



DR. D. SANTIAGO FERNÁNDEZ ARDANÁZ

HOMBRE Y SOCIEDAD EN SAN ANTONIO DE PADUA

Lección inaugural del Curso Académico 1997-1998

UNIVERSIDAD CATÓLICA SAN ANTONIO DE MURCIA
UCAM



HOMBRE Y SOCIEDAD EN SAN ANTONIO DE PADUA

DR. D. SANTIAGO FERNÁNDEZ ARDANAZ

Depósito Legal: MU-1575-1997

Edita: Universidad Católica San Antonio de Murcia - UCAM

Maquetación, Diseño, Impresión: Fotocopias Alegría S. Coop. Plaza Universidad s/n - 30001 MURCIA

DR. D. SANTIAGO FERNÁNDEZ ARDANAZ

HOMBRE Y SOCIEDAD EN SAN ANTONIO DE PADUA

Influjo de los paradigmas antropológicos en los procesos históricos sociales y económicos según el franciscanismo de los siglos XIII-XIV

Lección inaugural del Curso Académico 1997-1998

UNIVERSIDAD CATÓLICA SAN ANTONIO DE MURCIA

UCAM

1997

En los últimos ciento cincuenta años la filosofía de la historia, junto con la hermenéutica antropológica y las ciencias sociales han tratado de dilucidar los problemas que generan los mecanismos que determinan el proceso de la historia. Basta repasar la producción del último siglo para caer en la cuenta de que la mayoría de las respuestas se han generado en torno a una pregunta central, cuyas diversas formulaciones han tenido un mismo eje de polarización: el llamado *motor de la historia*¹ ¿Cómo se genera la historia, cuáles son sus determinantes o condicionantes, sus mecanismos, sus funciones...? ¿Un problema de causas, de puras teorías e hipótesis académicas? Ciertamente su discusión ha llenado las academias y los salones, pero también las fábricas, las plazas y las cárceles. Ha excavado trincheras y ha hecho estallar guerras como la humanidad no había vivido nunca. Ideas que han generado movimientos sociales contrapuestos y han reformado las instituciones y la sociedad entera. Con toda seguridad no han sido palabras ni ideas ociosas. Ya este fenómeno que ha atravesado todo el siglo XX nos debería alertar sobre la fuerza explosiva y revolucionaria de la idea y en concreto de la idea de hombre y, consecuentemente, de la imaginación creativa de modelos y paradigmas de hombre en la determinación del *sentido y la marcha de la historia*. De la *historia* concebida como instituciones sociales, sistemas de relaciones y de símbolos, grupales, medioambientales e interpersonales, en definitiva, como tejido social de la calidad de vida humana.

Durante décadas los hombres de este siglo y medio se han enfrentado, y no sólo dialécticamente, separados por una dicotomía verdaderamente agónica en la interpretación de este *motor de la historia*: absolutizando unos las condiciones materiales o económicas como verdadero propulsor de los cambios y de la estructuración social, o entregándolos otros al capricho del azar o a una voluntad imposible de determinar. En todo caso, siempre por encima y fuera del hombre, despersonalizado y reducido a objeto o esclavo de la historia.

Está claro que se trata de un tema de suma actualidad y con

¹Puede verse la problemática polarizada en torno a las posiciones planteadas por F. FUKUYAMA, *The End of History and the Last Man*, Nueva York 1992 (trad. esp. Barcelona 1992); cfr. P. ANDERSON, *Zum Ende der Geschichte*, Berlín 1993; M. MEYER, *Ende der Geschichte?*, Munich 1993. J.A. ZAMORA, *Neoliberalismo y Teodicea, sobre los intrincados caminos de la razón apolítica moderna*. Lección inaugural del curso académico 1997-1998, CETEP Murcia 1997, pp. 7 y ss.

repercusiones que afectan ya al siglo XXI. Algo que bien se merece el nombre de *tema del futuro y con futuro*. Pero ¿es sólo un tema de nuestro tiempo? ¿O también otros hombres y otras épocas lo han ya planteado y de alguna forma sufrido sus consecuencias? Es la ocupación que nos atañe en esta lección. Una lección que no queremos mero ejercicio académico, sino todo un programa de reflexión para esta universidad de jóvenes que quieren encararse con los grandes temas de su tiempo, en diálogo con todos los caminantes de su época, desde la atalaya de una tradición rica en hombres que se sumergieron en los problemas a veces espinosos de la vida diaria y que supieron lanzarse a la búsqueda de soluciones concretas. Hombres que, a lo largo de la andadura de 20 siglos, tuvieron el arrojo de medirse con los problemas que atenazaban a los hombres de su época.

Uno de estos hombres fue Antonio de Padua, conocido como el *santo de los pobres*. Nuestro guía en la fe y en la reflexión de esta comunidad universitaria, como *doctor y maestro de la Iglesia*. Antonio de Padua formó parte de ese grupo genial de pensadores que se polarizaron alrededor de Francisco de Asís, y que siguiendo sus intuiciones y su estilo de vida dieron un vuelco radical al pensamiento antropológico y social cristiano. Para muchos San Antonio de Padua es simplemente uno de los santos preferidos por la devoción popular; otros han llegado a saber que se trata de uno de los *Doctores de la Iglesia*, es decir de los máximos maestros de doctrina cristiana, aunque sin saber a ciencia cierta la razón de este título. Por esto, va a resultar una sorpresa descubrir el *camino interior*, la trayectoria humana, la aventura intelectual de este santo portugués, ibérico, italiano y totalmente mediterráneo. O como certeramente lo llamó el Papa León XIII, *el santo de todo el mundo*². ¿Qué crisis y cambios sufrió en su vida? ¿Qué opciones tomó en lo que el mismo santo denominaba *mi segunda conversión*? ¿Qué posiciones y certezas abandonó y porqué abrazó otras? En el núcleo mismo de la respuesta que Antonio de Padua dio a estos interro-

² En expresión de León XIII. Vid. Pío XII, *Carta "Exulta, Lusitania felix"*, del 16 de enero de 1946; Juan Pablo II, *Carta con motivo del VIII centenario del nacimiento de S. Antonio*, Ciudad del Vaticano 13 de junio de 1994; es fundamental para comprender la vigencia y actualidad del pensamiento del *Doctor Evangelicus* la *Carta de los Ministros Generales de la Familia Franciscana*, que con el mismo motivo escribieron en 1994; publicadas por los editores de los *Sermones dominicales y festivos de San Antonio de Padua*, Instituto Teológico Franciscano, Murcia 1995, pp. LXXXVI y ss.

gantes está lo que hoy denominamos su *pensamiento antropológico y social*, es decir, su visión del hombre y de la sociedad.

