⁷² Matura, Tadeo. Maestro de vida p. 41.

⁷³Cf. Adm 5, 2.

⁷⁴Cf. Rnb XVII, 7.

⁷⁵Cf. Rnb XXII, 6.

⁷⁶Cf. Rnb XXIII, 1.

⁷⁷Cf. Rnb XXIII, 5.

5,24⁷⁸; entendiendo la expresión *vicio* como las tendencias malas, las pulsiones o pasiones egoístas y el pecado como los actos concretos y voluntarios que manifiestan el mal moral del hombre⁷⁹. Al tiempo que podemos constatar una cercanía a la tradición Agustiniiana y a la lectura antropológica de su tiempo, tan desarrollada y difundida por el Cardenal Lotario (Inocencio III) y que a su vez quedaron plasmadas en el Concilio de Orange en el 529, especialmente una frase agustiniana que afirma: *por nosotros mismos no tenemos sino mentira y pecado*.⁸⁰

Hombre dotado de libertad

Al ser dotado el hombre de “*semejanza*”, que en el pensamiento de San Francisco se encuentra relacionado con la realidad espiritual, le permite despojarse, liberarse de sí mismo y encontrar la alegría verdadera ante las pruebas y el sufrimiento; pero aún más, le permite llegar a la libertad⁸¹ y con ello mantener una experiencia relacional con la trascendencia⁸².

En el pensamiento de Francisco de Asís la libertad, de la que está dotado el hombre, se encuentra en relación con la *pobreza interior*; que se concibe desde una cosmovisión que denota la creación como “*don*” divino, lo que implica una libertad ante las cosas, puesto que no son pertenencia del ser creado a imagen y semejanza del Creador, que a su vez devela en sí, quién es el hombre: *porque cuanto es el hombre ante Dios, tanto es y nada más*⁸³. Esto implica que la lectura antropológica de la libertad en el *Pobre de Asís*, se centra en la capacidad de verse desprovisto de todo; pero a su vez, reconoce que Dios es su Todo, que le permite descubrirse y develar en la creación, medios que le facilitan realizarse en plenitud.

Pero esta capacidad de otear la felicidad en plenitud, que le otorga el Ser Divino, solamente puede ser asumido desde la libertad, que Francisco de Asís desarrolla en la propuesta que hace a los fieles cuando les presenta la postura de los “*dos caminos*” (itinerario y anti-itinerario) en la *Segunda Carta a los Fieles*; que tiene como trasfondo el deseo de Dios de mantener al hombre en el estado adámico⁸⁴. Hay que anotar que para Francisco la capacidad de elección del hombre no queda en el pasado, en el momento en el que los primeros padres optan por desobedecer, sino que se actualiza en cada uno de nosotros, por ello afirma (refiriéndose a Dios), “*nos has colocado en el paraíso y nosotros caímos por nuestra culpa*”⁸⁵. Y esta caída, obedece a la opción libre del hombre de vivir alejado de la voz de su

⁷⁸Cf. Rm 1,28-32; 3,9-20; 1Cor 6,7-11.

⁷⁹ Matura, Tadeo. Francisco de Asís, otro Francisco. El mensaje de sus escritos. op. cit, 105.

⁸⁰Cf. Concilio de Orange, Canon 22

⁸¹Matura, Tadeo. Francisco de Asís. Maestro de vida espiritual según sus escritos. op. cit., 17.

⁸²Cf. 2CtaF 48-56.

⁸³Cf. Adm XIX, 2.

⁸⁴Cf. Rnb XXIII, 1; Adm 5, 1.

⁸⁵Cf. Rnb XXIII, 1-2.

Señor, que sólo puede resarcirse en el estado de obediencia, que evita la soberbia y la vanagloria⁸⁶.

En sus escritos, Francisco sabe conjugar la libertad con la capacidad de discernimiento ante las cosas, procurando que el hombre haga opciones claras y guiadas por el Espíritu del Señor y su santa operación. Los ejemplos más claros frente a este tema los encontramos en los textos legislativos, dados a sus hermanos, que en el argot popular podrían parecer ligados a una normatividad rígida y poco dialogante; pero que en el Fundador de los Franciscanos adquiere matices de libertad y de opción personal⁸⁷.

El hombre y la capacidad de decidir

Ya se ha mencionado la condición creatural del hombre, como sujeto de capacidades y de acciones que lo conciben como un ser compuesto de alma y cuerpo, siguiendo la teoría hilemórfica; aceptada por el mundo medieval. Francisco acoge la tradición propia de su época, un cuerpo habitado por su alma; pero al mismo tiempo, dotado de un *corazón*; que no sólo es entendido como lugar de los sentimientos, sino que es el centro mismo de la persona⁸⁸. Para el franciscanista Tadeo Matura, este corazón está acompañado por lo que en latín Francisco llama <<*mens*>>, y que podríamos traducirlo por lo mental, entendimiento o mejor aún, <<*inteligencia del corazón*>>⁸⁹.

Pero, ¿de dónde recoge esta visión acerca del corazón? Sabemos que la sabiduría de Francisco está ligada a la comprensión que tiene de las Escrituras y específicamente del Evangelio. Es así, como podemos decir que esta lectura del corazón como lugar de las decisiones humanas, la asume del texto bíblico de Mc 7,21: *Porque de dentro, del corazón de los hombres, salen las intenciones malas*; y que Francisco recogerá en varios de sus escritos⁹⁰.

Bajo esta premisa, el corazón deja de ser un simple órgano en el cuerpo del hombre y se convierte en un lugar del autoconocimiento y el centro donde habitan todos los sentimientos que determinarán las acciones del hombre. Pero va más allá y lo entiende como el lugar en el que el hombre puede hacer opciones que determinarán su presente y futuro, puesto que el corazón está capacitado para pensar, como lo afirma el libro del Eclesiástico: *Les formó lengua, ojos y oídos, y les dio un corazón para pensar*.⁹¹ Esta forma de ver, la percibimos en la *Admonición 5,3* cuando afirma “*Y aun los demonios no lo crucificaron sino que tú, con ellos, lo crucificaste y todavía lo crucificas deleitándote en vicios y pecados*”⁹². Pero que irá

⁸⁶Cf. Adm 2

⁸⁷Cf. Rnb II,1.14; Rnb III,12; Rnb V,2; Rnb VIII,3.10-11; Rb II,1; Rb II,14-16; Rb III,6.8-9.14; Rb VIII, 4-5; Rb XII,1.

⁸⁸Matura, Tadeo. Francisco de Asís. Maestro de vida espiritual según sus escritos. op. cit., 43

⁸⁹Ibíd.

⁹⁰Cf. Rnb 22,7-8; 1CtaF 2,12; 2CtaF 37-69.

⁹¹Cf. Ecl 17,6.

⁹²Texto que retoma el Catecismo de la Iglesia Católica en N° 598

a confirmar con mayor fuerza en la *Admonición 10,2: Hay muchos que, cuando pecan o reciben una injuria, con frecuencia acusan al enemigo o al prójimo. Pero no es así, porque cada uno tiene en su poder al enemigo, es decir, al cuerpo, por medio del cual peca.*

De esta forma, siguiendo la visión de los “*dos caminos*”⁹³ Francisco pone en el centro de las decisiones al hombre mismo, que ha sido dotado de inteligencia y con capacidad de dominar los sentimientos que le convocan a vivir en el bien o alejado de él. Todo ello da a entender que Francisco no desconocía la psicología humana y que lo que plasma en sus escritos, en relación con las decisiones, se asemeja al análisis que sobre el asunto hacen los padres del desierto⁹⁴.

Al mismo tiempo, comprende que cuando el hombre decide hacer el bien, no es otra cosa sino ser canalizador del bien que Dios hace en él y restituye con sus actos los dones proporcionados por el Ser Divino. Por el contrario, cuando opta por el mal es porque se apropia de todo lo que se le ha proporcionado para su realización⁹⁵, como los bienes materiales⁹⁶, la responsabilidad de orientar la vida de otros⁹⁷, de la predicación⁹⁸, pero más aún de la “*voluntad*”⁹⁹; llegando así a la soberbia y vanagloria. Pero, aunque el hombre opte por aceptar el mal, en el pensamiento del asisense deja la posibilidad de la conversión como instancia dada por el Creador, para que el hombre reconstruya su historia; es aquí donde tiene sentido la Redención procurada por el Verbo Encarnado¹⁰⁰.

Re-significación del cuerpo

Aunque la visión de hombre que presenta el fundador de la Orden Franciscana tiene matices que contrastan con la dignidad del hombre creado y la capacidad de hacer el mal, hay que destacar la forma cómo realza la “*imagen*” (corporeidad) del hombre ante lo negativo que pueden ser sus opciones:

*Amemos todos con todo el corazón, con toda el alma, con toda la mente, con toda la fuerza y fortaleza, con todo el entendimiento, con todas las fuerzas, con todo el esfuerzo, con todo el afecto, con todas las entrañas, con todos los deseos y voluntades al Señor Dios, que nos dio y nos da a todos nosotros todo el cuerpo, toda el alma y toda la vida, que nos creó, nos redimió y por sola su misericordia nos salvará*¹⁰¹.

⁹³Cf. 2CtaF 63-69.

⁹⁴Matura, Tadeo. Francisco de Asís. Maestro de vida espiritual según sus escritos. op. cit., 108.

⁹⁵Cf. Adm 2, 3.

⁹⁶Cf. Rnb 7, 13; Rb 6, 1.

⁹⁷Cf. Adm 4, 1; Rnb 17, 4.

⁹⁸Cf. Rnb 17, 4.

⁹⁹Cf. Adm 2, 3.

¹⁰⁰Cf. Rnb XXIII, 8.

¹⁰¹Cf. Rnb XXIII, 8.

Como ya se ha mencionado, la imagen con la que fue dotada el hombre, le relaciona estrechamente a la imagen del Hijo de Dios, que toma la forma humana para recordar a la humanidad el sentido primigenio del proyecto salvífico. Era muy usual en los movimientos de la Edad Media, específicamente en los tiempos de Francisco, asociar este propósito divino de la redención con la figura sufriente y maltrecha de Jesús; dando a entender una corporeidad desgarrada y desfigurada. Por el contrario, en la aproximación que San Francisco hace de la imagen de Jesús, lo ubica en la serenidad y la intimidad con el su Padre¹⁰², alejándose así de todo realismo sensible¹⁰³ que resalta la fragilidad del cuerpo. Por ello encontramos, desde una lectura teológica, una comprensión antropológica que centra su mirada en el hombre como “*don*” preciado de Dios.

Aquí llegamos a uno de los temas medulares de la cosmovisión franciscana: *la gratuidad* o la teología del don; que desde una lectura antropológica ubica al hombre como don en sí mismo, creado no al azar, sino pensado y deseado por Dios¹⁰⁴. Indudablemente el trasfondo es el texto protológico del Génesis, pero en Francisco tiene un toque original, porque *el hombre sobrepasa todas las realidades entre las que emerge, ya que sólo él es una especie de réplica de Dios; sólo él lleva su imagen*¹⁰⁵, es decir, pervive una relación tan estrecha que la corporeidad se convierte en medio relacional que facilita la fruición plena de lo divino, al punto de ser el hombre hermeneuta de los misterios que lo trascienden.

En los escritos de San Francisco, se hace referencia al cuerpo humano 27 veces, en los que no tiene ninguna significación peyorativa y solamente 16 veces hace alusión a la tendencia al mal. Así mismo en sus opúsculos encontramos textos relacionados con la mano (21 veces), el pie (12 veces), el rostro (10 veces), el ojo (7 veces), la boca (6 veces), la oreja (5 veces), la cabeza (4 veces). Pero todo ello en relación con la parte ontológica del ser, que se encuentra en concordancia con las dimensiones espirituales, utilizando la palabra alma 64 veces, y 7 veces el binomio “*cuerpo y alma*”. Pero no olvida la capacidad racional del hombre, ya que utiliza 13 veces la palabra “*mens*”, que se traduce como espíritu, pero que está en relación con el *nous* griego; que genera en el hombre la capacidad de inteligencia y entendimiento. Al tiempo que utiliza la palabra memoria (5 veces) y conciencia (2 veces), facultades cercanas a la visión integral del hombre¹⁰⁶. De todo ello se deduce que Francisco no teme referirse al cuerpo y a las actividades espirituales y racionales que pueden influir en razón de las decisiones y acciones del hombre.

Así mismo, se percibe en los escritos del inspirador del carisma franciscano una lectura integral de las facultades materiales y espirituales (*nous*) del ser humano, al punto de ponerlas en diálogo con miras a un propósito determinado, es decir, el hombre está capacitado para coordinar las facultades con las que fue creado para emprender acciones que le llevan a su

¹⁰²Cf. OfP 1-6.

¹⁰³Matura, Tadeo. Francisco de Asís. Maestro de vida espiritual según sus escritos. op. cit., 71.

¹⁰⁴Cf. Adm 5,1.

¹⁰⁵Matura, Tadeo. Francisco de Asís. Maestro de vida espiritual según sus escritos. op. cit., 97.

¹⁰⁶Ibíd., 99.

plenitud; una de ellas y la más esencial, la de *expresar el amor*. En Francisco, entonces, el dinamismo del amor facilita la comprensión de una lectura integral del ser humano, alejándose de todo desprecio y subordinación exagerada del cuerpo en relación con las entidades espirituales:

*Amemos todos con todo el corazón,
con toda el alma, con toda la mente,
con toda la fuerza y fortaleza,
con todo el entendimiento,
con todas las fuerzas, con todo el esfuerzo,
con todo el afecto, con todas las entrañas,
con todos los deseos y voluntades*

al Señor Dios (Mc 12,30 par), que nos dio y nos da a todos nosotros todo el cuerpo, toda el alma y toda la vida, que nos creó, nos redimió y por sola su misericordia nos salvará¹⁰⁷.

En la cita que se presentó anteriormente, se puede constatar la forma cómo Francisco de Asís comprende al hombre desde la integralidad de facultades corporales y psíquicas. La acción que facilita este engranaje es el amor, como *dynamis* (movimiento), que sumerge al hombre en un estado relacional que lo inquieta y desestabiliza. Cuando ocurre este movimiento, se coordinan algunas facultades psíquicas y corporales que le llevan a responder a este reclamo del “Amor”. San Francisco menciona tres de ellas: *corazón, alma y fuerza*, que se encuentran en el texto bíblico de *Deuteronomio 6,5¹⁰⁸* y agrega otras tres: *mente, fortaleza y entendimiento*; procurando una visión vinculante en el hombre, es decir, una lectura desde la totalidad y no desde una comprensión egoísta y de subvaloración de lo corporal o relacionado con ello.

Por otro lado, agrega el Santo de Asís otros seis vocablos: *fuerzas, esfuerzo, afecto, entrañas, deseos, voluntades*; que sumergen al hombre en una realidad afectiva, que reclama además la disposición por parte del hombre en el volcamiento total de toda su dimensión afectivo-espiritual, de la que muy pocas veces se atreven a hablar pensadores de la época de San Francisco. Por su parte, el Fundador no teme poner en términos pasionales la relacionalidad que debe existir en la acción que humaniza a la creatura: *amar*.

El hombre en relación con otros

Comprendido el hombre como “ser creado” a “imagen y semejanza” de Dios, ha adquirido la misma capacidad de Dios de develarse, comunicarse, estableciendo relaciones con sus creaturas; de la misma forma, el hombre está dotado de esta actividad para establecer círculos comunicativos con sus pares y en el pensamiento de San Francisco de Asís, no sólo con los hombres, sino aún con todas las bestias y fieras¹⁰⁹. Al mismo tiempo, hay que decir, que para

¹⁰⁷Cf. Rnb XXIII, 8.

¹⁰⁸“Amarás al Señor, tu Dios con todo el corazón, con toda el alma, con todas las fuerzas”.

¹⁰⁹Cf. SalVir18.

Francisco existe una correlación entre la relación entre hombre-Dios y entre Hombre-semejantes,¹¹⁰ una forma de hacerlo notar son sus oraciones, en las que desaparece todo intento individualista de orar y aparece la expresión *nosotros*; resaltando que el hombre no es un individuo aislado y solitario; sino que entra en una historia colectiva y miembro de un todo¹¹¹

El fundamento de la relacionalidad del hombre con sus semejantes, parte de la acción asociativa que el Creador ha realizado, convocando en una sola comunidad a todos, a partir de la diversidad. Esto hace que el hombre logre la inserción, como individuo, en el conjunto, en la sociedad o comunidad, a partir de su relación con lo divino, es decir, que lo que esencialmente atrae a los hombres para construir sociedad, es el reconocimiento de su identidad creatural; *imago Dei*. Así aunque exista diversidad por los accidentes o circunstancias externas, todos son capaces de integrar una comunidad, que Francisco verá reflejada en la Iglesia:

...Y a todos los que quieren servir al Señor Dios dentro de la santa Iglesia católica y apostólica, y a todos los órdenes siguientes: sacerdotes, diáconos, subdiáconos, acólitos, exorcistas, lectores, ostiarios y todos los clérigos, todos los religiosos y religiosas, todos los donados y postulantes, pobres y necesitados, reyes y príncipes, trabajadores y agricultores, siervos y señores, todas las vírgenes y continentas y casadas, laicos, varones y mujeres, todos los niños, adolescentes, jóvenes y ancianos, sanos y enfermos, todos los pequeños y grandes, y todos los pueblos, gentes, tribus y lenguas, y todas las naciones y todos los hombres en cualquier lugar de la tierra, que son y que serán, humildemente les rogamos y suplicamos todos nosotros, los hermanos menores, siervos inútiles, que todos perseveremos en la verdadera fe y penitencia, porque de otra manera ninguno puede salvarse¹¹².

Pero ¿qué impulsa al hombre a entrar en relación con los otros? Ya hemos dicho que su esencia misma lo impulsa una relación con los otros miembros de la creación, pero existe una acción concreta que lo lleva a salir de sí mismo. Esa acción de la voluntad se llama “*amor*”, pero no como sentimiento o construcción del lenguaje, sino como una actividad que sobrepasa la comprensión intelectual, que se manifiesta con la familiaridad y la ternura. Más aún, debe ser entendido desde una concepción maternal¹¹³.

La postura ética de la alteridad, que se advierte en los escritos de San Francisco, se traduce, en la experiencia franciscana, en la relación hombre-hermano, que se transparenta en el principio de fraternidad.

¹¹⁰Cf. ParPN 5; Adm 24.

¹¹¹Matura, Tadeo. Francisco de Asís. Maestro de vida espiritual según sus escritos. op. cit., 47.

¹¹²Cf. Rnb XXIII, 7.

¹¹³Cf. Rnb 9,11; Rb 6,8.

Ahora bien, esta relación no está marcada por lazos sanguíneos o culturales; sobrepasa los límites y posturas excluyentes que el mismo hombre en el contacto con los otros ha diseñado. Parte del principio de obediencia mutua o mejor aún, de correspondencia en el bien¹¹⁴. A esto le acompañan la paciencia, la capacidad de perdón y la no turbación ante las actitudes negativas que presentan los otros¹¹⁵, sin desconocer que deben ser resarcidas, para lograr la armonía de la relación¹¹⁶. El reconocimiento del otro, para Francisco, supera los intereses utilitaristas con los que se pueden establecer las relaciones humanas y exige un respeto, incluso por aquellos que “*no nos son útiles*”¹¹⁷, ante los demás; ya sea por su enfermedad o por alguna situación que le impida aportar con entereza a la interacción fraterna.

Pero, así como la “*amistad*” con lo divino puede fracturarse, la relacionalidad con los otros puede resquebrajarse por actitudes que desdichan del ser creatural. Las más comunes, las enumera Francisco en el propósito de vida que escribió a sus hermanos en 1221 y 1223: calumniar, contender de palabra, censurar, murmurar, criticar, condenar, abochornar a los demás¹¹⁸; pero da mucha más relevancia a la soberbia, la avaricia, vanagloria y envidia¹¹⁹, como venenos mortales de una sana relación fraterna.

Bajo este presupuesto, la raíz de todos estos elementos que rompen la armonía en la relación con los otros, se encuentra en la tentación de crear un mundo individualista y autosuficiente, en el que prima el solipsismo como aparente estado de libertad que, para Francisco, lo que hace es convertir al hombre en un esclavo y cautivo¹²⁰. Pero también advierte sobre la envidia, como mal que hay que erradicar, puesto que nos lleva a robar las capacidades que el otro posee¹²¹ y con las que puede contribuir al bien común y la construcción social. El Santo de Asís, procura tener presente el deseo de “*menospreciarse*”, que no puede interpretarse como una lectura peyorativa del yo, sino más bien como el interés de evitar erigirse como norma de los que los otros deben ser, es decir, es la expresión del hombre que acoge a los otros hombres tal cual son¹²², sin pretender que sean “*crístianos mejores*”¹²³.

El hombre ser creado y sujeto de acción

Todas las notas elaboradas anteriormente, a partir del pensamiento del Santo de Asís, nos dejan ver una lectura antropológica ligada al movimiento; ubicando al hombre como agente activo de su devenir histórico. Entre avatares y decisiones, el ser humano construye su “*ser*”

¹¹⁴Cf. Rnb V, 13.

¹¹⁵Cf. Rnb V, 7-8; Rb VII, 3; 2CtaF 44; Adm 11,3; 14,3; CtaM 1-12.

¹¹⁶Cf. CtaM 16-20.

¹¹⁷Cf. ParPN 5; Adm 24; Rnb X, 1-2; Rb VI, 9.

¹¹⁸Cf. Rnb XI; Rb III, 10; X, 7.

¹¹⁹Cf. Rb X, 7.

¹²⁰Cf. Rnb XXIII, 3.

¹²¹Cf. Adm 8.

¹²²Santaner, Marie- Abdon. Francisco de Asís y de Jesús. (Madrid: Editorial Franciscana Aránzazu, 1986), 154.

¹²³Cf. CtaM 8.

y “*estar*” en el mundo, engranando todo un aparato ético que lo pone en relación con otros y que procuran, a su vez, ser respuesta en una sociedad que reclama familiaridad.

Por ello, para concluir este acercamiento a la postura antropológica en el Poverello, presentamos este apartado del hombre y su capacidad de acción, desde una perspectiva vinculante, que recoge todo el ser del hombre y lo saca de sí, evitando todo solipsismo o deseo de construir un mundo solitario y frío. Podríamos decir, que la propuesta de Francisco de Asís es una antropología de la acción, en la que el homo-sapiens es también homo-viator, que movido por el dinamismo del amor es capaz de poner en relación las potencialidades del ser humano, sintetizadas por el corazón, la mente y el poder¹²⁴.

En los escritos del Santo se imprime en el hombre la capacidad de “*hacer más y mayores cosas*”¹²⁵, pero todas ellas dirigidas bajo un doble movimiento: la fruición de Dios y el amor al otro. Como ya se ha mencionado, la correlación que existe entre Dios y el Hombre, debe transparentarse en la cercanía entre hombre y sus pares. Además, corroboramos esta postura si hacemos un acercamiento a los verbos más frecuentados en los escritos del Santo Fundador de los Franciscanos, puesto que la mayoría de veces están en relación con el “*hacer*”. El padre Tadeo Matura¹²⁶ en el estudio que hace de los escritos de Francisco encuentra que hay unos verbos que se relacionan con los poderes de la voluntad: hacer (167 veces), poder (89 veces), querer (83 veces), deber (60 veces), el “*tenere*” latino (41 veces); otros están en relación con tener (habere latino 122 veces), dar (66 veces), recibir (60 veces). Y en lo que se refiere a la experiencia del amor, como acción que implica movimiento, se encuentran: amar (50 veces, amare: 6 veces y diligere 44 veces) y desear (12 veces). Aparecen también los sentimientos de alegría y tristeza por medio de los términos latinos exultare (13 veces), gaudere (10 veces) y laetari (10 veces), llorar (2 veces), decir (146 veces) y venir (47 veces). Hay que insistir, a partir de este análisis que, en la antropología de Francisco, el hombre tiene gran protagonismo en la construcción de su realización, no desde una visión estática en relación con una postura más ontológica¹²⁷, sino dinámica ligada a una lectura del *cronos* como historia de salvación; en la que el hombre personal y comunitariamente es protagonista.

A modo de conclusión

En los renglones anteriores, hemos podido identificar los elementos constitutivos de la “*visión de hombre*” que presenta Francisco de Asís en sus escritos y hagiografías, pero teniendo claro que: “Francisco no es un teórico, ni filósofo, ni teólogo en el sentido que damos a estos términos. Podemos sacar su antropología de la forma en la cual entiende y se describe a sí mismo y lo que le rodea”. Por ello, para el *Poverello de Asís*, entender al hombre necesariamente hay que comprender la experiencia entre el hombre y Dios, entre la creatura

¹²⁴Cf. Rnb 23, 8.

¹²⁵Cf. Rnb XVII, 6; Adm 2; 8; 12; 17.

¹²⁶Matura, Tadeo. Francisco de Asís. Maestro de vida espiritual según sus escritos. op. cit., 100.

¹²⁷Matura, Tadeo. Francisco de Asís. Maestro de vida espiritual según sus escritos. op. cit., 104.

y lo enteramente Otro. Esto podría no diferenciarlo de las posturas que sobre el hombre tenían algunos de los pensadores cristianos del siglo XIII, que presentaban al hombre desde la lectura dual: alma y cuerpo, pero al mismo tiempo desde una realidad sumergida en el pecado y la miseria. Pensamiento que luego plasmará el joven cardenal Lotario en el texto *De contempus mundi sive de miseriis humanae conditionis*. Aunque pudo escuchar y reflexionar sobre este texto, Francisco oteó una concepción de hombre abierta a la esperanza y la integración de las facultades constitutivas, impresas por el Creador en su creatura predilecta: el hombre. Así lo expresa cuando experimenta el encuentro con el leproso, cambiando su forma de encuentro consigo mismo y con los otros¹²⁸. Todo bajo un marco referencial, la relación con los otros es reflejo de la relación con lo divino.

Dentro de los elementos asociados a la visión antropológica del Santo de Asís, encontramos que la libertad se convierte en otro elemento esencia de su postura, que no ha sido valorada por él, impidiéndole tener claridad de las realidades que lo afectan en su entorno vital. Al mismo tiempo, en contraposición a la asimilación negativa que se tenía en el medioevo sobre la corporeidad en relación con la libertad humana, Francisco opta por una postura integradora en la que llega a identificar la capacidad corpórea del hombre y la importancia en la realización como hombre, que necesariamente vincula al cuerpo.

Nos queda claro que la capacidad de acción del hombre, movida por la fuerza del amor, está inserta en la espiritualidad y concepción de hombre de Francisco de Asís, involucrando la visión prospectiva en la sociedad, afectando positiva o negativamente con sus “talentos, poder y ciencia”¹²⁹, el mundo que habita.

La antropológica franciscana contrasta con algunas de las acciones sociales actuales que excluyen y hacen lecturas sesgadas del hombre. Al mismo tiempo, se convierte en una propuesta válida que, postule intuiciones o medios en la consolidación de una propuesta ética, centrada en la visión fraterna que domina a esa espiritualidad cimentada en la vida de Francisco de Asís.

¹²⁸Cf.1C 17.

¹²⁹Cf.2CtaF 83.

LA VISIÓN DE HOMBRE EN EL PENSAMIENTO DE JUAN DUNS ESCOTO

¿Quién es Juan Duns Escoto?

Hablar de Juan Duns Escoto es describir el puente que une el mundo medieval con una nueva forma de ver el mundo real y la realidad invisible que rodea la experiencia humana. El maestro franciscano es un escalón más de una experiencia filosófica y teológica franciscana, que tiene sus orígenes en la experiencia vital de un hombre pobrecillo de Asís, que toca la vida de hombres como Alejandro de Hales, Juan de Fidenza (San Buenaventura), Juan Duns Escoto y continuará con las posturas de Guillermo de Ockham.

El Beato Franciscano nace alrededor de los años 1265 o 1266 en la pequeña ciudad escocesa de Duns. Descendiente de una familia acomodada, hijo de Niniano Duns de Litteldean. A muy temprana edad, en 1278, decide frecuentar la escuela de los franciscanos en Haddington, donde se encontraba su tío, el franciscano Elías Duns. A los 15 años decide ingresar al noviciado de la Orden Seráfica, donde luego pudo estudiar en los colegios de la misma Orden, completando sus estudios en Oxford entre 1291-1293; teniendo como maestro a Guillermo Ware¹³⁰.

Como maestro universitario enseñó en Oxford, Cambridge, París y Colonia. Son conocidos los tres comentarios que hizo a las Sentencias de Pedro Lombardo durante los años de 1300 y 1301. El primer comentario lo hizo en Oxford, y su redacción lleva el nombre de *Lectura*. El segundo lo hizo en París y la redacción hecha por sus alumnos lleva el nombre de *Reportata parisiencia* y el último comentario se llama *Ordinatio* u *Opus Oxoniense*, que comienza a redactar en Oxford y lo termina en París.

Pero además escribió obras de lógica, comentarios a Aristóteles y a Porfirio. Comentarios al *De Anima* de Aristóteles. Un escrito titulado *Quaestiones super libros Metaphysicorum*, en el que se encuentran temas de tipo teológico. De la misma forma, las clases que impartió en París y en Colonia se contienen en el texto llamado *Collationes* o conferencias sobre diversos temas. También encontramos otro escrito suyo denominado *Quodlibet*, que trata de cuestiones ordenadas, *Theoremata* o teoremas, que presentan las principales tesis teológicas y el *Tractatus de Primo Principio*, donde se postulan las pruebas filosóficas sobre la existencia de Dios¹³¹.

¹³⁰Merino, José Antonio (ed). Beato Juan Duns Escoto. Filosofía y teología, Dios y el hombre. (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2011), 13.

¹³¹Merino, José Antonio. Juan Duns Escoto. Introducción a su pensamiento filosófico-teológico. (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2007), 19.

Fue llamado por sus hermanos franciscanos a enseñar en París para el año 1302, pero tuvo que abandonar la ciudad en 1303 por no firmar una apelación al Concilio contra el Papa Bonifacio VIII, que era incitada por Felipe el Hermoso¹³². Regresa un año después, cuando Benedicto XI, el 18 de abril, revocó el decreto que privaba a la universidad de París de conferir títulos académicos. Al año siguiente recibe el título de doctor y enseña durante los años 1306- 1307 en la universidad parisina. Luego es trasladado a Colonia en 1307 como Lector principal. Y muere a muy temprana edad el 8 de noviembre de 1308¹³³.

Por su elocuencia y sutileza se le llamó el “*Doctor Sutil*”; por dar los esbozos y los principios filosóficos y teológicos a lo que luego se convertirá en el dogma de la Inmaculada Concepción se le tituló “*Doctor Mariano*” y fue proclamado beato el 20 de marzo de 1993 por Juan Pablo II, quien lo llamó “*el cantor del Verbo encarnado y del primado de Cristo*”, “*el defensor y adalid de la Inmaculada Concepción de María*”. Lamentablemente, la premura de su muerte no permitió gozar a plenitud de la grandeza intelectual de este pensador franciscano, constituido uno de los grandes maestros medievales, cuyas posturas siguen siendo estudiadas en la actualidad.