Para seguir sus pasos, dividiremos esta lección en dos partes: en la primera, examinaremos a través de sus datos biográficos los elementos centrales de su conversión, en sus aspectos humanos y en los estrictamente intelectuales, de qué posiciones partió y a qué metas llegó. Así veremos cómo Antonio descubre con el franciscanismo un nuevo mundo, un nuevo modo de ser hombre, un nuevo modo de vivir, un nuevo sistema de relaciones humanas, un nuevo modo de organizar la ciudad y la sociedad. Nos ayudará a reflexionar sobre cómo una nueva visión del hombre determina nuevos procesos sociales, construye la historia. En la segunda parte, seguiremos los pasos de sus discípulos, cómo pasaron de la teoría a la práctica, cómo trataron de resolver problemas tan concretos como la inserción de la economía, del trabajo, del mercado, de la iniciativa empresarial, del acceso al capital mediante los primeros bancos sociales, los famosos *Montes de Piedad*, y en fin, de la producción para hacer accesibles los bienes a todos. Se trató de la realización de un nuevo sistema de relaciones interpersonales y sociales. Estamos ante una serie de pensadores de la llamada *Escuela Franciscana*, que abrieron rumbos nuevos a la organización social y a la inserción de la moderna economía al servicio del modelo de hombre y de sociedad que había descubierto San Francisco de Asís y que San Antonio de Padua había delineado.

Algunos elementos biográficos

Hay algunos elementos en las diferentes *Vitae* y *Legendae* escritas en los primeros años sucesivos a la muerte y con motivo de la inmediata canonización del Santo (a los once meses de su muerte, 30 de mayo de 1232)³, muy significativos para interpretar el paso del

³ Hemos cotejado las siguientes: *Vita Prima o Assidua*, Fonti Agiografiche Antoniane I, Padua 1981; *Legenda secunda seu anonyma*, PP.Bolandistas, *Acta sanctorum*, Junii tomus tertius, Parisiis et Romae apud Victor Palmé 1867, pp.196-216; *Vita del "Dialogus" et "Benignitas"*, Padua 1987, 96-231; *Legenda Raymundina seu legenda altera*, Padua 1992; Rigaldina, Padua 1992; cfr. A. DOMINGUES DE SOUSA, *San Antonio Canonico Regolare di S. Agostino e la sua vocazione franciscana*, Braga 1982; A. CALLEBAUT, *Saint Antoine de Padoue. Recherches sur ses premières années*, AFH 24 (1931) 449-494; Félix LOPEZ, *Santo Antonio de Lisboa, Doctor Evangelico*, Braga 1980; cfr. las introducciones de V.GAMBOSO a las ediciones de las *Vitae*, y la óptima de R. SANZ VALDIVIESO a los *Sermones* (Murcia 1995).

agustino aristócrata Don Fernando de Martins de Buhlões y Taveira, (o Martins de Bulhões, como su apellido paterno aparece transcrito en el primitivo romance portugués) al *fraticello* Antonio. En primer lugar la indicación de los estudios que en la escuela catedralicia de Lisboa y en los monasterios agustinos de Coimbra y Lisboa realizó durante su adolescencia y juventud. La *Vita Prima* señala “el cansancio y tedio” que habían producido estos estudios en su espíritu de “hombre en el umbral de su madurez”⁴. El segundo rasgo que subrayan sus biógrafos es su admiración por el misterio de la humanidad de Dios: como Francisco de Asís se quedó embelesado por la estupenda realidad de Dios hecho niño. Captó bien la imaginaria popular esculpiendo y pintando a San Antonio en perenne juventud con el Niño Jesús en sus brazos (homo hominum Christus est). Ahondar en el misterio divino de la corporeidad del hombre constituirá uno de los elementos más característicos del pensamiento del agustino convertido al franciscanismo. Otro rasgo, común a Francisco de Asís, aparece en su valoración de las realidades terrenas como huellas, oído y voz del Creador, “que a través de estas creaturas nos escucha y habla”. Las *Legenda prima y secunda* insistirán en sus predicaciones y diálogos con los pájaros y peces, “más capaces que algunos, que indignamente se llaman hombres, de entender la palabra de Dios”. El valor divino (“medio divino” se podría llamar hoy) de la temporalidad, de lo terrestre, de la vida común y ordinaria, que le llevará a Antonio de Padua y a sus discípulos a ocuparse en resolver los problemas de la “vida cuo-

⁴ Los investigadores sobre la vida de San Antonio concuerdan en fijar la fecha de su nacimiento en 1191, su entrada en los Canónigos Regulares de San Agustín en 1209 en el monasterio de San Vicente de Fora de Lisboa, el período de sus combates interiores y dudas en los años entre 1208 y 1210, su recogimiento en el monasterio de Santa Cruz de Coimbra en 1211, donde permaneció estudiando el pensamiento de San Agustín y la Sagrada Escritura durante nueve años, su nueva crisis cuando contaba entre 25 y 27 años, su primer conocimiento de la obra de San Francisco de Asís en 1219, su admiración y su entusiasmo ante la fuerza martirial de los misioneros franciscanos en Marruecos y finalmente su decisión (“secunda conversio”, la definirá él mismo) de formar parte de los *poverelli* en 1220 en las cabañas de San Antonio de los Olivos (de donde tomó su nombre, Antonio, el *universal*), para marchar de misionero a Marruecos, caer enfermo y arribar como nuevo Ulises a las costas de su Italia soñada, donde el 23 de mayo de 1221 pudo sentarse en silencio a observar y asimilar el espíritu de Francisco de Asís. Desde la Cuaresma de 1222 comienza su tarea de predicador y de fundador de los Estudios Franciscanos de Bolonia, recorrerá el Sur de Francia e Italia, para centrarse en Padua. Hasta el 17 de junio de 1231 en que murió serán años de reflexión y renovación de todos los fundamentos de su visión de Dios, de las realidades de la creación, de la consolidación de su nueva visión del hombre y de las relaciones sociales. Nueve años de reflexión, de reorganización de los estudios de los franciscanos, de enseñanza y, especialmente, de predicación y dedicación a los pobres

tidiana”, del “omo semplice”, como es el trabajo, la producción, el mercado, los precios, la iniciativa empresarial. Finalmente, las *Vitae* señalan como paradigma de toda su reflexión los Evangelios, y en particular una parábola que servirá de guía a la búsqueda que emprenderán sus discípulos de las ciudades y mercados de Bolonia, Verona y Padua: la parábola de los talentos de Mt.25, 14-30.

El agustinismo de Don Fernando Martins de Buhlões y Taveira

¿Qué estudios produjeron “cansancio y tedio” en el agustino Fernando de Buhlões? En la Escuela Catedralicia, que había fundado Don Gilberto de Hasting⁵, estudió la escritura y lectura, la gramática (el “Trivium”), la retórica y dialéctica, las artes liberales, con maestros como Vicente Hispano, Menendo Gonçalves. Pero fue sobre todo en los monasterios agustinos de San Vicente de Fora en Lisboa y de Santa Cruz de Coimbra, donde se dedicó al estudio de San Agustín y de la interpretación de la Escritura, con maestros como Gonzalo Mendes, el Magister Petrus y Pedro Pires.

Pero, ¿con qué Agustín se encontró el estudiante Fernando de Buhlões? Para entender esta extraña pregunta hay que conocer las obras de Agustín que pasaron a ser manuales de la escuela agustiniana en la Alta Edad Media y en los siglos XII y XIII, hay que saber que en la obra de San Agustín existe todo un proceso de pensamiento y búsqueda, con etapas bien diferenciadas y a veces con cambios radicales y contrastes irreductibles. No hay que olvidar que el único pensador hasta los tiempos modernos, capaz de dictar al final de su vida unas *Retractationes*, fue precisamente Agustín. No sólo por sus quejas de autor al que le robaban los capítulos antes de terminar sus libros; libros cuya redacción a veces le llevó varias décadas de su vida, sino, sobre todo, porque hay que tener en cuenta, que la época de mayor madurez la vivió sitiado por los Vándalos, cuando sus discípulos ya se habían esparcido por las costas de Italia, Francia y España, llevándose el tesoro de los manuscritos de su maestro, pero a menudo incompletos y sin poder ya

⁵ F. DA GAMA CAEIRO, *Fonti portoghesi della formazione di Sant'Antonio*, en *Le fonti e la Teologia*, pp. 151 ss.; A.D. DE SOUSA COSTA, *Rilievi storicistoriografici sulla vita di Sant'Antonio fino al suo ingresso nell'Ordine Francescano*, *Antonianum* 56 (1981) 547-714, esp. 647 ss.

conocer las últimas obras que contenían el culmen de la madurez intelectual de San Agustín.

Precisamente, ante la dificultad por armonizar el pensamiento de Agustín, sus discípulos se dedicaron a construir manuales con las *Sententiae magistri Sancti Augustini*, como las de Próspero de Aquitania, Gennadio, Fausto de Riez, Claudiano Mamerto y los tratados *De anima* que se fueron sucediendo desde el siglo VI al XII⁶.

¿Qué hicieron los manuales de sentencias agustinianas? Hoy los estudiosos de las obras de San Agustín y de su influjo en la Edad Media han podido comprobar que estos manuales se dedicaron a recoger los pensamientos del maestro sobre el mundo, la materia, el hombre, que se encuentran precisamente en las dos primeras fases de la evolución del pensamiento agustiniano, y en la dominada por el debate contra el pelagianismo: la fase dominada por el influjo del postmaniqueísmo (hasta el 386) y por el neoplatonismo de Plotino y Porfirio (hasta el 396), y la fase correspondiente al debate antipelagiano (hasta el 410-420). Son las fases de las obras antropológicas como *De quantitate animae*, *De immortalitate animae*, *De duabus animabus*, *De libero arbitrio*, *De vera religione*, *De fide et symbolo*... En estas obras el retórico Agustín ofrece formulaciones redondas y a veces absolutas. Son las que prefirieron los recopiladores de sus sentencias. Mientras en esos manuales no aparece ni una sola cita de las obras de su plena madurez (420-430), como el maravilloso tratado antropológico *De correptione et gratia*, o los últimos capítulos del *De Civitate Dei*, o la última redacción del *De Genesi ad litteram*, fundamental para conocer la antropología del cor, máximo desarrollo de la novedad antropológica cristiana según San Agustín. Es posible que estos manualistas ni siquiera llegaron a conocer estas obras. De hecho durante la mayor parte de la Edad Media no aparecen citadas estas obras de la última fase de Agustín, con una excepción, precisamente en los pensadores de la Escuela Franciscana, como San Buenaventura, Guillermo de Ockham, Pietro di Giovanni Olivi, Alvaro Pelagio, San Bernardino de Siena, que lograron leer a Agustín de un modo bien diferente

⁶Próspero de Aquitania, *Liber sententiarum sancti Augustini*; Genadio, *Sententiae magistri Augustini*; Claudiano Mamerto, *De statu animae*; Pseudo-Jerónimo, *De dignitate conditionis humanae*; Fausto de Riez, Epístula III; Calcidio, *Commentarium in Timaeum*; y los tratados *De anima*, de Casiano, Casiodoro, Alcuino, Rabano Mauro, Ratramno de Corbie, Guillermo de St. Tierry, Gilberto de Poitiers, Isaac d'Etoile, Aelred de Rievaulx, Honorio Augustodunensis.

del que seguramente pudo leer Don Fernando Martins de Buhlões en los monasterios agustinos de Lisboa y Coimbra, y como continuaron leyendo a Agustín en otros monasterios de Alemania y Francia, como más tarde Lutero, Jansenio y otros agustinistas hasta el día de hoy⁷.

Don Fernando Martins de Buhlões se encontró en los textos que tenía delante con un pensamiento agustiniano profundamente pesimista sobre la materia como *gravamen*, la realidad terrestre y corporal marcada radicalmente por la corrupción, como efecto del pecado y por lo tanto inclinada al mal, la realidad terrestre encadenada con todos los vínculos materiales como la temporalidad, la mortalidad, la enfermedad, el sistema de relaciones entre los hombres orientado por el odio, el egoísmo, los intereses y la codicia, el deseo natural de ver a Dios cegado, la historia de los hombres como un sucederse de crímenes y errores, la existencia terrena como una *via peccatorum*, un verdadero valle de lágrimas y dolores. El individuo dentro de una visión jerarquizada debía aceptar su posición en la sociedad, sin poder ambicionar cambiar de puesto en los círculos sociales determinados por sangre y nacimiento. Se trataba de una teo-antropología de la resignación, unos presupuestos de interpretación de la realidad que estaban bien lejos de lo que San Agustín dejó escrito en los últimos capítulos del *De Civitate Dei*, en su tratado *De corruptione et gratia*, con su visión del cumplimiento y desarrollo del plan creador por Cristo y del misterio divino de la historia y de la existencia en el tiempo como *gratia*. No

⁷ Para toda la cuestión de las etapas del pensamiento de Agustín y de la lectura de Agustín durante la Edad Media y su nueva lectura por la Escuela Franciscana puede verse J. GOLDBRUNNER, *Das Leib-Seele Problem bei Augustinus*, München 1934; J.PEPIN, *Une nouvelle source de s. Augustin: Le Zetemata de Porphyre "sur l'union de l'âme et du corps"*, RevETAnc 66 (1964)57-63; V.GROSSI, *Las instancias agustinianas de la verdad y de la libertad en la investigación antropológica*, Augustinus 21 (1976)287-302; V.GROSSI, *L'antropologia cristiana negli scritti di Agostino (De gratia et libero arbitrio, De correptione et gratia)*, Studi Storico-Religiosi 4 (1980) 89-113; Id., *L'antropologia agustiniana: note previe*, Augustinianum 12 (1982) 457-467; E.L. FORTIN, *Christianisme et culture philosophique au V siècle*, Paris 1959; G.MATHON, *L'anthropologie chrétienne en Occident de s. Augustin à Jean Scot Erigène*, Lille 1964; K.E. BORRESEN, *L'anthropologie théologique d'Augustin et de Thomas d'Aquin*, RSR 69 (1981) 393-406; AA.VV., *Temí di antropologia teologica*, Roma 1981; AA.VV., *L'antropologia dei maestri spirituali*, Milán 1991 (especialmente pp. 125-144 sobre S. Agustín y 163-194 sobre la escuela franciscana). Hoy gracias a los estudios de cronología de las obras de Agustín y del examen de su evolución intelectual por parte de numerosos científicos agustinos, y en concreto por el Instituto Augustinianum de Roma, es posible seguir la trayectoria interior y la aventura intelectual de este gran maestro de Occidente, eliminando prejuicios y falsas interpretaciones.

resulta extraño que las Vitae et Legendae insistieran en las dudas y zozobra interior del joven agustino y en la repulsa de unos estudios que llevaban a esterilizar el corazón.