El modo de conocer del hombre

Durante el transcurso de la historia, los grandes pensadores se han preguntado por la capacidad intelectual del ser humano y la funcionalidad que tienen los elementos constitutivos del sistema de cognición: sujeto- objeto. Todo con miras a clarificar la capacidad relacional del individuo, que se muestra abierto a los objetos que le afectan su entorno vital; que a su vez le incitan a construir sistemas de pensamiento, que terminan siendo mediados por el concepto.

Escoto no escapa del interés de otear los senderos de la intelección humana y su forma de comprender el mundo (visible e invisible); pero, al ser un pensamiento inacabado por la pronta muerte del filósofo, brinda, frente al tema, una propuesta fragmentaria e indicativa en la que confluyen elementos psicológicos, noéticos, metafísicos y teológicos¹³⁴; pero con la capacidad de explicar la posibilidad del conocimiento humano hasta llegar a las realidades últimas. Ahora bien, para entender la reacción del filósofo franciscano se hace necesario observar las tematizaciones sobre la dimensión gnoseológica del hombre que se anclaban al pensamiento de su tiempo.

Por un lado, encontramos una postura que sienta sus raíces en el pensamiento agustiniano-platónico, que para comprender el conocimiento parte del hombre y de la experiencia interior para luego llegar a la intuición de Dios y del universo; percibiéndose el proceso de tránsito

¹³²Ferrini, Fr. Giuliano OFM y Ramírez, Fr. José Guillermo OFM. Santos franciscanos para cada día. (Castello: Edizioni Porziuncola, 2000), 363.

¹³³Merino, José Antonio. Juan Duns Escoto. Introducción a su pensamiento filosófico-teológico, op. cit., 18.

¹³⁴Ibíd., 29

de la epistemología a la ontología por medio de la iluminación¹³⁵. Por otro lado, se encontraba la lectura aristotélica, que parte del mundo y de la experiencia externa para llegar al conocimiento de Dios y del mismo hombre, es decir, que se hace el proceso contrario al platonismo: de la ontología o metafísica a la epistemología, donde el entendimiento se encuentra en potencia pasiva para recibir la especie inteligible que es su acto¹³⁶. La postura agustiniana- platónica se encuentra representada por Enrique de Gante, que considera que Dios es el objeto propio del entendimiento humano y es Éste el que, por la iluminación divina, sumerge al hombre en la experiencia del conocimiento; por tanto, el hombre, por naturaleza, tiende a lo divino, por medio de las razones seminales; que él define como “*omnes naturae usitatissimus cursus habet quasdam naturales leges suas, secundum quas quid de quo fieri possit vel non possit*”¹³⁷. Además, para E. de Gante el acto intelectual gira en un círculo vicioso que parte del alma (como sujeto) y se consume en ella misma. Al mismo tiempo, el objeto de conocimiento se queda convertido en un elemento necesario, no esencial, es decir, es *conditio sine qua non*¹³⁸. De esta forma se evidencia una opción por el sujeto y no por el objeto.

Por su parte, defendiendo la postura aristotélica, que determina que el entendimiento humano es movido por el objeto, encontramos a Godofredo de Fontaines que considera que, es el objeto el que actualiza al entendimiento como causa eficiente y a Santo Tomás de Aquino que identifica como causa formal¹³⁹. De esta forma, haciendo una rápida y atrevida distinción podríamos decir que, el agustinismo tiene como objeto a Dios y el aristotelismo a las cosas o la materia. Pero la postura del filósofo escocés parte de una crítica a estas dos posiciones de pensamiento. Por un lado, deja ver que al dar mayor valor al sujeto de conocimiento se estaría admitiendo la existencia de una quinta causa, a las cuatro ya propuestas por Aristóteles¹⁴⁰, al tiempo que supra valoraría al sujeto y ubicaría al hombre como un ser inteligente *en acto*, pero carente de capacidad experiencial:

...Per hoc improbantur diversi modi tenendi ponentium istam opinionem. Si enim ponatur obiectum necessarium in ratione causae 'sine qua non', vel in ratione termini vel in ratione excitantis, si non detur sibi aliqua per se causalitas (cum

¹³⁵Cf. De Trinitate XIV, 12,24.

¹³⁶Cf. Summa Theologica, edición leonina, 1°, q.79, a.2, c: intellectus humanus... est in potentia respectu intelligibilium, et in principio sicut tabula rasa in qua nihil est scriptum... et per consequens est potentia passiva.

¹³⁷Cf. Quodlibet /V, Venecia 1613, q. 14, p. 175°: «algo (en la materia) distinto de su sustancia, que la inclina y la determina a una transformación de la forma en acto»

¹³⁸ Merino, José Antonio. Juan Duns Escoto, op. cit., 30.

¹³⁹Ibid., 30.

¹⁴⁰ En *Metafísica* L. I, 3, Aristóteles define la causa material, la causa formal, la causa eficiente y la causa final cuando afirma: “Evidentemente es preciso adquirir la ciencia de las causas primeras, puesto que decimos que se sabe, cuando creemos que se conoce la causa primera. Se distinguen cuatro causas. La primera es la esencia, la forma propia de cada cosa, porque lo que hace que una cosa sea, está toda entera en la noción de aquello que ella es; y la razón de ser primera es, por tanto, una causa y un principio. La segunda es la materia, el sujeto; la tercera el principio del movimiento; la cuarta, que corresponde a la precedente, es la causa final de las otras, el bien, porque el bien es el fin de toda producción”.

anima semper sit in se perfecta et passo aproximata), nec aliquod impedimentum de novo, remotum, quomodo salvabitur quod ipsum necessario requiritur, nisi ponendo quinque genera causarum?...¹⁴¹

Por otro lado, ante quienes defienden las posturas aristotélicas, Escoto ve con desconfianza el excesivo protagonismo del objeto, al punto de tener como centro al mismo objeto y no al hombre que posee la capacidad intelectual¹⁴²; que para Escoto repercutirá en la construcción de conceptos¹⁴³, al tiempo que termina convirtiendo en un proceso determinista, en el que el objeto en sí pusilánimemente coacciona al individuo.

La propuesta filosófico-teológica de Duns Escoto

Ante la encrucijada percibida en estas dos vertientes, el maestro franciscano propone una tercera vía que, en palabras de José Antonio Merino, está en relación con una fenomenología de la experiencia¹⁴⁴. Esta tercera propuesta explorada por Duns Escoto la encuentra en el *ens in quantum ens* (ente en cuanto ente), como objeto propio del entendimiento humano; puesto que el ente, *secundum virtutem*, permite conocer otros objetos y *secundum praedicationem*, es predicado de todas las cosas cognoscibles al entendimiento:

...dico quod primum objectum intellectus nostri est ens, quia in ipso concurrunt duplex primatas, scilicet communitatis et virtualitatis, nam omne per se intelligibile aut includit essentialiter rationem entis, vel continetur virtualiter vel essentialiter in includente essentialiter entis: omnia enim genera et species et individua, et omnes partes essentielles generum et ens increatum includunt ens quidditative, omnes autem differentiae ultimae includuntur in aliquibus istorum essentialiter, et omnes passiones entis includuntur in ente et in suis inferioribus virtualiter. Ergo illa quibus ens est univocum dictum in 'quid', includuntur in illis in quibus ens est sic univocum.¹⁴⁵

¹⁴¹Ord. I, d.3, n. 415 (III 252): Con esto se impugnan los diversos modos de sostener esta opinión empleados por los que la defienden. En efecto, si se dice que el objeto es necesario como causa "sine quoa non", o como término o como excitante, si no se le concede ninguna 'causalidad perse' (comoquiera que el alma siempre es perfecta en sí y está aproximada al sujeto paciente), y no se le pone impedimento nuevo, remoto, ¿cómo se salvará que el objeto se requiere necesariamente, sino poniendo cinco clases de causas?

¹⁴²Merino, José Antonio. Juan Duns Escoto, op. cit., 31

¹⁴³ Cf. Ord. I, d.3, n. 465 (III, 280): ... Primum est istud: tunc species magis esset potential intellective quam intellectus, et ita ipsa separate haberet eundem actum, sicut calor separatus calefaceret.

...Primero, en tal caso, la especie sería más potencia intelectual que el entendimiento, y por lo mismo, ella separada tendría el mismo acto (entendería), lo mismo que el calor separado calentaría.

¹⁴⁴ Merino, José Antonio. Juan Duns Escoto, op. cit., 31

¹⁴⁵ Cf. Ord. I. III, dist., Pars 1, q.3, nº 137: Digo que el primer objeto de nuestro entendimiento es el ente, pues en él concurren dos primacías: la de comunidad y la de virtualidad; todo por sí inteligible, o incluye esencialmente la razón de ente, o está contenido virtualmente o incluye esencialmente la razón de ente: pues todas las cosas de clases, especies e individuos, todas las partes esenciales de los géneros incluso el ente increado, todos incluyen quidditativamente el ente y todas las diferencias últimas están incluidas

De esta forma se centra el entendimiento en conocer en su totalidad al propio ser, afectando las realidades materiales y metafísicas que se encuentran constituidas por él. Sin desconocer que el conocimiento de las realidades metahistóricas es imperfecto, al no tener contacto directo como se tiene con el mundo físico.

Pero este ente debe ser un concepto unívoco, es decir, que se predica en el mismo sentido y con el mismo significado en todos los seres. Por ello, las cosas son conocidas en razón de ser ente. Escoto llega a esta interpretación luego de ver la dificultad de la escuela agustianiana de bajar el conocimiento de Dios al conocimiento del mundo y de la corriente aristotélica al buscar lo contrario. La salida para ellos fue el uso de la analogía¹⁴⁶.

Ahora bien, hay que tener claro que el pensador franciscano no desconoce que al estar el hombre en el estado actual (*pro statu isto*), a causa del pecado original, el objeto que encuentra de primera mano es la *quidditas rei materialis* o *quidditas rei sensibilis*; pero en tanto se haya en el orden natural (*ex natura potentiae*), el objeto es el ente en cuanto ente¹⁴⁷. Así las cosas, nos permite ver la intuición del Doctor Sutil la capacidad de abstracción que posee el hombre sobre el mundo material gracias a su estado encarnado¹⁴⁸, pero al mismo tiempo su capacidad por conocer la totalidad del ser por medio de su condición de *homo viator*: *...in processu generationis Semper crevit notitia veritatis*.¹⁴⁹.

Utilizando la herramienta del silogismo, Duns Escoto descubre que el término unívoco puede traer contradicción cuando se afirma y niega al mismo tiempo algo de un mismo sujeto (ese libro es grande y pequeño al mismo tiempo). Por tanto, un verdadero término unívoco no produce este tipo de contracciones. De igual manera en un silogismo el término medio debe ser unívoco para no provocar contradicción, sino unidad entre los términos de los extremos (todos los *hombres* son finitos, Juan es *hombre*; por tanto, Juan es finito). Por ello Escoto afirma:

...Et ne fiat contentio de nomine univocationis, univocum conceptum dico, qui ita est unus quod eius unitas sufficit ad contradictionem, afirmando et negando

esencialmente en algunos de ellos, y todas las pasiones del ente están incluidas virtualmente en el ente y sus inferiores. Entonces, aquellas respecto de las cuales el ente no es predicado unívoco in quid, están incluidas en aquellas otras en que el ente es predicado unívoco.

¹⁴⁶ El término analogía se refiere a la semejanza parcial o similitud entre diferentes objetos o fenómenos. Dentro de ciertos límites, la analogía puede servir de medio para conocer los caracteres y las propiedades todavía no reveladas de tales o cuales objetos. En lógica, la analogía constituye una modalidad del razonamiento: la similitud de ciertos caracteres de dos objetos permite concluir, por analogía, la similitud de otros caracteres. Sin embargo, la analogía no proporciona un medio seguro y eficaz de conocimiento: al servirse únicamente de ella, se corre el riesgo de borrar las diferencias cualitativas entre los fenómenos y procesos en apariencia similares. En: M. Rosental y P. Iudin. diccionario filosófico. Montevideo. Ediciones pueblos unidos 1960 p. 15-16. abreviado <http://www.filosofia.org/enc/ros/analogia.htm>

¹⁴⁷Cf. Ord. I, d.3, n. 35- 38 (III, 21-25).

¹⁴⁸Cf. Ord. I, d.3, n.187 (III, 113).

¹⁴⁹Cf. Ox. IV, de.1, q.3, n.8: ... en el proceso de la humanidad siempre crece el conocimiento de la verdad.

*ipsum de eodem; sufficit etiam pro medio syllogistico, ut extrema unīta in medio sic uno sine fallacia aequivocationis concludantur inter se uniri.*¹⁵⁰

Al tener claridad sobre el ente, como término y concepto unívoco, Juan Duns Escoto pone todo lo existente dentro del conocimiento humano, es decir, el hombre capaz de conocer y otear todas las realidades. Pero esta capacidad epistemológica no puede ser igual en el plano ontológico, puesto que el ser de Dios no es igual al de las creaturas; ya que no son comunes en el plano metafísico. Si lo fueran, se caería en un panteísmo absurdo: *...dico quod non tantum in concepto analogo conceptui creature concipitur Deus, scilicet qui omnino sit alius ab illo qui de creatura dicitur, sed in concepto aliquo univoco sibi creaturae.*¹⁵¹

Pero hablar del concepto unívoco del ser, es relacionarlo con la capacidad de no determinación, el ser vacío de contenido; de manera que pueda incluir lo sensible e insensible. Sin embargo, en la realidad el ser es determinado por la forma cómo se presenta a los sentidos. Por lo tanto, puede ser finito o infinito. Lo finito está ligado al ser creatural y lo infinito e increado a la esencia misma de Dios. De esta forma, el franciscano procura salvaguardar la trascendencia divina.

El conocimiento del mundo sensible

Lo que tiene de primera mano el hombre para inteligir es el mundo que se presenta a los sentidos, que a su vez es problemático y extraño como lo afirma Fray José Antonio Merino¹⁵². Pero que Duns Escoto intentará abordar desde la fe, con principios racionales y específicamente desde su concepción metafísica. Ahora bien, hay que dejar claro que para Escoto el conocimiento del mundo sensible, que ocurre antes de la intelección de la naturaleza del entendimiento, se debe a la debilidad de la naturaleza, puesto que después del pecado original el hombre desarrolló las facultades para conocer la realidad sensible:

*Nihil potest adaequari intellectui nostro ex natura potentiae in ratione primo objecti nisi communissimum; tamen et pro statu isto adaequatur in ratione motivi rei sensibilis, et ideo pro isto statu non naturaliter intelliget alia quae non continentur sub isto primo motivo.*¹⁵³

¹⁵⁰Cf. Ord. I, d. 3, pars 1, q.1-2, n° 26. ... término y concepto unívoco es aquel cuya unidad es suficiente para una contradicción cuando afirmamos y negamos lo mismo de lo mismo; sirve de término medio en un silogismo para unir, sin falacia equívoca alguna, a los otros términos externos.

¹⁵¹Cf. Ord. I, d. 3, pars 1, q.1-2, n° 26: ... El concepto de ser (dicho de Dios y de las creaturas), es el mismo, pero el ser de Dios es totalmente (simplemente) distinto del ser de las criaturas.