Il fraticello Antonio: la novedad franciscana

En esta situación anímica e intelectual sorprendió a Don Fernando la onda de aire fresco que los alegres y libres *frattcelli* comunicaban por todo el Mediterráneo y Europa. Comprendió que lo que no lograba arrancar de sus pergaminos agustinianos, y que sin embargo su corazón presintía, los franciscanos lo habían alcanzado gracias a un espíritu nuevo. Abandonó los libros y el ambiente cerrado en que vivía a la sombra de la corte del rey y se fue a las chozas franciscanas de San Antonio de los Olivos de las afueras de Lisboa. Volvería más tarde a los libros, en el Estudio Franciscano que él fundó y organizó en Bolonia⁸. Pero con una mente nueva, las Escrituras y los textos de su amado maestro San Agustín refulgían ahora a cada paso y su enseñanza y predicación también. Había encontrado la clave.

¿De dónde les vino a los franciscanos -podemos preguntarnos hoy- esta clave de interpretación para leer a Agustín de "otra manera"? No hay duda de que la nueva raíz nació en la inspiración intuitiva de San Francisco de la realidad que colocó a sus hombres en otro horizonte de interpretación. Y el método hermenéutico corrió a cargo de un agustino "convertido", San Antonio de Padua⁹. San Antonio no poseía las herramientas de la moderna crítica literaria e histórica, desconocía cuándo había escrito Agustín una determinada obra y cuál había sido la evolución de su pensamiento. Pero

⁸ "Primus fuit lector in Ordine, qui rexit, et hoc apud Bononiam in theologica facultate", *Benignitas* 13,2; *Raymundina*, *Liber miraculorum*, AF III, 130,2: la carta de San Francisco de Asís nombrándole "lector theologiae" en 1224.

⁹ Basta recorrer los escritos que han quedado de San Antonio de Padua para verificar qué obras cita de Agustín y qué tipo de pensamientos recoge. El mismo examen se puede hacer con los escritos de San Buenaventura: en su *Itinerarium mentis in Deum* el Agustín que cita el gran teólogo franciscano es el los últimos libros del *De Civitate Dei*. Lo mismo ocurre con la antropología del cor que San Agustín desarrolló en sus últimos años de vida. Cfr. para la correlación entre San Agustín y San Buenaventura en la antropología, R. ZABALLONI, *L'antropologia dell' "Itinerarium mentis"*, en AA.VV., *L'antropologia dei maestri spirituali*, Milán 1991 pp. 178 ss. *Generalium*, AF III, 121-122.

poseía una herramienta interior, un principio hermenéutico que lo guiaba en su lectura, como también a sus discípulos: un espíritu, ciertamente franciscano, que le hacía entrar en simpatía con unos pensamientos y que rechazaba otros.

Un nuevo paradigma antropológico

El primer rasgo biográfico, que ofrecen las *Vitae et legendae*, “cansancio y tedio por los estudios de los manuales agustinianos”, nos ha proporcionado las claves de la crisis interior e intelectual de Don Fernando Martins de Buhlões, el punto de partida de su conversión. Un segundo rasgo que aportan las *Vidas y Legendas* se refiere a la novedad descubierta por el *fraticello Antonio* en el franciscanismo: el valor del ser hombre, el misterio divino del cuerpo humano. Las Vidas coinciden en la maravilla que producía en Antonio de Padua la realidad de un *Dios hecho niño*, su asombro y gozo ante la humanidad de *Dios, frágil y capaz de crecer y desarrollarse*. Son las visiones místicas que Antonio tenía en su choza de ramas de nogal en el bosque de Camposampiero, cercano a Padua, *jugando con el Niño Jesús, y quedando embobado y arrebatado por tan gran misterio del Dios hecho hombre frágil y niño*¹⁰. Se trata del mismo tipo de acercamiento del hombre a Dios que tenía San Francisco, como aparece en la creación de sus “Belenes” en San Damián y en Greccio, una celebración del *nacimiento de Dios, niño pobre y desvalido en un pesebre*.

Se trata de la vuelta al paradigma divino de lo humano, al modelo de ser hombre diseñado en el hecho fundamental del Dios hecho hombre. Dicho de otra manera, la antropología arranca en estos autores de la cristología, la visión del hombre es una consecuencia de la experiencia vital de un hecho central, concreto y encarnado en la historia, Jesús de Nazareth, hombre y Dios. Con un acento muy propio en la comprensión de esta *theo-antropología*: la visión del Niño-Dios, del hombre también divino en su fragilidad y del hombre capaz de crecer y desarrollarse en su itinerario hacia Dios. Una visión de lo humano *dinámicamente* orientado a lo divino, porque arranca de lo divino. Con unas consecuencias radicales: no

¹⁰ *Assidua* 15,7; 17, 1-8 (“video Dominum meum”); *Liber miraculorum, Chronica XXIV Generalium*, AF III, 121-122.

hay oposición entre lo humano y lo divino, sino correspondencia dinámica; no hay minusvaloración de la corporeidad, de lo material y terrestre, sino profunda valoración del misterio divino que el cuerpo humano contiene, de la temporalidad como posibilidad de libre realización, la existencia cotidiana del hombre como modo de amar a Dios *delectabiliter*.

Este nuevo modelo de ser hombre producía -subrayan sus *Vidas y Legendas*- en Antonio de Padua *un gozo y alegría tan esplendente que lo dejaban arrobado*. Un éxtasis que no lo distanciaba de las realidades terrenas y de la sociedad, sino que se traducía en entrega y donación a los hombres, especialmente a los más débiles, a sus pobres.

Examinando los escritos de San Antonio de Padua podemos verificar cómo esta novedad se ha convertido en método hermenéutico de su hacer teológico (interpretación de la Escritura y de San Agustín) y catequístico (comunicación al pueblo mediante la predicación). Reflexión y comunicación, tan inseparables y correlativas para Antonio de Padua que constituirán todo un estilo propio en sus discípulos de Bolonia y en todo el franciscanismo. Antonio de Padua redescubre leyendo el Génesis, y en plena correspondencia con los SS. Padres¹¹, la maravilla de la creación y de la plasmación del hombre cuerpo viviente. Antonio de Padua vuelve al hontanar de toda la antropología cristiana. En los tratados *De Anima*, que había tantas veces leído en sus años de Coimbra y Lisboa, brillaba por su ausencia el central texto del Génesis 1,26 y 2,4: *el hombre creado a imagen y a semejanza de Dios*. Un olvido tan radical que había desviado la visión cristiana del hombre por derroteros de un profundo pesimismo y devaluación de la creación y de las realidades terrestres. Antonio y sus discípulos vuelven a la correlación e inseparabilidad entre los dos textos del Génesis (1,26: *Dios los creó a su imagen y semejanza* y 2,4: *Plasmó Dios al hombre del polvo del*

¹¹ Para valorar la continuidad del trabajo de Antonio de Padua, superando las posiciones de los tratados *De Anima* y de los manuales de *Sententiae* propios de los siglos VI-XII, cfr. nuestros trabajos *Elementi di antropologia somatica nella letteratura latina cristiana (dalle origini al sec.V)*, "Antonianum" 71 (1996) 3-34; *Génesis-Anagénesis: fundamentos de la antropología cristiana según Clemente Alejandrino*, Vitoria 1990; *Antropología de los primeros autores hispanos*, en *Historia de la Teología Española*, vol. I, Madrid 1983, pp. 86-180 y 292-310; *El mito del hombre nuevo en el diálogo cristianismo-helenismo* del s. II, F.U.E. Madrid 1991; *La cuestión del método y sus géneros: algunos jalones en el desarrollo de la "forma mentis" de la Edad Media*, en AA.VV., *Littera sensus sententia*, Studi in onore del prof. Clemente J. Vansteenkiste, Milán 1991, pp. 215-257.

suelo e insufló en su nariz aliento de vida quedando hecho el hombre un animal viviente). No separa ni menos contrapone Gen. 1,26 con 2,4, como hacían algunos, introduciendo una dicotomía en el hombre, al hacer del alma la sede del a *imagen y semejanza* y al cuerpo como sede de la corrupción, temporalidad y mortalidad. Es el hombre cuerpo y alma, en su integridad, la sede del “a *imagen y a semejanza de Dios*”. Con esta nueva visión Antonio de Padua (Sermones I,320) integra en el dinamismo divino que penetra al hombre y a la creación entera la corporeidad, la materialidad, el tiempo y la historia, las condiciones de la vida social y cotidiana.

Con este nuevo paradigma de lo humano Antonio de Padua puede ver en el hombre, cuerpo y alma, los rasgos impresos por el Creador y que tomó de su modelo para plasmar al hombre: los rasgos de Cristo, los del Hijo y de la entera Trinidad. ¿Cuál es el modelo de lo humano? Se preguntará Antonio de Padua y responderá con expresiones de los SS. Padres: *Homo hominum Christus est*, Cristo modelo de la creación y a la vez cumplimiento. De esta manera el teólogo y antropólogo Antonio de Padua ha unido el círculo entre lo divino y lo humano, y a la vez entre el Dios de la Creación y el Dios de la Salvación, integrando la cristología en la Trinidad. No se puede creer ni seguir a Cristo, despreciando la obra del Creador. Estos fundamentos le van a permitir contemplar la verdadera historia del hombre no como un cúmulo de errores y fechorías, sino como *epifanía* de lo divino, como el desarrollo de la comunicación de Dios al hombre y de su acogida y respuesta. Una acogida por parte del hombre que es siempre *in debilitate*. No se le oculta a Antonio de Padua el camino tortuoso a menudo de la historia del hombre, sus errores y crímenes, su falta de coherencia con el plan del Creador sellado en su propia constitución como una llamada continua de amor (“a” *imagen* y “a” *semejanza*). De ahí la necesidad de redescubrir su propio modelo de ser hombre en Jesús el Cristo, de ahí la imitación y seguimiento.

Valor de las realidades terrenas

Un tercer rasgo nos aportan las *Vidas y Leyendas* que nos revelan con qué profundidad Antonio vivió el misterio divino de la creación y de las realidades propias de la tierra y el tiempo. Hay un

episodio que lo asemeja a Francisco de Asís en una característica fundamental del espíritu franciscano: su diálogo y predicación a los pájaros y peces. Antonio veía en ellos seres capaces de entender las palabras de Dios y de hablar de Dios, capaces de dialogar con el hombre y del hombre con ellos. Continuamente resaltan las Vidas su admiración por las maravillas de la creación, su contemplación de la acción de Dios en medio de la naturaleza, de los bosques. Era el lugar donde Antonio se sentía "rodeado por Dios". *Fijó su casa para dialogar con Dios entre los ramajes de un nogal en Camposampiero*, dice la *Assidua*. Y allí esperó el encuentro definitivo con Dios: *Video Dominum meum*, fueron sus últimas palabras antes de morir, como el protomártir San Esteban.

Jerarquización social e itinerario del hombre libre

Hay un dato muy significativo del trabajo intelectual de Antonio de Padua en este contexto. Uno de los textos más apreciados y comentados durante toda la Edad Media fueron los escritos conocidos como los del Pseudo-Dionisio Aeropagita¹². También Antonio de Padua los estudió y comentó primero como agustino en Coimbra y Lisboa y después volvió a ellos como franciscano. La lectura de las obras del Pseudo-Dionisio por parte de Antonio de Padua tuvo un fuerte influjo sobre los primeros pensadores franciscanos, y especialmente sobre San Buenaventura, que tanto apreciaba al santo de los pobres y que fue el principal responsable de su canonización, así como de la custodia de sus escritos¹³.

El tratado del Pseudo-Dionisio, *Sobre la Jerarquía celeste*, fue usado por San Antonio, ya franciscano, para entender los pasos del hombre en su itinerario ascensional hacia Dios. Es significativa esta interpretación mística de Antonio de Padua porque será la misma utilizada por San Buenaventura en su *Itinerarium mentis ad Deum*. En la lectura franciscana se rechaza la interpretación de la jerarquí-

¹² *Raymundina*, 7,1; *Benignitas*, 12, 1-2; cfr. A. DE SOUSA, *Rilievi*, 638; J. CHATILLON, *Saint Antoine de Padoue et les Victorins*, en *Le Fonti e la Teologia*, pp.182 ss.; M.C. MONTEIRO PACHECO, *La formazione intellettuale di S. Antonio "orientale lumen"*, en *Le Fonti e la Teologia*, pp.379-392; F. DA GAMA CAEIRO, *Fonti portoghesi della formazione culturale di Sant'Antonio*, en *Le Fonti e la Teologia*, pp.145-169.

¹³ San Buenaventura, *Opera Omnia*, IX,535.

zación de los seres, que había propuesto en su obra el Pseudo-Dionisio, como si fuera un modo de organizar jerárquicamente la sociedad y los seres de la creación bajo el dominio del hombre. Este orden jerárquico absoluto era el núcleo que los agustinistas y platónicos habían entendido en el Pseudo-Dionisio: creando así una dicotomía y un determinismo social. Sólo la adhesión del hombre a este orden cósmico-social garantizaba su perfección. En este orden cósmico-social la actitud fundamental del hombre era la de obediencia, en sentido de sometimiento a los insondables planes divinos, y un determinismo en el que no había lugar a la voluntad libre. Contra esta interpretación determinista del orden cósmico y de la sociedad reaccionaron los franciscanos desde San Antonio, San Buenaventura, Duns Scoto hasta Guillermo de Ockham: la existencia del hombre no está ligada a un lugar fijo por determinación de su creador, sino que es un camino (*itinerarium ad Deum*) ascensional hacia Dios. La creación y plasmación del hombre constituye el equipamiento para recorrer este camino. Los pasos del hombre en esta ascensión dependen del ejercicio de su voluntad libre. El hombre asciende gracias a las criaturas que componen los grandes círculos celestes y que le van transmitiendo la luz como faros que indican la meta del camino. El cosmos de Antonio de Padua aparece con esta lectura del Pseudo-Dionisio como un mundo de libertad, abierto en todas las direcciones hacia Dios. No cabe duda de que esta interpretación no nació de racionamientos teóricos sino de una experiencia de la presencia de Dios en todas las cosas.

Esta experiencia vital de Antonio de Padua está en correspondencia con el modelo *theo-anthropológico* de la creación y de la realidad. Para este pensador todo está en armonía, porque *Dios todo lo sostiene y mueve*. En Dios todos los seres se pueden comunicar y entender. No hay duda de que se trata de uno de los exponentes más profundos del espíritu franciscano y de lo que hoy llamamos *teología de la ecología*. Es otro de los rasgos de la vigencia y actualidad de su actitud vital y de su interpretación de la realidad.