¹⁵²Merino, José Antonio. Juan Duns Escoto, op. cit., 43

¹⁵³Cf. *Ordinatio* I, T. III, d. 3, pars 1, q. 3, n 186: Nada puede adecuarse a nuestro intelecto por fuerza natural en razón del primer objeto por lo general, sin embargo, puede causar esto, ser adaptado a la en la naturaleza de una cosa sensible, por tanto, para ese estado no es natural conocer otras cosas no incluido bajo el primer motivo.

Así, al tener contacto de primera mano con el mundo sensible, el hombre está capacitado para elaborar conceptos y nombres universales. Pero para llegar a ello, el Doctor Sutil plantea dos momentos esenciales del conocimiento. Por un lado, el conocer o representación sensible, que produce un fantasma o *species sensibilis* y el conocer intelectual, en donde todo el conocimiento individual se relaciona a un concepto o *species intelligibilis*¹⁵⁴. De allí que, para el pensador escocés, todo lo existente o individual es absolutamente singular, pero no todo en la realidad singular es absolutamente simple.

El anterior presupuesto, se encuentra en la lectura del individuo sensible como realidad compuesta por la *naturaleza común* y la *haciedad*. Por un lado, la naturaleza común que existe en una realidad extra-mental en cada una de las sustancias naturales del universo y que constituye su quiddidad o esencia real¹⁵⁵, es indiferente al ser individual y a lo universal, puesto que precede naturalmente a todos estos modos de ser¹⁵⁶ y porque posee una realidad imperfecta que no deja que exista sola como individuo; convirtiéndose así en el universal *en re* (o universal común o material). Por su parte la *haciedad* es una realidad singular, una entidad positiva que contrae, determina y perfecciona la naturaleza común y le hace capaz de existir independientemente¹⁵⁷.

El proceso de abstracción o construcción de universales

Ya se había anotado que el proceso de cognición posee dos momentos cruciales: el conocer sensible y el conocer intelectual. En el primero el individuo sensible, tiene contacto con la realidad contingente y unificando los datos de los sentidos produce el fantasma, en el que están representados los dos elementos constituyentes del individuo: la naturaleza común y la haciedad¹⁵⁸.

Luego de haber sido construido el fantasma se pasa a un segundo estado llamado conocimiento intelectual o configuración del universal y para ello se utiliza el proceso de abstracción, que para Escoto será el salto del fantasma al objeto inteligible o universal en acto o especie inteligible. Esta acción es producida por el entendimiento agente, que en Duns Escoto ya no es visto como sustancia cósmica, intermedia entre Dios o la causa primera y el mundo metafísico (lectura platónica) y lo comprende más bien, como realidad epistémica que se desarrolla dentro de la facultad intelectual del alma¹⁵⁹. Esto lo toma del tratado de *De Anima* de Aristóteles cuando afirma: *el entendimiento agente es una facultad*

¹⁵⁴La *species sensibilis* representaba las cosas particulares y la *species intelligibilis* hace alusión a esas mismas realidades particulares, pero sin la afectación del espacio y el tiempo, relacionándolas a los conceptos universales. Cf. Reportata Parisiensia, Liber I, d.3, q.1, n.7.

¹⁵⁵Cf. Ord. II, d.3, Pars 1, q.5-6, n. 187.

¹⁵⁶Cf. Ord. II, d.3, n.30 (VII, 402).

¹⁵⁷Cf. Ord. II, T. VII, d. 3, pars 1, q. 5-6, n.180.

¹⁵⁸Cf. Ord. I. T. III, d.3. pars. 3, q.2, n. 541.

¹⁵⁹Cf. Report. Par., Liber II, d.12, q.1, n.17.

*verdaderamente activa, porque expresa aquello que es para hacer todo y porque expresa lo que tiene una relación semejante a la que tiene el arte con la materia*¹⁶⁰.

Podríamos decir entonces, que el momento intelectual es aquel por el cual el entendimiento agente produce primero la especie inteligible y luego construye el concepto universal con su nombre correspondiente, predicable de muchos individuos; pasando así del individuo singular sensible al universal inteligible¹⁶¹. Así, para el pensador franciscano el conocimiento intelectual es posible y está demarcado por una indeterminación ilimitada para conocer la especie inteligible¹⁶², como causa instrumental, que da forma a los conceptos y nombres; que son predicables de los sujetos o individuos expresados en el proceso de intelección. Cabe anotar, que el concepto y el nombre son, para Escoto, el verdadero universal (universal lógico), diferente al metafísico y el material o real (naturaleza común). Pero para llegar a ello, la haceidad juega un papel preponderante, puesto que su singularidad, hace que todo individuo sensible sea conocido por el entendimiento humano y no sólo por los sentidos.

Podríamos resumir este proceso con las palabras de Antonio Pérez, refiriéndose al proceso de abstracción de Duns Scoto cuando afirma:

*en nuestro primer encuentro con una cosa sensible la conozco intuitiva y sensiblemente y, de inmediato, produzco la species specialissima o la idea de esta cosa sensible. Es una idea confusa pero que produce la certeza de su existencia, se irá aclarando en la medida que se produce el proceso abstractivo y obtenemos el concepto quiditativo y su nombre correspondiente*¹⁶³.

Aproximación general a la metafísica y la ontología escotista

Se ha afirmado que no se puede desligar la postura teológica de la filosófica en el pensamiento de Duns Escoto; puesto que para éste la teología también es una ciencia porque proporciona conocimiento de la verdad:

En esta cuarta parte pregunto dos cosas: si la teología en sí es ciencia, y si respecto de otra ciencia dice relación de ciencia subalternante o subalternada. Viniendo, pues a la cuestión primera, digo que la ciencia según sentido estricto comprende cuatro requisitos, a saber: primero, que sea conocimiento cierto, inmune de duda y error; segundo, que trate de un objeto conocido necesario; tercero, que proceda de un principio evidente al entendimiento; y, por último, cuarto, que la conclusión se infiera por silogismo o discurso silogístico. Estos requisitos constan por definición que se da de la ciencia en el I Posteriorum. El último requisito, es decir, la producción de la ciencia mediante discurso, en cuya

¹⁶⁰Cf. *De Anima*, Cap. 3.

¹⁶¹Cf. Ord. II, T.VII, d.3, pars.1, q.1, n.34.

¹⁶²Cf. Ord. I, T.III, d.3, pars. 3, q.3, n. 562.

¹⁶³Pérez- Estévez, Antonio. Juan Duns Escoto, op. cit., 124.

*virtud del principio se saca la conclusión, no solo implica la manera de conocer imperfecta, sino también el entendimiento en potencia respecto de la noticia que recibe. Luego la teología en sí, en cuanto al último requisito se refiere, no es ciencia; pero en cuanto a los tres primeros requeridos la teología en sí y la teología en Dios tienen categoría de ciencia*¹⁶⁴.

De allí que para Escoto otear los misterios del ser, sea el resultado de una nueva ciencia (la metafísica), en la que confluyan la mente del teólogo y el filósofo. En palabras de Merino, *cuando la mente del teólogo es la misma del filósofo, se verá obligada a expresar las verdades reveladas en conceptos humanos capaces de conectar la contingencia radical con la libertad creadora de Dios y no con las razones del necesitarismo griego*¹⁶⁵. Para lograr este cometido, la teología proporciona al mundo filosófico la capacidad de leer la realidad sensible desde la contingencia, que se encuentra sumergida en la voluntad de un ser Creador.

Teniendo en cuenta esta aclaración, el maestro franciscano vislumbra a Dios como ente infinito, que se consolida como acto puro y por tanto se constituye como un ser absolutamente simple, sin composición alguna¹⁶⁶. Y por su parte el ente finito está compuesto de acto y potencia; y en tanto es un ser creado está en disposición (potencia), para recibir de su Creador algún acto. Esta particularidad del ser finito, por su capacidad potencial, es señal de su contingencia, es decir, que puede ser o no ser de una u otra forma, de una u otra manera; contrario al ser infinito que es siempre de la misma manera.

Sin embargo, el ser creado está capacitado para percibir con mayor entereza las realidades del mundo, percatándose del movimiento como la característica principal de las realidades físicas, es decir, puede divisar la actividad cambiante que cohabita en el mundo inteligible. Para aproximarse a esta situación, el Doctor Sutil acoge la doctrina aristotélica del acto y potencia¹⁶⁷ y con ello, la postura filosófica de la materia y la forma conocida como hilemorfismo; pero dándole una impronta propia y auténtica, que nos dispondremos ahondar.

Bajo este presupuesto, el franciscano escocés, considera que la materia y la forma son elementos constitutivos de la naturaleza común, pero a ello hay que agregarle la *haceidad* o formalidad individuante, para así constituir al individuo existente. Sin desconocer, que son entidades metafísicas reales, y que la materia al ser parte receptiva del hombre se encuentra

¹⁶⁴Cf. Ord. Pról. n. 208.

¹⁶⁵Merino, José Antonio. Juan Duns Escoto, op. cit., 15.

¹⁶⁶Cf. Lectura II, ed. Vaticana, T. XVIII, pp. 76-77, n.21.

¹⁶⁷Guthrie, William K. Los filósofos griegos. De Tales a Aristóteles. (México: Fondo de Cultura Económica, 2014), 143-146: "si bien a primera vista el mundo parece estar en movimiento constante y no ofrece verdades fijas, únicas que pueden ser objeto del pensamiento científico, sin embargo, el filósofo puede, por un proceso mental, analizar ese fluir continuo y descubrir que por debajo de él existen ciertos principios o elementos básicos que no cambian. No son una serie de substancias que existan aparte del mundo sensible, pero existen y pueden ser pensados independientemente. No cambian, y suministran los objetos de la verdadera filosofía... la teleología, tal como la entendían Platón y Aristóteles, requería la existencia real del telos o fin, es decir, de una perfección por cuya influencia tiene lugar la actividad del mundo natural".

en *potencia*, pero no una potencia pura, sino una potencia que manifiesta ser un acto imperfecto pero que posee una entidad propia¹⁶⁸, es decir, de ella se puede decir algo. La *forma* por su parte se encuentra en acto y con la capacidad de perfeccionar a la materia, constituyéndola como parte de la substancia individual.

Si nos adentramos al tema vemos que para Duns Escoto, a diferencia de santo Tomás, la materia prima no es sólo potencia pura, sino que al poseer entidad propia es una potencia subjetiva, en tanto es un ente positivo dispuesto para recibir el acto más perfecto de la forma. Es claro que se encuentra más en potencia, es decir, que posee menos actualidad; pero proporciona cierta identidad que devela cierta comprensión de la cosa que la posee, constituyéndose en un elemento o principio esencial de la substancia individual¹⁶⁹.

Ahora bien, hay que leer el pensamiento de fraile franciscano, no con la postura tradicional de su época. Para él la materia y la forma se complementan para constituir la substancia compuesta natural. Es decir, que no es sólo una responsabilidad de la forma, sino que la potencialidad de la materia exige una participación en la constitución del nuevo ser, siendo así una sustancia compuesta. Deja de ser la materia un compuesto receptor y subvalorado, para convertirse en agente activo del proceso constitutivo del ser contingente. De esta manera, la materia es autónoma (puede existir sin la forma), si la potencia de Dios lo decide y posee un ser en acto (imperfecto); pero depende del acto formal para poder existir como parte de una sustancia natural compuesta:

*...minus videtur accidens posse esse sino subjecto quam materia sine forma, quia subjectum aliquam causalitatem habet respectu accidentis, sed materia in nullo genere causae dependet a forma; sed accidens per aliquam virtutem poterit esse sine subjecto; igitur et materia sine forma.*¹⁷⁰

Naturaleza común

Para hablar de la naturaleza común primero hay que advertir que solamente existe el individuo y que todo lo que hay en él está individualmente o individualizado¹⁷¹, es decir, que todo lo que existe es singular, pero no toda la realidad es singular y allí es donde se ubica la naturaleza común, porque ella no se agota en un individuo, sino que abarca el género y la diferencia específica (especie)¹⁷². La tesis fundamental de Escoto sobre la naturaleza común,

¹⁶⁸Cf. Report. Par. II, d.12, q.8, n.5 (T. XXIII, 38).

¹⁶⁹Cf. Ord. II, d.3, n. 212-254 (T. VII, 495-516).

¹⁷⁰Cf. Par. II, d. 12, q.2, p. 14, n 1: Menos parece que pueda existir el accidente sin sujeto que la materia sin la forma debido a que el sujeto tiene alguna causalidad con respecto al accidente, mientras que la materia no depende de la forma bajo ningún tipo de causalidad; ahora bien, el accidente puede, por alguna potencia, existir sin el sujeto (como sucede milagrosamente en la Eucaristía); por tanto, la materia (puede existir) sin la forma.

¹⁷¹Cf. Ord. II, d.3, n.30 (VII, 402).

¹⁷²Cf. Ord. II, T. VII, d.3, pars.1, q.1, n.33.

en palabras de Merino, *es que ésta tiene un cierto grado de realidad y de unidad, inferiores a las del individuo concreto, pero suficientes para que lleguen a ser objeto de consideración metafísica del entendimiento, por una parte; y elemento constitutivo de la sustancia singular, por otra*¹⁷³. Acogiendo las enseñanzas de Avicena, Duns Escoto está convencido que la naturaleza común es indiferente¹⁷⁴, es decir, que sin ser algo no le repugne ser su opuesto. En el orden ontológico, la naturaleza común puede ser este o ese individuo o sustancia y en el orden epistemológico, no le repugna ser transformado. Por ello, para el venerable franciscano el fundamento *in re* del universal no está en el individuo, sino en la naturaleza común¹⁷⁵.

Acerca del Principio de Individuación en Duns Escoto

Ya se ha comentado sobre la realidad compuesta del universo y la existencia de sustancias individuales, que poseen naturaleza común o *quiddidad*; que les permite pertenecer a una especie. Pero hay que anotar que, el que permite caracterizar e individualizar la naturaleza común, es decir, aquello que hace que exista autónomamente es el *principio de individuación* o la causa de que esta sustancia sea ésta¹⁷⁶. Es decir, el filósofo franciscano plantea la existencia de una entidad positiva llamada *haciedad*¹⁷⁷, a la que le repugna dividirse incluso con individuos de la misma especie y que es diferente a la naturaleza común. De allí que la *haciedad*, como entidad positiva, no se encuentra ni en la materia, ni en la forma¹⁷⁸; es totalmente independiente y pertenece al predicamento de la sustancia primera. Además, no es un añadido de la naturaleza. Por el contrario, es la última entidad de la forma (entidad perfecta)¹⁷⁹. Aquí el Doctor Sutil se aparta de Avicena que, utilizando el pensamiento aristotélico, encuentra en la materia el elemento que individualiza; postura que seguirá Santo Tomás de Aquino.

Al proponer la *haciedad*, no como un añadido de la forma, sino como la máxima expresión de la forma substancial o la actualización definitiva de la materia, Duns Escoto comprende que el principio de individuación hace del individuo una realidad más perfecta y posterior; procurando singularizar al ente que se relaciona con una especie, llegando a configurarlo como un “esto”¹⁸⁰.

Por otra parte, ante la composición del individuo por la naturaleza común y la *haciedad*, en el pensamiento escotista, aunque las dos constituyen una misma realidad, para distinguirlas

¹⁷³Merino, José Antonio. Juan Duns Escoto, op. cit., 49-50

¹⁷⁴Cf. Ord. II, T. VII, d.3, pars.1, q.5-6, n.187.

¹⁷⁵Cf. Ord. II, d.3, n. 30 (VII, 402).

¹⁷⁶Cf. Ord. II, T. VII, d.3, pars.1, q.2, n.41.