Realidades terrenas y realización del hombre

Otro aspecto que distingue a este pensador de algunos platónicos de su tiempo es el valor que concede a las realidades terrenas.

No son apariencias, ni puras imágenes de lo efímero y pasajero, sino realidades y condiciones de realización. Constituyen "el lugar" de Dios y del hombre, donde se produce la autodonación de Dios al hombre y del hombre a Dios. En palabras nuestras, tiene lugar la *realización del hombre y de todos los seres creados*. Entendiendo por realización la carga de realidad por parte de ese ser libre proyectado para asemejarse a Dios, que es todo hombre.

Por esto para Antonio de Padua la historia no es un mero teatro, una escena, sino una realidad palpitante donde el hombre se construye a sí mismo con dolor y con gozo. Con este sentido de la realidad, no es extraño el dinamismo social de su experiencia y pensamiento. Es en la sociedad, en las relaciones entre los hombres, en la cotidianidad de la vida, donde se da "lugar a Dios", se hace presente el plan de Dios sobre la creación, o como repite Antonio de Padua con los SS. Padres, *se hace presente la economía de Dios en el mundo*.

De la teoría a la praxis: el trabajo, la iniciativa empresarial y la producción de bienes accesible a todos

Otro de los rasgos que destacan las *Vidas y Legendas* sobre San Antonio de Padua se inserta plenamente en la interpretación que hacía de los Evangelios y en su puesta en práctica. No es extraño que sus contemporáneos lo hayan conocido como el *Doctor Evangelicus* (*Assidua*, 15,1-5; 9,2-3). El conocimiento del Evangelio es para Antonio un auténtico agujijón. Por esto sus discípulos lo llamarán Novus Paulus. El descubrimiento de la *Buena Noticia* no podía quedarse para uso exclusivo individual. *No se enciende la luz para ocultarla bajo el celemín, sino para que resplandezca para todos*, repite en sus *Sermones* San Antonio. La necesidad de la predicación, de poner a disposición de todo el pueblo la *Buena Noticia*, que tanto sentido y gozo había dado a su vida personal, nacía del dinamismo de la luz recibida que tenía que ser compartida, *como lo hacen las criaturas entregando la luz recibida y siguiendo fieles al orden puesto por Dios en su creación*. El mismo hecho de salir a las plazas y caminos para encontrar al pueblo revela el profundo sentido que Antonio de Padua tenía del Pueblo de Dios. Una característica de *cercanía al pueblo y de convivir y parti-*

cipar de todos los problemas y condiciones del pueblo, que también pasará como propia del talante franciscano (Sermones II, 100).

La vida en medio del pueblo agudiza el sentido de los problemas que plantea la vida cotidiana y la necesidad de buscar soluciones. En los *Sermones* San Antonio aparece preocupado por la situación en que vivía la sociedad de su tiempo: la soberbia e injusticia de los potentes sean políticos o eclesiásticos, la ambición de todos por poseer y acumular riquezas. Constata que los principios que rigen el sistema de relaciones sociales de su tiempo es la tiranía, el egoísmo, la codicia por acumular riquezas que excluye a los demás de la condivisione (avaricia), la crueldad esclavizadora de la usura que hace inaccesible al pobre el uso del dinero y corta las alas a toda iniciativa empresarial.

Frente a este sistema de relaciones sociales Antonio de Padua abre dos caminos, el voluntario y personal de la *hermana pobreza*, y el de la reforma social y de la Iglesia que introduzca la justicia y una nueva armonía en la sociedad (*Sermones* I,55; I,31 y 34). El primer camino supone la opción por vivir en pobreza y abrazar la minoridad para dar un vuelco a los valores de la sociedad. Antonio es un cantor de la pobreza, que significa contentarse con lo *mínimo*, *desear el mínimo, para ser feliz y libre* (*Sermones* I, 396 ss.; I, 335; II, 156). Rechazar el estiércol de la riqueza, y buscar el *aurum paupertatis* (*Sermones* II, 156; I, 335), para descubrir la aventura del camino que lleva a Dios con la ayuda de todas las criaturas (*Sermones* II, 156; III, 86). El hombre puede así liberar la fuerza divina que lleva dentro y que le hace capaz de decisiones radicales (*Sermones* II, 415; I, 320). Desde esta perspectiva el hombre puede ser libre y fuerte, dice Antonio de Padua (*Sermones*, II, 484)¹⁴ para luchar contra los poderes y actitudes que esclavizan al hombre. Sólo desde la radicalidad de la aurea pobreza pueden ser evangelizados los pobres, los únicos -según San Antonio de Padua, *Sermones* II, 484- que pueden recibir el Evangelio: *"Hoy los pobres, los simples, los iletrados, la gente del pueblo, las viejecitas tienen sed de la palabra de vida, del agua de la sabiduría salvadora... Sólo los pobres son evangelizados, es decir, alimentados con la palabra del Evangelio, porque ellos son el pueblo del Señor y las ovejas de su*

¹⁴ Cfr. V. GAMBOSO, *Per conoscere sant'Antonio: la vita e il pensiero*, Padua 1992, pp. 112-115

rebaño" (*Sermones* II, 484).

El otro camino es la reforma del sistema de relaciones sociales. En la crítica Antonio de Padua fue un látigo. No deben extrañar los tonos coléricos de su fustigación de los ricos, es decir, de los acumuladores de poder y riquezas para sí mismos y excluyendo a los demás. Es difícil encontrar un sólo sermón de San Antonio donde no condene la usura, que no era mero préstamo con interés, sino modo de esclavizar al débil y pobre; un sólo sermón donde no vea en los ricos avaros la presencia en el mundo de Satanás¹⁵. Antonio vivía en contacto con la gente, pobre entre los pobres, y su mente buscaba soluciones para superar la impotencia de la miseria.

Antonio de Padua, como sus discípulos, encontraron en el Evangelio la pista para buscar soluciones prácticas reflexionando en torno a la parábola de los talentos de Mat.25,14-30. Se puede seguir los comentarios que los autores franciscanos hicieron a esta parábola para deducir su pensamiento sobre el trabajo y la producción, sobre el valor del capital para la iniciativa empresarial y la posibilidad de producir para el acceso de los bienes a todos. En este sentido es fundamental el concepto que estos autores inventaron de la *seminalitas capitalis*, es decir, de la potencia que la acumulación de dinero o capital tiene en sí de cara a su uso para hacer posible la iniciativa empresarial. El capital no es simplemente una acumulación que en el avaro es estéril y en el usurero instrumento cruel de esclavitud del débil. El capital debe llevar en sí, para que sea una acumulación justa, un dinamismo hacia la producción para potenciar la iniciativa empresarial y crear trabajo y hacer accesibles a todos los bienes. En esta tarea de hacer accesibles los bienes se inserta la misión del mercado y del valor de cambio de la moneda. Se trata ciertamente de conceptos revolucionarios y constituirán la base de los modernos análisis económicos. No se quedaron en la teoría, sino que lo llevaron a la práctica con la fundación ya en 1462 en Pêrusa por el franciscano Barnaba da Terni del primer *Monte de*

¹⁵ Algunos lugares sobre la acumulación avariciosa de los riquezas, sobre la usura y la esclavización del débil y pobre: avaricia: *Domenica I in Quinq.* 6, pag. 71 (edic. Istit. Teológ. Franciscano de Murcia 1991); *ibid.* 11, p.115; *Domenica Sexagesima* 6 p.51 ("en la tierra de los avariciosos no puede germinar la semilla del Señor"); *ibid.* 8 y 9 pp.56-58 (el estiércol de las riquezas y del avaro); *Dom. II in Quadrag.* 15 p.120; *Dom. I in Quadrag.* 1 p.137 (sólo abandonando la ambición de riquezas puede el hombre ascender por la escala celeste hacia Dios); *Dom. II in Quadrag.* 3 y 7 pp.137 y 147 (la avaricia como vicio capital); la codicia: *Dom. II in Quadrag.* 4 y 5-7 pp. 165.167-171.