¹⁷⁷En Report. Par. II, d.12, q.8, n.5 (T. XXIII, 38): La *hacetas* deriva del *haec, esto*; y podría traducirse por *estoidad*, significando con ello la determinación última y completa de la materia, de la forma y de su compuesto

¹⁷⁸Cf. Ord. II, d. 3, n. 1-7.

¹⁷⁹Cf. Lectura II, T. XVIII, d.3, pars.1, q.6, n.160.

¹⁸⁰Cf. Ord. II, d.3, n. 212-254 (VII, 495-516).

no hay que cosificarlas, sino que deben diferenciarse formalmente. Para ello hay que aclarar que, la distinción formal es la que se encuentra entre la *distinción real*, que diferencia las cosas distintas y la *distinción de razón o lógica*, que es aquella que permite diferenciar los conceptos sin que responda a una realidad. Por tanto, la distinción formal expresa la particularidad existente entre dos formalidades distintas, pero realmente idénticas; de la que una es determinable o perceptible por la otra¹⁸¹. Sin embargo, aunque la naturaleza común puede ser concebida sin la *haciedad*, no pueden existir separadamente y solamente alcanzan su distinción en el acto mismo de existir¹⁸².

Aproximación a la postura antropológica de Duns Escoto

Siguiendo a su padre espiritual, Francisco de Asís, Juan Duns Escoto se acerca al ser creado a imagen y semejanza de Dios, a partir del respeto y el misterio que le rodea y su aproximación a la comprensión antropológica se enmarca entre otras tantas, que procuran dar razón del ser y hacer del hombre como individuo compuesto y unitario, entendiéndolo desde una perspectiva integradora.

No podemos desligar al pensador franciscano de la postura hilemórfica de su tiempo; por ello, entiende al hombre compuesto de alma (asociada al mundo espiritual e inmaterial) y cuerpo (en relación con la materia y la corporeidad). Por un lado, la parte animada, encierra las formalidades de animalidad y racionalidad. Además, es la raíz ontológica de nuestro comportamiento instintivo y de nuestro comportamiento racional¹⁸³, puesto que de ella emergen ciertas características propias que distinguen al hombre de los otros seres creados. Así mismo, además de cumplir la función de dar forma humana al cuerpo, Duns escoto coincide en afirmar que es inmortal, es una verdad de fe y no puede demostrarse por medio de la razón.

Por otra parte, junto a la formalidad del alma, se encuentra la corporeidad que hace que el cuerpo se particularice en determinado individuo, y aunque se encuentre en cierta medida, subordinado al alma, hace parte del compuesto humano. De allí que siguiendo a Merino afirmamos que:

Escoto defiende que es el hombre, el ser compuesto, el acto terminal y conclusivo de la creación divina, y no el alma o el cuerpo tomados separadamente. Es la unidad la que justifica al hombre, no sus partes constitutivas. La unión del alma con el cuerpo no se realiza ni para perfección del cuerpo ni para la perfección del alma, sino para la perfección del todo, que está compuesto de estas partes...

¹⁸¹Cf. Ord. II, T VII, d. 3, pars. 1, q. 5-6, n. 188.

¹⁸²Cf. Report. Par. II, d.12, q.8, n.8.

¹⁸³Cf. Report. Par. Ord. I, d.8, n.112 (IV, 205).

*Escoto expresa una vez más su optimismo hacia la materia, tan característico en la Escuela Franciscana*¹⁸⁴.

De esta forma en el pensamiento del franciscano escocés, el ser humano se encuentra compuesto de las formalidades de la racionalidad, la corporeidad, la animalidad y la *haciedad*. Y éstas a su vez son idénticas e inseparables en cada uno de los seres humanos, distinguiéndose entre sí formalmente¹⁸⁵.

Las facultades del alma

Para el pensamiento medieval cristiano, existen dos facultades ajenas al alma: entender (pensar) y querer (hacer). Para dar razón de ellas, los medievales asocian el actuar del alma a las facultades del entendimiento y la voluntad. Entre los que piensan de esta forma encontramos al fraile dominico Tomás de Aquino que al afirmar: “*si actus non est in genere substantiae, potentia quae dicitur ad illum actum, non potest esse in genere substantiae*”¹⁸⁶, entenderá que estas dos facultades provienen de potencias que a su vez son accidentes del alma. Por tanto, tanto el entendimiento como la voluntad al ser ajenas al alma, dan la posibilidad a que el alma pueda existir sin estas dos facultades. Desde la otra orilla, encontramos a Enrique de Gante¹⁸⁷ que afirma que el entender y el hacer son idénticas a la esencia del alma y, por tanto, son los modos con los que cuenta el alma para contactarse con las cosas sensibles. Así, el entendimiento es el alma en tanto conoce y la voluntad es el alma en tanto quiere¹⁸⁸.

Por su parte el pensador franciscano Juan Duns Escoto adopta una tercera vía, no recorrida ni por el dominico ni por el filósofo belga. Considera la pertinencia de buscar en la misma alma un fundamento que explique la diversidad de los actos que se asemejan a estas dos facultades. Pero este fundamento no puede estar lejos de la misma alma. Para ello, acude a la *distinción formal* para distinguir el entendimiento de la voluntad. Así, aunque no se diferencian de la esencia tanto el alma que piensa y el alma de quiere son actos netamente distintos¹⁸⁹.

¹⁸⁴Merino, José Antonio. Juan Duns Escoto, op. cit., 77.

¹⁸⁵Cf. Ord. II, T. VII, d.1, q.6, n.316.

¹⁸⁶Cf. Summa Theologica, Ia, q.77, a.1: si un acto no pertenece al género de sustancia, la potencia que dice relación a ese acto, no puede tampoco encontrarse en el género de sustancia”

¹⁸⁷Filósofo y teólogo belga nacido entre los años 1217-1223, probablemente cerca de Gante. Enseñó filosofía en París desde 1267 hasta su muerte. Es, junto con Siger de Brabante y Goffredo de Fontaines, uno de los pensadores más representativos del siglo XIII en su país. Sus obras más importantes son: *Summae quaestionum ordinarium* y *XV quaestiones quodlibetales*. En ellas se esfuerza por conciliar el agustinianismo con el aristotelismo. Fundamentalmente sigue esta doctrina, pero en algunos puntos, sobre todo en psicología, asume elementos del agustinismo. Texto extraído de <http://www.mcnbiografias.com/app-bio/do/show?key=enrique-de-gante>.

¹⁸⁸Pérez- Estévez, Antonio. Juan Duns Escoto, op. cit., 134.

¹⁸⁹Cf. Ox. II, d.16, q. un., n.18.

La valoración de la corporalidad en el pensamiento escotista

Siguiendo las posturas aristotélicas, Duns Escoto comprende al hombre desde la composición hilemórfica. Pero a diferencia de los pensadores de su época, no subvalora el papel del cuerpo en el desarrollo tanto intelectual u ontológico en la vida del mismo hombre.

Al plantear la existencia particular del cuerpo, sin que se vea afectada la corporeidad por la acción intelectual del alma, Escoto se enmarca dentro de las posturas pluralistas; que incluso lo llevan a rescatar la capacidad corpórea de todos los demás seres vivos¹⁹⁰. Al mismo tiempo, rescata la independencia del cuerpo y de la *psykhé* (alma); que no le impide al primero mantener su realidad corpórea a pesar de la separación con la segunda, como producto de la muerte.

De esta forma la corporeidad, que se encuentra en la realidad material que configura al hombre, cumple dos características fundamentales, que da al cuerpo cierta actualidad que la configura, y la prepara para recibir nuevas formas perfectivas; como disposición necesaria para el alma¹⁹¹. De allí, que el cuerpo, al igual que el alma, tenga su propio valor ontológico y teleológico. Lo que le permite tener una mayor valoración del estado corporal del hombre, no reduciéndolo a la sola materia.

Teniendo claro lo anterior, el cuerpo ayuda a la particularización del individuo y al mismo tiempo, por su estatuto ontológico, facilita la relacionalidad al sumergirse al estado que individualiza al hombre y que lo pone en contacto con los otros; teniendo como fin consolidar un cúmulo de interacciones con miras a conformar una red dialogante; constituida por individuos que se reconocen diversos.

El voluntarismo escotista

Es indudable que exista una interconexión entre el querer y el actuar, que adquieren una mayor relación en la expresión libre de la voluntad que condiciona el objeto sobre el cual el entendimiento puede reflexionar. Sin desconocer que la voluntad no puede querer sino lo conocido con anterioridad por el entendimiento¹⁹². De esta forma, con esta postura, Escoto rompe con la visión determinista que subordina la voluntad al entendimiento y la ubica en el campo de la espontaneidad y la creatividad¹⁹³.

En contraposición a esta lectura filosófica, se encuentra el religioso aquinate que considera la voluntad bajo un determinismo en el que solamente puede optar por lo bueno, pero luego de que el entendimiento le presente las posibilidades de elección. Al mismo tiempo entiende

¹⁹⁰Cf. Ox. IV, d.11, q.3, n.45.

¹⁹¹Cf. Ox. IV, d.11, q.3, n.55

¹⁹²Cf. Ord. II, T. VII, d.1, q. 6, n.316.

¹⁹³Cf. Ord. I, d.13, n.45.

que la voluntad sin el entendimiento sería simplemente apetito, el más elevado de los apetitos naturales movido por el instinto¹⁹⁴.

Ante la supremacía del entendimiento sobre la voluntad, el pensamiento del maestro franciscano va a centrarse en la voluntad como aquella facultad o potencia activa que nos distingue esencialmente del mundo natural y nos hace semejantes a la Divinidad, obsequiándonos la posibilidad de ser libres de cualquier dependencia en relación a los otros¹⁹⁵, es decir, que nos brinda la posibilidad de querer actos contrarios que llevan a objetos contrarios, o simplemente da la posibilidad de no optar por ninguno. Por tanto, la voluntad se determina así misma a querer lo que el entendimiento le presenta superando así la tradición intelectualista aristotélico-tomista; puesto que el entendimiento, por ser una potencia natural, se encuentra determinado por el objeto que se le presenta, mientras que la voluntad, al no ser determinada (estar fuera del ámbito natural), tiene la posibilidad de actuar bajo diversas opciones: querer o no querer un determinado objeto o abstenerse de las propuestas que se le presentan.

Queda claro entonces, que el entendimiento como potencia natural (determinado por el objeto inteligible) es causa parcial del acto volitivo; puesto que es una condición *sine qua non* la voluntad no puede hacer la elección¹⁹⁶, pero quien en definitiva toma la decisión de optar por un determinado objeto u otro, o no hacer ninguna elección es la voluntad como principal causa eficiente del acto puro que manda sobre las potencias inferiores del hombre y obliga al entendimiento a centrarse en un determinado objeto¹⁹⁷. En otros términos, el acto intelectual está subordinado al volitivo porque el primero prepara y sirve al segundo.

Con esta postura filosófica, el beato franciscano deja claro que la voluntad es racional, es libre e indeterminada, no es un simple apetito y hace que el hombre sea libre y racional. Sin embargo, hay que aclarar que la libertad humana, influenciada por la voluntad, encierra dentro de sí una parte imperfecta y otra perfecta. Por un lado, cuando se trata de elegir la realización de un acto, puede optar por uno, dejando de lado el otro, es decir no puede ejecutarlos al mismo tiempo; sufriendo cierta imperfección. Por otro lado, cuando el hombre tiene la libertad para tender a objetos opuestos, manifiesta un alto grado de perfección. Pero, en Duns Escoto esta posibilidad de imperfección puede ser transformada en tanto que los actos hechos libremente son contingentes; abriéndose así la posibilidad de involucrarse en un estado de μετανοίαν (metanoia) en el hombre. De allí que para el Doctor mariano exista en el ser amado de Dios dos tendencias: a lo cómodo o placentero y a lo justo. Si esto último desaparece la voluntad deja de ser libre y pasa a ser potencia natural y actuaría por necesidad¹⁹⁸.

¹⁹⁴Cf. Summa Theologica, Ia., q.82, a.4, c.

¹⁹⁵Cf. Ox. III, d.1, q.1, n.17

¹⁹⁶Ibíd., 102

¹⁹⁷Cf. Collationes. Ed. Vives, vol. 3, p.152.

¹⁹⁸Cf. Ord. II, T. XIII, d.39, q.2, n.5.

Luego la contingencia y la posibilidad son dos elementos que surgen de la capacidad volitiva en el hombre y que Duns Escoto percibe en la lectura mística que hace de la persona y de Dios, dejando claro que este último puede querer efectos u objetos distintos; pero los quiere sin cambio o mutación en su voluntad, es decir, con una única volición¹⁹⁹. Se podría afirmar que, a diferencia del hombre, que puede hacer opciones imperfectas, *Deus rationabilissime et ordinatissime volens*²⁰⁰. Por tanto, todo lo demás (orden físico y moral), hace parte de las realidades contingentes; de allí que pueden ser de una u otra forma o pueden no ser; de tal forma que no actúen por necesidad, sino libre y contingentemente. De todo lo anterior se desprende que, todo lo que ha salido de las manos de Dios, bajo el acto creador, ha sido impregnado de la contingencia y la libertad; debido a la acción libérrima de Dios que pudo querer producir seres distintos o simplemente no querer ninguno de esos seres. Pero Escoto va más lejos y considera que al tiempo de estar queriendo algo, el hombre puede querer otra cosa. Ello es producto de la libertad y la contingencia en la que fue creado; como consecuencia de la indeterminación de la voluntad divina.

Este acto de libertad divina, que afecta al hombre, es producto de la potencia y la libertad que cohabitan en el Ser Divino, que le hace actuar libremente y no necesariamente. Con ello, el maestro franciscano distingue en Dios dos tipos de potencia. Por un lado, la *potencia ordenada* que sigue el orden establecido por las leyes naturales y por otro, la *potencia absoluta* en la que puede actuar Dios fuera de lo establecido. Por tanto, esta última excede a la potencia ordenada, lo que significa que el Ser Divino puede actuar fuera y en contra de ley y el orden establecidos, pero dentro de una nueva ley (también contingente)²⁰¹. Con ello el fraile franciscano se contrapone a la postura tradicional tomista que afirma:

*...Si igitur divina voluntas est immutabilis, posito quod aliquid velit, necesse est ex suppositione cum velle. Omne aeternum est necessarium. Deum autem velle aliquid causarum esse est aeternum: sicut enim esse suum, ita et velle, aeternitate mensuratur. Est ergo necessarium. Sed non absolute necessarium: quia voluntas Dei non habet necessariam habitudinem ad hoc volitum. Ergo est necessarium ex suppositione. Praeterea. Quicquid Deus, potest: virtus enim eius non minuitur, sicut nec eius essential. Sed non potest velle quod ponitur voluisse: quia non potest mutari sua voluntas. Ergo nunquam potuit non velle quidquid voluit. Est ergo necessarium ex suppositione eum voluisse quidquid voluit, sicut et velle.*²⁰²

¹⁹⁹Cf. Report. Par. Prol., q.3, a.1.

²⁰⁰Cf. Ordinatio III, d. 32, q. n.6: Dios quiere de la manera más racional y ordenada.

²⁰¹Cf. Ord. I, d.44, q. un., n.3 y 5.

²⁰²Cf. Summa contra Gentiles, L. I, c.33: Si la voluntad divina es inmutable, en el supuesto de que quiera algo, es necesario ex propositione que lo quiera. Además, todo lo eterno es necesario. Es eterno que Dios quiere un cierto ser de las causas: análogamente a su ser, su querer se mide con la eternidad. Luego también es necesario. Pero no absolutamente necesario, debido a que la voluntad de Dios no tiene una relación necesaria con esto querido. Por tanto, es necesario ex suppositione. Además, todo lo que pudo Dios, lo puede, debido a que su poder, igual que su esencia, no disminuye. Pero no puede ahora no querer lo que supone que quiso,

Ante la intelección de Santo Tomás de Aquino, podríamos preguntarnos ¿si Duns Escoto cree que Dios se engaña a sí mismo al crear al hombre en la contingencia? Partiendo del presupuesto de la libre acción creadora de Dios de crear contingentemente a los hombres, hay que responder afirmando que Dios no se engaña a pesar de saber que un individuo sea o no sea en el futuro de acuerdo a su libre elección²⁰³. De todo ello se insiste en la libertad como capacidad optativa y volitiva que se haya unida hipostáticamente a la antropología escotista.

¿Existe contingencia en la realidad moral?

En el aspecto moral, la tradición cristiana romana, ha adoptado las posturas tomistas, que impactan el ser relacional del hombre. Para Santo Tomás el centro del mundo moral cristiano está en el Decálogo como ley natural del universo, que fue pensado por Dios desde la eternidad y, por tanto, no puede ser cambiado ni revocado por el mismo Dios²⁰⁴. Por su parte el doctor franciscano insistirá en su postura contingente de todo lo que ha sido creado y basándose en el Decálogo lleva al ámbito moral su postura filosófico-teológica.

Duns Escoto describe en la ley del Horeb, impresa en piedra por el dedo de Dios, dos tablas que corresponden a dos momentos precisos de los mandamientos recibidos por Moisés. En un primer momento se encuentra la primera tabla, que corresponde a los tres primeros mandamientos, que están referidos directamente a Dios: Dios debe ser amado, no debe ser ofendido y el sábado debe ser santificado²⁰⁵. Estos tienen validez en tanto la existencia de Dios, por lo cual no pueden ser dispensados. Sin embargo, en la segunda tabla, que corresponde a los otros siete mandamientos; existe una realidad contingente, en tanto afectan a los seres creados. Es decir, que Dios puede dispensarlos o revocar esos preceptos o declarar cómo han de entenderse²⁰⁶. De esta forma, Dios tiene la facultad de revocar estos mandamientos cuando lo juzgue conveniente, pero salvaguardando un precepto: Dios no puede hacer ilícito algo que permanece bajo la misma categoría ante un precepto que no ha sido revocado antes. De allí que la ley y el orden, medido bajo el parámetro de lo justo, solamente puede depender de lo querido por Dios: *nulla lex est recta nisi quatenus a voluntate divina acceptante est statuta*²⁰⁷. Aún más, Escoto se atreve a afirmar que lo que es justo, lo es en razón del querer divino, quedando así superpuesta la voluntad sobre el entendimiento divino.

Otro aspecto que afecta la moralidad del hombre es la postura escotista sobre la acción bondadosa del individuo. Tradicionalmente se mide la actividad humana entre lo bueno y lo

porque su voluntad no puede cambiar. Luego nunca pudo no querer lo que quiso. Por tanto, es necesario ex suppositione que él quiso lo que quiso y como lo quiso.

²⁰³Cf. Ord. I, d.1, q.4, n.1.

²⁰⁴Cf. Summa Theologica, Ia- IIae, q.100, a.1, c.

²⁰⁵Cf. Ord. III, T. XV, d.37, q. Un., n.5.

²⁰⁶Cf. Ord. IV, T.IX, d. 33, q.1, n.7.

²⁰⁷Cf. Ord. I, d. 44, q, n. 8: una ley es justa si y solo si ha sido querida y establecida por la voluntad divina.

malo, y existen circunstancias o parámetros establecidos para llegar a tal determinación. Para el pensador franciscano, para que una acción sea buena hay que tener presente ciertos elementos que permiten ubicar las operaciones humanas dentro de lo “bondadoso”. Lo primero que establece una acción buena es que sea libre o causada por la radical indeterminación de la voluntad, que el objeto buscado y deseado sea bueno, que la acción libre esté rodeada de un cúmulo de circunstancias la confirmes como buena. A su vez, es necesario tener presente que existen unas condiciones que intervienen en las acciones buenas y que se encuentran afectadas por la potencia, el fin, el tiempo, el lugar y el modo. De estos accidentes, Escoto centra su mirada en el fin, es decir, ubica un primado en el objeto o la intención de las acciones. Aquí radicaría el eje transversal para identificar si una acción es buena o mala.

De esta forma la experiencia moral y la construcción de una ética basada en los presupuestos escotistas, centra su mirada en las intenciones del hombre; que se ordenan en un proceso de construcción social que parte de la consolidación del individuo como ser único e irrepetible, pero con capacidad de encuentro con otros que también participan de esta individualidad.

A modo de conclusión

Para Juan Duns Scoto, el hombre a simple vista, es algo difícil de comprender; por ello el Doctor Sutil se involucra en este tema con precaución sin tratar de ir en contra del misterio de Dios impreso en su obra más importante²⁰⁸. Esto nos permite afirmar que el aproximarse al hombre involucra tanto a la filosofía, como a la teología. Para él, el hombre es una realidad integrada, es una unidad estructural, es un ser compuesto que se entiende a partir de la unión de alma y cuerpo y, por tanto, el alma separada del cuerpo o el cuerpo separado del alma no se le pueden considerar, para Escoto, como hombre, persona o individuo²⁰⁹. Cabe aclarar que para el pensador franciscano no existe distinción entre estas tres palabras, que para pensadores posteriores poseen cargas cognitivas distintas. Por tanto, el hombre-*imago Dei*, es la misma persona con capacidad espiritual que se individualiza; en tanto perfección de la materia y forma que le son propias.

El hombre es uno, integral no dual, al tiempo que posee una característica que lo hace que él sea “ese” hombre. Esto es lo que Juan Duns Escoto llama “*singularidad*”, vista como la indivisibilidad de la sustancia material o la repugnancia que tiene esta sustancia en dividirse en muchos. Por ende, el individuo está en posesión de la unidad trascendental, la cual encierra una repugnancia formal a dividirse en partes subjetivas o en muchos sujetos con la misma

²⁰⁸Merino, José Antonio. Historia de la filosofía franciscana. (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1993), 239.

²⁰⁹Cf. Ord. IV, d.45, q.2, n. 14: ni para la perfección del cuerpo, ni para la perfección del alma sola, sino para la perfección del todo que está compuesto de estas partes. De este modo, aunque no pueda derivar ninguna perfección de la una o de la otra parte, que no hubieran tenido sin la unión, esta unión no es inútil porque la perfección del todo, que es la finalidad esencial de la naturaleza, no se puede lograr si no es de ese modo.

naturaleza. De esto, se deduce que el hombre, el individuo, la persona no admite división posible en otros individuos con la misma identidad singular: el individuo es único e irrepetible; lo que significa que los hombres, hasta este punto sin mirar el aspecto teológico, no tienen nada entre sí sino únicamente su diversidad.

El Doctor Sutil va más allá y siguiendo a Ricardo de san Víctor, considera a la persona como *existencia incomunicable de naturaleza intelectual*²¹⁰. La persona además de ser una sustancia individual y singular, es incomunicable porque para este filósofo medieval, la incomunicabilidad va ligada a la existencia y todo sujeto existente siempre “*existe*” como existencia incomunicable y unívoca²¹¹.

De igual manera, la incomunicabilidad le permite a la persona estar libre de cualquier dependencia frente a otra persona. Pero a la vez facilita ver al hombre como *alguien* y no como *algo*. Esto hace que el hombre no se cosifique, sino que se identifique como *persona*²¹². La incomunicabilidad le permite al hombre, adentrarse en un periodo de soledad, que para Escoto no es sinónimo de encierro, sino tiempo de encuentro con uno mismo, que facilita, el experimentar en la profundidad de su ser, el misterio de cada hombre, de todos los hombres y la necesidad de comunicarse con ellos, es decir, la comunicación con el “*alter*” y con el mundo que le rodea; a partir de un movimiento que sale de la profundidad del ser y no proviene de afuera. Entonces el *Yo* en su profunda soledad se convierte en solidaridad, en un Tú y en un nosotros²¹³. De esto se puede pensar, cómo desde la reflexión del propio ser podemos salir al encuentro del “*otro*” y reconocerle no como diferente a mí, sino como una persona que “*es*”, es decir, que tiene existencia propia y dignidad propia. Además, descubrimos el paso de la subjetividad encerrada a un respeto por la *alteridad*, mostrándose así un movimiento dialéctico entre el yo, el tú y el nosotros.

Además, tendríamos que decir, para el filósofo franciscano, el mundo exterior es un conjunto de sustancias materiales individuales. Estas sustancias poseen una naturaleza o *quiddidad*, que las hace pertenecer a una misma especie. Decimos entonces, que la naturaleza posee algo añadido que la individualiza y la particulariza para que sea *esa* naturaleza o *ese* individuo. Este algo distinto que la contrae va a ser para Duns Scoto el “*principio de individuación*” o la causa de que esta sustancia sea esta sustancia y no otra; de que Juan sea Juan y no Pedro.

Ahora bien, para Escoto el principio de individuación está contenido en la “*Haccidad*”, como elemento que hace parte del hombre pero que no es igual a la naturaleza que lo conforma, ya que es adquirido por el hombre o más bien es dado por Dios y el hombre está llamado a descubrirle en el acontecer histórico de su vida. Esta *haccidad*, según el filósofo escocés, se da después de la existencia del ser formal.

²¹⁰Cf. Ord. I, d.23, n.15 (V. 355-356).

²¹¹Cf. Ord. III, d.1, q.1, n.17.

²¹²Cf. Report. Par. I, d.25, q.1, n.5.

²¹³Cf. Quodl., q. 3, n.4: la esencia y la relación constituyen la persona.

Por otra parte, considera que la *haceidad* por ser absolutamente singular e indivisible, hace que el hombre; el individuo; la persona que ha tenido existencia *ad se*, para sí²¹⁴. La *hceidad* viene a ser la última perfección del individuo que ha sido creado por Dios como compuesto de alma y cuerpo (la *haceidad* está afuera de la materia y la forma). Pero esta perfección dada por la *haceidad* hace que no exista homogeneidad entre dos personas.

Duns Scoto compara análogamente la *haceidad* con la forma ya que para él es indefinible, pero sí perceptible. La *haceidad* se convierte en otro elemento que completaría la *composición hilemórfica* de la persona, pero teniendo presente que esta característica del hombre es la que hace particular a un individuo de los demás hombres, que provocaría una comprensión ética no sólo desde la diferencia, sino desde el reconocimiento del otro.

²¹⁴Cf. Ord. I, d. 15-16, n.11.

HACIA UNA ÉTICA DE LA RELACIONALIDAD

Las percepciones antropológicas de Francisco de Asís y Juan Duns Escoto, estudiadas en los capítulos anteriores, permiten vislumbrar la construcción de una propuesta ética que, no se formule simplemente desde una copia de los elementos constitutivos de su pensamiento, sino que permita argüir un camino epistemológico válido, que amerite ser reflexionado en los momentos actuales de nuestra sociedad. Para ello, se propone en las siguientes líneas algunos puntos que abren la discusión a un proyecto ético que tiene como base la *relacionalidad*, como una postura ética que percibe al individuo en relación a la comunidad y al ambiente vital que le rodea. Para lograrlo, se procurará articular un diálogo crítico entre la concepción de hombre de Francisco de Asís y Juan Duns Escoto, en relación con la interpretación actual del hombre; desde la concepción franciscana de la *fraternidad*, como referente ético articulador.

El problema del reconocimiento del “otro” en lo legislativo

Ante el actual problema del reconocimiento del *otro*²¹⁵ en el aparato legislativo estatal, afectado por las nuevas construcciones sociales, debido a las migraciones, desplazamientos voluntarios o forzados, discriminación real²¹⁶ de las minorías étnicas y culturales, percibimos escenarios que erosionan o coartan cualquier intento de vinculación de lo diverso ante lo comúnmente normal de la sociedad o al menos, lo que se presenta paradigmáticamente como un constructo legislativo poseedor de la *verdad absoluta*. Así, en un estado regido por un derecho racional, en el que los ciudadanos se reúnen en torno a unos principios estatutarios que, supuestamente conjugan lo universalmente aceptable, encontramos ciertos colectivos humanos que se abstienen de llevar al plano reflexivo, *principios* rígidamente asumidos que consideran son condiciones *sine qua non* pueden desarrollarse socialmente. De esta forma, somos testigos de una sociedad que propende por una universalización de derechos civiles que impiden la posterior reflexión sobre sí mismos y la incapacidad de particularizar en la mayoría de casos; pero al mismo tiempo, aparenta poseer formas vinculantes.

De igual manera encontramos a quienes, reclamando sus derechos²¹⁷, procuran una independencia absoluta de los marcos jurídicos generales establecidos en una sociedad, al margen de los otros derechos erigidos constitucionalmente a favor de las minorías. De allí que, ante la actual mutación social, nos encontramos con un problema que afecta a casi todos

²¹⁵Entiéndase *otro* como cualquier minoría que reclama existencia jurídica, ya sea por su raza, cultura, condición sexual o cualquier otro grupo conglomerado bajo cualquier propósito común.

²¹⁶ Expresión que hace referencia al desconocimiento estatal que puede darse de las normas o derechos adquiridos por las minorías en los estrados judiciales; pero que no necesariamente son fácilmente reconocidas.

²¹⁷Habermas, Jürgen. La inclusión del otro. Estudios de teoría política. Traducción de Juan Carlos Velasco. (Barcelona: Editorial Paidós, 1999), 191.

los países: la migración, que trae consigo trasmutación de un sistema axiológico y cultural; el desplazamiento forzado y la discriminación de grupos social y culturalmente minoritarios.

De todo ello resulta el conflicto entre quienes tratando de proteger su entorno vital y lo que han heredado y transformado socialmente y otros que, vinculados a un núcleo social-cultural, buscan nuevos horizontes de realización debido a desplazamientos voluntarios o en su mayoría forzados, por las diversas crisis que afectan actualmente muchos de los países y que ven en otros, mayores oportunidades de conservación, desarrollo o protección. Sin desconocer, además los movimientos de desplazamiento interno en los países que, como Colombia, han pervivido en años prolongados de conflicto armado.

A partir de tal situación, el *statu quo* del aparato jurídico de la mayoría de países desconoce el aspecto ético de respeto ante el *otro* y quienes se sienten excluidos reclaman reconocimiento. De allí que, se convierte esta confrontación en un acontecimiento social digno de ser reflexionado. Por un lado, encontramos diversidad de grupos que reclaman reconocimiento de su dignidad, su cultura y cosmovisión, y por otro, la necesidad de construir acciones comunitarias que garanticen el reconocimiento de los “otros”, desde sus particularidades. De esta forma, frente a tal reclamo urge la necesidad de establecer un estatuto ético-jurídico que brinde garantías al reconocimiento de la dignidad y que, unido al componente cultural, garantice la pervivencia de las manifestaciones propias de los grupos humanos que subsisten dentro de una misma sociedad y que han padecido el flagelo de la migración y la discriminación. Somos conscientes de los esfuerzos de algunos estados en crear políticas participativas, pero poco eficaces y a veces temporales, que exigen un largo camino de reclamos para garantizar los derechos de quienes se ven vulnerados. En el caso colombiano nos encontramos con la acción de tutela como un derecho constitucional, pero de abrumadora dilación.