Piedad, al que siguieron a decenas por todas las ciudades de Italia y Centro de Europa. El *Monte de Piedad* era un banco que mediante un interés bajo trataba de resolver la necesidad de acceso al capital, necesario para la transformación de los *botteghe* y talleres de artesanía en pequeñas fábricas sobre todo textiles. Los franciscanos estudiaron también la función de la moneda y el valor de cambio para hacer posible el papel social del mercado.

El mundo italiano que le tocó vivir a Antonio de Padua estaba en pleno fermento comercial y económico. La Padua que adoptó como su ciudad, la Bolonia universitaria y comercial, comenzaban a vivir nuevas realidades sociales. Es precisamente en Padua, Verona y sobre todo en Bolonia y en las ciudades de la Toscana, donde los franciscanos van a inventarse nuevas formas de solidaridad social en el trabajo, en la iniciativa empresarial, en el mercado, en el acceso al capital para nuevas empresas de producción. Y van a ser precisamente los pensadores franciscanos, los discípulos de San Antonio de Padua en el Estudio Franciscano de Bolonia los que van a dar nuevas soluciones a los problemas del trabajo, del justo precio, de la moneda, del uso "seminativo" del capital, como ellos llamarán al capital necesario a la iniciativa empresarial. Es ya obra de los discípulos del estudio de Bolonia de San Antonio la iniciativa de los *Montes de Piedad*, un modelo modernísimo de bancos sociales. Es la nueva visión del hombre y la actitud práctica que inicia San Antonio de Padua las que van a hacer posible abrir nuevos rumbos al sistema de relaciones sociales y en concreto a fundar desde las motivaciones éticas la moderna ciencia de la economía.

El Estudio franciscano de Bolonia y la ética de la Economía

No podemos extendernos en un examen crítico-histórico del proceso de pensamiento que realizaron los discípulos de Antonio de Padua en el Estudio de Bolonia por él fundado y que fue la semilla de todo un estilo de pensamiento y de una metodología hermenéutica de la realidad. Es extraordinario como el *estilo antoniano* prendió en el espíritu de sus discípulos y en hombres como San Buenaventura, Pietro di Giovanni Olivi, Alessandro de Alessandria, el español Alvaro Pelagio y en los primitivos pensadores franciscanos preocupados por el valor ético de los nuevos usos y costum-

bres. La semilla del Estudio de Bolonia se extendió pronto a los ateneos de París e Inglaterra y la podemos contemplar en plena madurez en Duns Escoto y sobre todo Guillermo de Ockham. Más tarde en pleno Renacimiento Italiano la reflexión de figuras franciscanas como Antonino de Florencia y Bernardino de Siena seguirá los mismos surcos marcados por lo *stile antontano* que Pietro di Giovanni Olivi y Alvaro Pelagio habían convertido en fundamentos de la moderna ciencia analítica de la economía con sus análisis del justo precio, de las leyes del mercado. Ellos usarán una terminología que por otro lado no está tan distante de la que usará Adam Smith: carestía, escasez, almacenamiento, valor añadido comercial, riesgo, capital, seminalidad del capital, voluntad de empresa, producción, valor de cambio, etc.

Algunas conclusiones: el paradigma antropológico y los procesos sociales en la historia

El seguimiento de la evolución interior e intelectual de San Antonio de Padua nos ha permitido valorar el papel que juega en la trayectoria personal una nueva visión del hombre y por lo tanto de la sociedad y de los mismos mecanismos de la historia. Es lo que se ha dado en llamar *influjo de los paradigmas antropológicos en los procesos sociales y en la transformación de las instituciones*. Antonio de Padua no sólo cambió su vida, sino que además hizo disparar un proceso de pensamiento y de reforma social que dio un vuelco a la historia de su tiempo y que hizo entrar a la sociedad europea en los carriles de la moderna sociedad. Es por lo tanto fundamental insistir en que no son sólo las instancias o valencias económico-materiales o los juegos del poder político los que mueven la historia y disparan los procesos sociales, sino fundamentalmente el descubrimiento de un nuevo paradigma antropológico y consecuentemente social. Volvemos así a realzar la potencia transformadora del llamado *hombre imaginario o imaginado*. Es el hombre de los deseos (*nephesh* en terminología de antropología hebrea, *homo-cor* en terminología del Agustín de plena madurez, *ittnerartum mentis ad Deum* en el más castizo franciscanismo) el verdadero motor de la historia que camina o se detiene según las condiciones que encuentra a su paso y que es capaz de transformar estos mismos condicionamientos, sean materiales como sociales o económicos.

La segunda constatación de esta trayectoria intelectual de Antonio de Padua, que produjo tantos frutos en la Escuela Franciscana de los siglos XIII al XV, tiene mucho que ver con la historia de la economía y de las relaciones entre la economía y la ética. En primer lugar hay que dar a cada uno lo suyo en la historia de las ideas y de los análisis económicos. La iniciativa empresarial y los condicionamientos económicos que la hacen posible fue un descubrimiento de la antigua escuela franciscana, muchos siglos antes de Calvino y de sus teorías sobre el valor de predestinación del éxito en los negocios. Y con una visión mucho más abierta y fundada en la libertad y en la solidaridad. Junto a este detalle de tipo histórico es mucho más fundamental insistir en que la moderna economía nació en el seno de la ética, en unidad inseparable. Este aspecto de inseparabilidad entre ética y economía vuelve a ser vigente en nuestros días y nos hace tan actual el pensamiento antoniano y de sus discípulos de Bolonia. Una economía al servicio del hombre, de ese hombre nuevo que había descubierto San Francisco de Asís, fue la clave de todo su pensamiento, uniendo antropología, ética y economía en una armonía verdaderamente divina, como decía San Antonio. Se trata por lo tanto de un cauce de pensamiento y de un estilo por el que hoy más que nunca nos sentimos atraídos. Se trata en efecto de una tarea insustituible para cada generación de hombres y por lo tanto para la nuestra.

Gracias por la atención.

Murcia 25 de octubre de 1997

Santiago Fernández Ardanaz

AUTORES Y OBRAS

ALEJANDRO DE ALEJANDRIA (1270-1314), *Tractatus de usuris*, en A.M. HAMELIN, *Le tractatus de usuris du maitre Alexandre d'Alexandrie*, v. XIV de Analecta Med. Namurcensia, Lovaina-Montreal-Lille-Nanwelaerts 1962.

ALEJANDRO DE HALES O.M. (+1245), *Summa Theologica seu sic ab origine dicta Summa Fratris Alexandri*, Quaracchi Florencia 1948, v. IV, pp. 59-81; libr. III q. 36.