Como resultado de todo ello, tal vez se ha avanzado en la construcción de algunas políticas particulares que adquieren el respaldo constitucional, universalizando derechos subjetivos en los que subsiste una mala utilización de la moral; al limitarse en los conceptos de *lo bueno* y *lo justo*, y que rayan con la falsa esperanza en un aparato jurídico éticamente neutral, imposibilitando el posicionamiento deliberante del Estado. Por lo general son políticas paternalistas que propenden dar respuestas mediáticas, manteniendo la supremacía del común de los ciudadanos y con poca apertura a las minorías afectadas.

Para enfrentar esta encrucijada resulta necesaria una postura dialogante de lo ético-jurídico con las libertades fundamentales y las garantías para la supervivencia de las formas culturales amenazadas, garantizándoles un marco referencial que posibilite su permanencia en el tiempo y el espacio; aunque ciertos modismos culturales sufran alteraciones, mutaciones o transformaciones. Bajo este marco referencial podríamos ir afirmando que urge la reconfiguración de la lectura ética que emerge de esta realidad actual y que, en esencia, debe reconocer las diferencias culturales y garantizar la igualdad de libertades por medio de

mecanismos especiales; en los que confluyen lo político (como constructo sistemático y teórico) y lo moral/fáctico (como regulador de la conducta dialogante con el otro).

La tensión entre lo ético y lo político

Frente al diálogo entre lo fáctico y lo teórico, en cuanto a reconocimiento del otro dentro de las instancias estatales, resulta necesario tener presente que, ante tal solicitud se busca la protección de la autonomía por considerarse en estado vulnerable. Pero teniendo presente que, no es conveniente llegar a consolidar una actitud paternalista de la sociedad, que desvirtúe el papel protagónico en la posible construcción de las leyes por parte de quienes reclaman reconocimiento²¹⁸. Parece imperioso crear sistemas éticos necesarios para humanizar las sociedades; pero alejados de grafías relacionales centradas en la “lástima” y “el dolor”; evitando con ello forjar leyes sobreprotectoras.

De esta manera, la capacidad dialogante y relacional de un aparato ético, exige adquirir responsabilidades coyunturales que reclaman una dialéctica de igualdad entre lo jurídico y lo fáctico, a través de medios facilitadores que estén orientados a garantizar las libertades individuales sin el detrimento de las leyes generales que contienen los fundamentos que orientan la vida de los pueblos. Pero, ¿qué resultados arroja este ejercicio? Sería ésta la pregunta que surge de lo indagado en renglones anteriores. Por esto, lo primero que podemos decir es que, no se permitiría la clasificación de roles de forma apresurada que ha provocado grandes enfrentamientos sociales; terminando en la discriminación de quienes aparecen débiles socialmente (el pobre, la mujer, el asalariado, el emigrante, entre otros). Sería un estado en el que todos poseen garantías de estabilidad social y cultural.

De la misma manera, este momento dialogante exigiría un espacio para la confrontación pública en el que se exponen las necesidades y *reclamos* de las partes. Para ello, es necesario el reconocimiento público del otro que se me presenta como par y reclama sus derechos y libertades para expresarse en sociedad. Pero el diálogo debe adquirir carácter objetivo, al grado de garantizar la autonomía de lo privado y de lo público, es decir, ninguna de las partes puede considerar cohibidos los elementos esenciales que le caracterizan²¹⁹. De esta forma, podría llegarse a acuerdos que permitan la universalización de los derechos civiles que aseguren la igualdad de los individuos dentro de una sociedad y con ello se resguarde su identidad, pero conservando la individualidad y particularidad de las relaciones Estado-Individuo.

Un diálogo en pro de la equidad dentro de un estado de derecho implica el reconocimiento del otro y toda su carga cultural, sobrepasando la tendencia funcionalista que subsiste en la mayoría de postulados políticos. ¿Qué tan benéfico es? ¿Qué puede aportar a la sociedad? Pueden ser éstas unas de las tantas preguntas positivistas a las que se puede ver sometido un

²¹⁸Ibíd., 194.

²¹⁹Ibíd., 197.

diálogo carente de reconocimiento y de igualdad de derechos. Igualmente pudiera pervivir, tanto en el aparato jurídico/ético establecido, como en quienes reclaman igualdad de oportunidades sociales; el miedo a que el rol que desarrollan en la sociedad sea desconocido. Esto hace que el diálogo entre en una dinámica tensionante. El migrante, el desplazado, el discriminado o marginado social puede sentir el rechazo de una sociedad, que ya está constituida y tiene una proyección en la que él no ha sido pensado. Tal vez no con mala intención, sino porque obedecen a situaciones particulares que llevaron a tal postura. Aunque en otros casos obedezca a un movimiento o deseo de “ocultar” realidades internas de desplazamiento, que simplemente el sistema político y sus interlocutores directos no desean afrontar.

Amenazas del diálogo ético-político

La posibilidad de establecer el diálogo entre lo que aparece en una sociedad como minorías (desde cualquier punto de vista), y los sistemas estatales que rigen a las mayorías sociales; hace emerger ciertas amenazas que impedirían el buen desarrollo de una política dialogante desde el marco de una discusión pública en busca del reconocimiento.

Por un lado, encontramos la tendencia al fundamentalismo avasallador que desconoce el sujeto y sus funciones esenciales y que puede aparecer en el mundo con características de estabilidad²²⁰; que van en detrimento de toda posibilidad de desarrollo libre dentro del sistema jurídico y ético de la sociedad, proponiendo un tinte dogmático y poco reflexivo. Pero pensar en una posible dogmatización jurídico/moral minaría todo intento comunicativo entre las partes dialogantes y con ello se desearía todo intento de construcción de acuerdos válidos para ambas partes. Es la salida menos recomendada en un Estado de derecho.

Por otra parte, se puede presentar el deseo de imposición de la minoría que reclama sus derechos, al no aceptar las condiciones de un diálogo público y abierto a la escucha de las posturas ya establecidas estatalmente. Esto terminaría en un nacionalismo desenfrenado que propendería por un aseguramiento de la identidad²²¹; sin importar los medios que conlleven al cumplimiento de este fin; siendo este el inicio de las guerras. Cada grupo intenta subsistir y se aleja así la posibilidad de una lectura nueva de nación o sociedad, en la que confluyen nuevas situaciones y realidades; que han sido configuradas por el mismo deseo humano de dominio y el establecimiento de su forma de pensar como única manera de leer el mundo.

Otra de las amenazas a las que se ve enfrentado el diálogo ético, basado en un encuentro que tiende al entendimiento, la encontramos en el odio hacia el otro debido a la diversidad cultural o de ideología, que termina siendo el resultado del miedo al encuentro con lo distinto o diverso y como reflejo de la incapacidad de “confrontar” con lo diferente²²² y de “enfrentar”

²²⁰Ibíd., 212.

²²¹Ibíd., 199.

²²²Ibíd., 213.

aquello que puede cuestionar mi estado actual. Aquí tendríamos que preguntarnos por los riesgos y beneficios que implicaría el paso de las fronteras o estereotipos culturales, que en ocasiones se cierran para protegerse de lo que aparece como perturbador para las *sanas tradiciones*; desconociéndose así, la posibilidad de reformular el sistema ético/político; no desde un espacio reducido de reflexión y decisión, como suele suceder en la construcción de las leyes en la que un grupo de dirigentes dogmatiza para la mayoría, sino como un encuentro abierto de escucha en el que las partes se vean involucrados, escuchados y afectados.

Así mismo, en el aparato jurídico/institucional nos encontramos con una estructura del derecho demarcada por la formalidad, pero su incapacidad de individualizar a la persona portadora de derechos, coacciona y sanciona; al mismo tiempo, puede esta formalidad abrir un espacio reflexivo que posibilita la modificación de leyes y procedimientos desde un referente democrático. Todos estos elementos constitutivos del estado de derecho serían garantía para el buen desarrollo del diálogo entre política y ética, pero si los intereses de quienes gobiernan desconocen estas implicaciones se derrumbaría toda posibilidad de acuerdo. Si las posibilidades establecidas dentro de la misma constitucionalidad, son desconocidas, entonces no podría garantizarse un espacio dialógico, que conlleve a revisar y transformar ciertas políticas gubernamentales.

Principios de la discusión pública de una nueva forma ética

Regularmente quien ha sido constituido como “*otro*”, se ve involucrado en la construcción del aparato político y ético de una sociedad que debe brindar garantías para la subsistencia de todos, bajo los mismos principios de igualdad. Pero lo que debería ser un derecho establecido, solo tiene validez en tanto ese “*otro*” tiene reconocimiento. Pero, ¿qué ocurre cuando no lo tiene? Incluso podríamos preguntarnos si dicho reconocimiento depende de la nominación social entre minoría o mayoría en la que se ubique al individuo. Por ello, ya se ha manifestado la necesidad de no apresurarse en utilizar este tipo de clasificación social.

Sabemos que existe la posibilidad de coexistencia de grupos cultural o socialmente diversos, siempre y cuando se desarrolle una estructura comunicativa que permita la autocomprensión y garantice la realización de derechos subjetivos en pro de una equidad constitucional y ética. Al mismo tiempo que viabilice a la minoría la “protección de aquellos ámbitos compartidos de experiencia y vida en los que ha sido socializada y se ha formado su identidad”²²³. Todo esto con el fin de facilitar la construcción del individuo dentro de una cultura reconocida y con garantías para su continuidad social.

Por otro lado, valdría la pena pensar en el reconocimiento del *otro*, no basado en la postura valorativa social; que pone su mirada en lo cuantitativo y productivo (en términos mercantilistas) y que puede llegar a general discriminación y más bien entrar a construir un sistema ético y político que tenga como centro la particularidad en las relaciones entre

²²³Ibíd., 209.

Estado/Individuo. Al mismo tiempo, hay que considerar que, a la base de todo sistema debe hallarse la actividad autocrítica que debe permear el aparato jurídico y moral de toda cultura; ya que sin este proceso nunca habrá posibilidad de reconocimiento del otro. Desde este punto de vista se abre paso a la apertura de lo diferente, sin desconocer que hay una *cultura ancestral* o elaborada que también habita en el marco estatal; sin obviar que tal acción está orientada por una *libertad objetiva* de la persona, que permea las propias elecciones que pudieran darse entre los miembros de una sociedad; en tanto que interactúan en diversos espacios y de formas diversas. Sin embargo, sale a la vista ciertos interrogantes: ¿cómo llegar a este tipo de postura social? ¿será necesaria una nueva postura ética que afecte las relaciones y la interacción entre los miembros de la sociedad? La propuesta es la consolidación de una ética marcada por las relaciones particulares/individuales que permitan la vivencia de una *fraternidad socialmente constituida*.

Una propuesta ética para caminantes

Luego de esbozar a grandes rasgos el problema de la teoría ético-social actual y las tensiones que se generan en torno a la construcción de una propuesta ética, se hace necesario presentar algunos elementos que emergen del pensamiento de Francisco de Asís y el pensador franciscano Juan Duns Escoto, y que podrían ayudar a construir una lectura *ética de la relacionalidad*, que afronte la problemática planteada de la inclusión y escucha de las minorías.

Tal vez para propiciar este ambiente relacional, primero habría que acoger la actitud de *Fedro* ante la pregunta de Sócrates: *¿A dónde andas ahora y de dónde vienes?*²²⁴ Que termina llevando a Fedro y a Sócrates a caminar por fuera de las murallas de Atenas, y que hoy podríamos traducir en las fronteras en las que nos encontramos sumergidos conceptualmente o bajo prejuicios morales para establecer un diálogo público y ético con lo que aparece ante nuestros ojos como distinto o diverso; y de paso desterrar todo sentimiento de infalibilidad que posibilite una comprensión del otro, sin desconocer las construcciones jurídicas y morales ya establecidas. Pero sin desechar la posibilidad de reconocimiento de iguales y la objetividad de leyes que verdaderamente propongan nuevos paradigmas legislativos y éticos. Para luego terminar recorriendo nuevos caminos, pero bajo la premisa de un encuentro respetuoso en la diferencia, como lo propone Platón en el discurso de Sócrates y Fedro: *Desviémonos por aquí y vayámonos por la orilla del Iliso, y allí, donde mejor nos parezca, nos sentaremos tranquilamente*²²⁵. Sin pretender *incluir* al otro en mis construcciones, carentes de reflexión y de posibilidad de re-direccionamiento.

Frente a tal acotación, la propuesta Franciscana-Escotista de una ética relacional gira bajo el parámetro del “*camino*”²²⁶, en el que el conocimiento y la construcción de pensamiento la

²²⁴Cf. *Fedro*, 227^a.

²²⁵Cf. *Fedro*, 229^a.

²²⁶ Cf. Cta1.1-2.

hacen hombres que dialogan e interactúan con la realidad que acontece a su alrededor y afecta sus propias existencias y que, al mismo tiempo, construyen un aparato ético desde el reconocimiento de sí, que los lleva a experimentar la presencia del otro; como agente activo en la adaptación de una nueva realidad social. De esta forma, el principio de *fraternidad*, defendido por la corriente franciscana y la valoración hecha a la persona, se convierten en pilares ingénitos de una postura relacional de la ética; en la que medie el sano encuentro con el otro y la develación del rostro de todos los individuos, como coparticipes del proyecto social.

Desde esta perspectiva se definen los sistemas éticos, a partir de un proceso dialogal en el que prima el reconocimiento de la alteridad y se posibilita la construcción de parámetros éticos que procuran el respeto y la reverencia por el otro. Esto tendría como base epistemológica la construcción del pensamiento bajo la mirada dual de aquellos que se encuentran para llegar a acuerdos. Esta postura dialógica-franciscana abre la puerta a la posibilidad de construir conjuntamente sistemas axiológicos, válidos para la socialización de los individuos dentro de una comunidad.

Construir en el camino exige el ejercicio de saber relatar la propia existencia en la que se conjugan los elementos dolorosos del pasado, las vivencias presentes y las esperanzas de un futuro próximo; al mismo tiempo que incita a un espacio de escucha de la realidad del otro que, como caminante, experimenta la necesidad de develar su historia. Esto abre el camino a una experiencia dialógica en que el relato y la escucha se convierten en los pilares preparativos de una construcción social y por qué no, de unos acuerdos que permitan la sociabilidad y la sana relacionalidad dentro de un sistema jurídico-social ya constituido, pero con posibilidad de ser transformado.

Una propuesta abierta a los *cambios epocales*²²⁷

Hoy somos participes de una sociedad que sufre cambios continuos y acelerados. La irrupción de nuevas tecnologías, los cambios en el ecosistema y las relaciones interpersonales e institucionales, la diversidad en la concepción de los valores y la cosmovisión, hacen que el pensamiento franciscano rescate la actividad cambiante del hombre, por ser *homo viator*. Esto permite tener una postura flexible y no rígida en la consolidación de un estatuto ético. Sin embargo, no es la validación de un sistema ético laxo o carente de una base epistemológica que acepte la praxis social y ética. Por el contrario, lo que nos permite cavilar esta postura adoptada por el franciscanismo, es la manera con la que debe ser asumida la consolidación de relaciones entre personas. Al ser individuos adaptables y, por ende, con capacidad de maduración de pensamiento, la postura franciscana aporta la posibilidad de

²²⁷Llamaremos cambios epocales a las diversas transformaciones sociales, culturales, políticas, económicas y religiosas que acontecen en determinados períodos de tiempo y que determinan, de forma general, las características propias de una generación.

reconsiderar procesos, re-inventar formas de relacionarse y de reformular normas de acuerdo a los cambios de época, que sumergen al hombre en una época de cambios.

Un sistema relacional que tiene como uno de sus ejes la capacidad del hombre de re-direccionar caminos o repensar formas de encuentro con el otro; posibilita el reencuentro de los agentes involucrados en la interacción social; para crear acciones o acuerdos que faciliten la asimilación propia de los cambios generacionales o circunstanciales; inherentes a cada sociedad o al mundo en general, sin destruir los *acuerdos base* que todo diálogo posee. Aunque no se puede desconocer la tentación de reutilizar elementos o líneas de acción del pasado, bajo nuevas formas tecnificadas²²⁸. De esto, se intuye que la postura franciscana-escotista permite el redescubrir caminos que posibiliten afrontar las formas cambiantes de estar el hombre en el mundo.

El individuo, el otro y la ética

Hoy somos conscientes de las diversas transformaciones que vive nuestra sociedad y el impacto de las nuevas formas de aprehender el mundo, que afecta en la constitución de relaciones interpersonales, de relaciones institucionales y estatales. Todo ello obedece a la conexión que subyace hipostáticamente entre el hombre y el entorno, entre el hombre y su alter, entre el hombre y las leyes. Además, los alcances tecnológicos que acontecen en nuestros días hacen del ambiente mediático y global un espacio de interacción dentro de unas nuevas formas virtuales de relación, que marcan la atmósfera relacional de los individuos. Así, aunque vivimos un mundo mas sistematizado y caracterizado por la construcción de nuevas redes, que permiten manipular gran cantidad de información al tiempo; podríamos estar configurando un mundo con poca capacidad de sintetizar²²⁹ y obviar ciertas características esenciales de los individuos; como la acción de encontrarse con el otro y, por tanto, de dialogar sistemas éticos que permeen estos nuevos tipos de relación.

No es una felonía tratar de leer la actualidad del mundo desde una perspectiva medieval la que se pretende, sino por el contrario, procurar hacer un acercamiento amigable y productivo, que permita una experiencia dialógica entre los nuevos espacios y tiempos que hacen parte de este tipo de sociedad, que emerge y se desarrolla en nuestros días; al tiempo que elabora una nueva visión de individuo que abre las sendas a una alteridad más globalizada y a una propuesta ética más abierta y con mayor conciencia; pero que corre el riesgo de ser un Tweet pasajero, que termina por convertirse en una reflexión apasionada y poco objetiva.

El individuo, la persona o el agente social, adquiere en el pensamiento franciscano-escotista la virtud de la particularidad o mejor aún, de la capacidad de ser un individuo irrepetible, pero con capacidad de encuentro y diálogo con otros, que al igual que él, desarrollan capacidades y formas de acercarse a la realidad. Establecer una lectura del individuo como

²²⁸Serres, Michel. Pulgarcita. (México: Fondo de Cultura Económica, 2016), 42-43.

²²⁹Ibíd., 21.

ser irreplicable y configurador de ideas diversas en una sociedad globalizada, da pie para establecer un estatuto ético que revitalice la importancia del individuo y su carácter particular, sin desconocer la capacidad de crear interacción social que produce el establecimiento de un conjunto de “acuerdos éticos comunes”, con los miembros de una sociedad con los que se identifican y se sienten coparticipes.

De todo lo anterior surge una pregunta: ¿Qué implicaciones sociales tendría el asumir un estatuto ético basado en la particularidad de los individuos? Como ya se ha establecido, la particularidad de los individuos, desde el pensamiento de Francisco de Asís y Juan Duns Escoto, brinda la posibilidad de encontrarse consigo mismo, pero al mismo tiempo abre las puertas para reconocer en los otros, formas válidas de pensamiento que pueden configurarse para lograr un diálogo; con capacidad para construir unos acuerdos éticos comunes. Esto abre el espacio a la voluntad que, en coordinación con la razón, brinda la oportunidad al individuo de escuchar al otro como poseedor de verdad y contribuyente a mi *sitz im Leben*. Esto evitaría la presencia de una racionalidad dominante, incapaz de reconocer al “otro” y de autodenominarse desde conceptos totalizantes. Este deseo iría en concordancia con el concepto de infinito como capacidad de ir más allá y encontrarse con el otro (otredad); que desde el punto interpretativo de E. Lévinas, permite el paso y trascendencia de la totalidad. Así, se contrarresta la tentación malévola del sujeto de apresar al “otro” (mismidad). Ello implicaría reconocer en el rostro del otro su ser; sin pretender acabar con la independencia del yo. De esta forma, la apuesta por una ética de las relaciones, basada en el pensamiento franciscano-escotista, rechaza tajantemente las posturas nacionalistas y totalitaristas, que han emergido o pueden emerger en una sociedad que rechaza las diferencias y condena lo opuesto.

Al mismo tiempo, convertir una propuesta ética que tiene como centro el encuentro dialógico entre “entes particulares”, ayudaría a mantener y actualizar la acción crítica que debe ejercer el hombre en la sociedad. Esto conlleva a un estado interrelativo en el que se sale de las representaciones egoístas, pasando por el recuerdo, como elemento importante para la humanización y una verdadera actitud responsable de su historia; procurando configurar el presente, con el interés de vislumbrar un mejor futuro. Lo anterior implica combatir la frialdad producida por el encerramiento de sí mismo y la incapacidad de no salir del *ego*; por medio de formas integrativas, que faciliten una cultura del encuentro, del diálogo y de consolidar leyes en las que todos puedan aportar y participar.

La voluntad y la ética de la relacionalidad

Luego de identificar la importancia y centralidad del individuo dentro de la propuesta de una ética de la relacionalidad; se puede ubicar la acción central de la propuesta. Ésta se haya en la voluntad y su acción decisiva-racional que Juan Duns Escoto desarrolla. El voluntarismo escotista no es una lectura sensualista o sentimentalista, sino que se convierte, como una

acción determinante, en las acciones del hombre que busca sentar su posición en medio del mundo.

Vincular la postura que plantea Duns Escoto sobre la voluntad a la construcción de un proyecto ético, aportaría la facultad de libre opción, no determinada por la necesidad²³⁰ de desarrollar relaciones comunicativas entre individuos, sino como consecuencia del descubrimiento del otro, como agente con dignidad y capacidad decisiva propia. Bajo esta perspectiva, queda superada la obligatoriedad como agente detonante del encuentro consigo mismo, con el otro y el mundo; dando paso a un bastimento voluntario, producto del conocimiento de la propia libertad.

Al mismo tiempo, la voluntad tiene la facultad de re-direccionar decisiones y repensar acuerdos. Esto garantiza que una propuesta ética de la relacionalidad, bajo el influjo franciscano-escotista, tiene la garantía de acondicionar procesos y estructuras de acuerdo a los cambios epocales o circunstanciales; siempre y cuando se preserve el movimiento dialógico entre las partes. El *homo viator*, entonces, puede repensar su estado actual, rememorar su pasado y con sus pares, consolidar nuevas formas políticas, éticas y habituales que garanticen su desarrollo; sin consolidar propuestas estáticas, que intentan perpetuarse en el futuro. Esta sería la garantía de acabar cualquier intento de totalitarismo.

Al fin de cuentas, la apuesta por una cultura y una ética de las relaciones, que tienen como base la postura antropológica de Francisco de Asís y Juan Duns Escoto, permitiría repensar las formas de acoger y afrontar los actuales modos de discriminación, de poca apertura estatal a la diversidad de formas culturales y de paso, demoler los muros anquilosados en lo que puede estar sumergido el aparato político de la actual sociedad.

De una sociedad de la imagen a una ética de la relacionalidad

Nos encontramos sumergidos en una situación en la que la sociedad actual ha apostado por la configuración de un aparato relacional marcado por el espectáculo, como lo afirma Guy Debord cuando dice: *toda la vida de las sociedades en que reinan las condiciones modernas de producción se anuncia como una inmensa acumulación de espectáculos. Todo lo que antes era vivido directamente se ha alejado en una representación*²³¹. Pero esta realidad está mediada por la imagen²³² y la apariencia que parecen dominar todo tipo de interrelación: económicas, políticas, culturales, comunicativas, religiosas, personales e interpersonales.

El afán de aparecer ha impedido que el hombre accione su capacidad de ahondar y reflexionar objetivamente entorno a su ser y quehacer. La vida en un mundo de apariencias impide el encuentro y formulación de un aparato ético serio. Al tiempo que, el espectáculo mediado por la imagen se convierte en un instrumento para ocultar realidades políticas, económicas y

²³⁰Agente externo que hace que el hombre tome decisiones teniendo como base la necesidad.

²³¹Debord, Guy. La sociedad del Espectáculo. (Santiago de Chile: Ediciones Naufragio,1995), 8.

²³²Ibíd., 9.

sociales; de las que los miembros de una sociedad solamente se les da a conocer una parte o pervive una incapacidad para conocer la verdad. Al mismo tiempo, esta sociedad que tiene como base el espectáculo, tiende a no auscultar los acontecimientos puntuales de una comunidad, sobreponiendo problemas generales que impiden particularizar, puntualizar y responder acertadamente.

Por el contrario, la propuesta franciscana-escotista de una *ética de la relacionalidad* al encontrarse fundamentada en la experiencia de lo concreto y particular, permite el reconocimiento de lo real y afronta de manera directa todo tipo de circunstancias que aquejan y reclama el hombre de hoy. Así, esta forma de abordar la ética facilita el encuentro del hombre consigo mismo, con el rostro del otro que se devela y con el mundo que le rodea; no desde una experiencia simbólica, sino real. Por otro lado, percibe los acontecimientos no desde una postura historicista que enmarca los acontecimientos desde un plano general, sino a partir una lectura histórica, en el que cada acontecimiento se convierte en una experiencia vital, digna de ser pensada, evaluada y contada.

De esta forma, apuntar hacia una *ética de la relacionalidad* que tiene como uno de sus pilares el reconocimiento del otro desde su distinción particular, redescubre el papel de la historia como la narración del devenir integral de cada hombre con miras a configurar un relato completo y no narrado desde algunos acontecimientos relevantes, que son dominados por héroes cuyo prestigio se basa en la capacidad bélica y que, en no muchas de las acciones sociales, ha influenciado en reacciones bélicas y fatídicas que contribuyen al óbito de la humanidad.

Una propuesta para ser discutida

Después de hacer una breve exposición de lo que podría ser una postura ética basada en la relacionalidad, que tiene como fuente la visión antropológica de Francisco de Asís y Juan Duns Escoto, es pertinente recordar que el camino no ha llegado a su fin y que seguramente esta propuesta hecha para caminantes permitirá aprehender y matizar otras particularidades de esta manera de propiciar una reflexión ética para el hombre de nuestro tiempo, sin propender una dogmatización de una forma de vivir y ver la realidad político-social.

BIBLIOGRAFÍA

FUENTES PRIMARIAS

- BEATO JUAN DUNS ESCOTO. Filosofía y Teología de Dios y el hombre. (ed.) José Antonio Merino. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2011.
- B. IOANNIS DUNS SCOTI. Ordinatio II. Opera Omnia. T. VIII. (ed.) Ordinis Fratrum Minorum. Civitas Vaticana, 2001.
- SAN FRANCISCO DE ASÍS, Escrito- Biografías- Documentos del a época. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2013.

FUENTES SECUNDARIAS

- DEBORD, Guy. La sociedad del Espectáculo. Santiago de Chile: Ediciones Naufragio, 1995.
- FERRINI, Fr. Giuliano OFM y RAMÍREZ, Fr. José Guillermo OFM. Santos franciscanos para cada día. Castello: Edizioni Porziuncola, 2000.
- GARRIDO, Javier. Itinerario espiritual de Francisco de Asís. Problemas y perspectivas. Madrid: Arantzazu, 2004.
- GILSON, Étienne. Juan Duns Escoto. Introducción a sus posiciones fundamentales. Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra, S.A., 2007.
- GUTHRIE, William K. Los filósofos griegos. De Tales a Aristóteles. México: Fondo de Cultura Económica, 2014.
- HABERMAS, Jürgen. La inclusión del otro. Estudios de teoría política. Traducción de Juan Carlos Velasco. Barcelona: Editorial Paidós, 1999.
- MANZANO, Guzmán. Estudios sobre el conocimiento en Juan Duns Escoto. Murcia: Publicaciones Instituto Teológico Franciscano, 2000.
- MATURA, Tadeo. Francisco de Asís, otro Francisco. El Mensaje de sus escritos. Madrid: Ed. Arantzazu, 1996.
- _____ Francisco de Asís, maestro espiritual según sus escritos. Madrid: Arantzazu, 2002.
- MERINO, José Antonio (ed). Beato Juan Duns Escoto. Filosofía y teología, Dios y el hombre. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2011.
- _____ Juan Duns Escoto. Introducción a su pensamiento filosófico-teológico. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2007.
- _____ Historia de la filosofía franciscana. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1993.
- PLATÓN. Diálogos. Traducido por C. García Gual, M. Martínez Hernández y E. Lledó Iñigo. Madrid: Editorial Gredos, 1988.
- PÉREZ- ESTÉVEZ, Antonio. El individuo en Duns Scoto. San Cristóbal: Universidad Católica de Táchira, 1996.

- _____ “Entendimiento agente y abstracción en Duns Escoto”, *Revista Española de Filosofía Medieval* 9 (2002): 125-145.
- SPOTO, Donald. *Francisco de Asís. El Santo que quiso ser hombre*. Barcelona: Byblos, 2007.
- SANTANER, Marie- Abdon. *Francisco de Asís y de Jesús*. Madrid: Editorial Franciscana Aránzazu, 1986.
- SERRES, Michel. *Pulgarcita*. México: Fondo de Cultura Económica, 2016.
- URIBE, Fernando ofm. *Leer a Francisco y Clara de Asís sus escritos. Introducción a las fuentes primarias del franciscanismo primitivo*. Santiago de Cali: Karisma, 2006.
- UTRILLA, Pedro Ignacio. “El pensamiento de Duns Escoto en la cultura de su tiempo”, *Revista teológica Limense* (2008): 223-354.

WEBGRAFÍA

- CARBONI, Roberto. *EL HOMBRE DE FRANCISCO. Visión del hombre según Francisco de Asís y relación de su antropología con la teoría y praxis formativa en la Orden franciscana conventual*. En: <file:///D:/Users/LENOVO%20ALL%20IN%20ONE/Downloads/VISION%20DEL%20HOMBRE%20DE%20FRANCISCO%20DE%20ASIS.pdf>
- *CONCILIO DE ORANGE*. En: <http://www.crco.com.br/downloads/credos/11.pdf>
- KRZYSZTOF, Juzba OFM Cap. *La compassione di Francesco d'Assisi per gli altri e per il Creato*. En: http://old.upjp2.edu.pl/download/ps34_6.pdf
- LOTARIO, Conti Di Segni (Inocencio Tercero). *DE MISERIA CONDICIONIS HUMANE*. En: <http://www.thelatinlibrary.com/innocent1.html>
- PÉREZ- ESTÉVEZ, Antonio, “Juan Duns Escoto: Conceptos y doctrinas fundamentales de su filosofía”, *Ágora* 23 (2004), <http://hdl.handle.net/10347/1251>.
- ROSENTAL y P. Iudin. *diccionario filosófico*. Montevideo. Ediciones pueblos unidos 1960 p. 15-16. abreviado <http://www.filosofia.org/enc/ros/analogia.htm>
- VEGA, María José. *LA EXALTACIÓN DE LOS HUMILDES. El De miseria humanae conditionis de Inocencio III*. En: https://www.academia.edu/2332922/La_exaltaci%C3%B3n_de_los_humildes._El_De_miseria_humanae_conditionis_de_Inocencio_III

NOTA DE ACEPTACIÓN

FIRMA DIRECTOR

FIRMA COORDINADOR

FIRMA CALIFICADOR