ALVARO PELAGIO (1280-1349), *De statu et planctu ecclesiae*, Venecia 1560, II p. 126. *Collyrium fidei adversus haereses*. Lisboa 1954, v. I p. 34.

ANGELO CARLETTI DA CHIVASSO (1410-1495), *Summa angelica de castibus conscientiae*, Venecia 1492.

ASTESANUS DE ASTI, *Summa astensis*, ed. Girolamo Mainardi Roma 1727, t. I, p. 321-322.

BATTISTA TROVAMALA (1400-1470), *Summa rosella*, Venecia 1495.

BERNARDINO DE SIENA, *Opera Omnia*, Florencia 1950-1965, t. IV, p. 190 y ss.

BUENAVENTURA (1221-1274), *Itinerarium mentis in Deum*. ed. y trad. it. G. MELANI, ed. Collana Abeto 1963.

CARDINALE GAETANO, *De Cambitis* (1499) ed. G. CASSANDRO, *Un trattato inedito e la dottrina dei cambi nel Cinquecento*, ed. Ist. Scient. ital. Nápoles 1962.

ENRIQUE DE GAND (1217-1293), *Quod libet*, q. 40, Venecia 1613.

GUILLERMO DE OCKHAM (1290-1274), *Opus nonaginta dierum, en Opera Politica*, II, Manchester 1963, p. 430, 432-439, 460-469.

Breviloquium de principatu Tyrannico, in R. SCHOLZ, W. Von Ockham als politischer Denker, Stuttgart 1944, p. 127 y ss.

JUAN DE LUGO (1583-1660), *De justitia et jure* l. 6, 1

JUAN DE MEDINA (1490-1546), *De poenitentiae restitutione et contractibus*, t. II, g. 1, II.

JUAN DUNS SCOTO (1270-1308), *Quaestiones in libros Quattuor Sententiarum*, Lugduni 1639, t. IX q. 2.

LUIS MOLINA (1535-1600), *De justitia et jure* II, d. 20.

NICOLA DE ORESME (1320-1382), *De moneta*, ed. en italiano por G. BARBIERI, *Fonti per la storia delle dottrine economiche: dall'antichità alla prima Scolastica*, Marzorati, Milan 1958 (publicado en apendice).

NICOLAUS DE AUXIMO, *Supplementum Summae Pisanellae et deinde de Summa Astensts*, Venecia 1474.

PIETRO DE GIOVANNI OLIVI (1248-1298), *De emptione et venditione*, ed. A. SPICCIANI, *La mercatura e la formaziones del prezzo nella riflessione teologica medievale*, Acc. Naz. Lincei Roma 1977, pp. 181-219 (1ª parte del tratado, las otras dos partes fueron publicadas en Roma 1556 por Fabiano Clavario bajo el nombre de Gerardo da Siena).

PIETRO GIOVANNI BALLERI, *Summa moralis*, Verona 1970 pars II, tit.I, cap.VI, par. 2, col. 80c.

RICARDO DE MEDINAVILLA (+1307), *Commentum super quartum librum sententiarum Petri Lombardi*, Venecia 1474, q. 5 y 6.

ROBERTO DE COURÇON (1200 -1270), *De usura*, cfr. *Le traité "De usura" de Robert de Courçon*, ed. por G. LEFEVRE, Du Siege de l'Université, Lille 1902.

TOMAS DE AQUINO (1224-1274), *Sum. Th.* I-II, q. 95a.4; II-II, q. 66a.2.

WADDING, L., ed., *Annales Minorum*, Quaracchi Florencia 1951, XV (nacimiento de los *Montes de Piedad*).

BIBLIOGRAFIA SOBRE LA DIMENSION SOCIAL DEL FRANCISCANISMO

BARBIERI G., *Fonti per la storia delle dottrine economiche: dall'antichità alla prima Scolastica*, Marzorati, Milan 1958.

Il pensiero economico dalla antichità al Rinascimento, Istituto di Stor. Econom., Bari 1963.

Le dottrine monetarie dal XIII al XVII secolo, in *Economia e storia*, 3 (1975).

BAZZICHI O., *Antropologia cristiana*, ESA Roma 1981.

Spunti per una teologia dell'impresa, in *Rev. di Pol. Econ.*, Dicembre 1984.

La proprietà secondo tre pensatori francescani del Medioevo: Pietro di Giovanni Olivi, Guglielmo Ockham e Alvaro Pelagio, mayo 1985.

Valore economico e giusto prezzo nella riflessione teologica medievale, *Ibid.* Octubre 1985.

Teorie monetarie francescane del tardo medioevo: schema di un influsso etico-sociale, *ibid.* Enero 1987.

Origine, formazione e sviluppo dell'associazionismo economico: schema di un influsso del pensiero sociale cristiano, *ibid.* Dicembre 1987.

BEC C., *Economia naturale de economia monetaria negli scrittori italiani fra Tre e Cinquecento*, Einaudi Turin 1983.

CAPITANI O., *S. Bernardino e l'etica economica*, *Atti del Conv. Stor. Bernardiniano*, L'Aquila 7-9 maggio 1980, Teramo 1982 pp. 47-68.

CASSANDRO G., *Un trattato inedito e la dottrina dei cambi nel Cinquecento*, *de. Scient. Ital.* Nápoles 1962.

CONIGLIO G., *Economia e società in S. Bernardino*, *Atti del Conv. Naz. Di st. Bernardiniani*, Maiori 1982, edic. Galatina 1985 pp. 29-39.

DALLE MOLLE L., *Il contratto di cambio dei moralisti dal s. XIII*

alla metà del secolo XVIII, ed. Storia e Lett., Roma 1954.

DAMIATA M.: *Guglielmo di Ockham povertà e potere*, 2 vol. ed. Studi Francescani, Florencia 1978-1979.

DAMIATA M., I e II Tavola: *L'etica di G. Duns Scoto*, Bibl. Studi Franc. 10, Florencia 1973.

DE ROOVER R., *San Bernardino of Siena and Sant Antonino of Florence the two great thinkers of the middle ages*. Barker Library, Boston 1967.

DE ROOVER R., *The concept of the just price: Theory and economic policy*, en "Jour of Ec. Hist." 18 (1958) 418-434 (con bibliografía).

DE SOUSBERGHE D., *Propriété de droit naturel: Thèse néoscholastique et tradition scholastique*, en "Nouv.Rév.Théol", 82 (1950) pp.580 ss.

DOPPIONI L., *Aspetti sociali della filosofia di S. Bonaventura*, en *Studi Francescani* 1-4 (1974) 79-91.

Elementi di antropologia somatica nella letteratura latina cristiana (dalle origine al secolo V), en *Antonianum* 71 (1996) 3-34.

FERNANDEZ ARDANAZ S., *Aspectos sociales del cristianismo de los primeros siglos*, en AA.VV., *Cristianismo primitivo y religiones místicas*, Edic. Cátedra Madrid 1995, pp.347-364.

Cuestiones sociales en el cristianismo del siglo IV, *ibid.* pp. 365-380.

Avvenimento storici nella formazione della coscienza politica dei primi cristiani, en AA.VV., *Coscienza morale e responsabilità politica*, ed. Studi Domenicani Bologna 1990, pp. 57-109.

Traditio Patrum e nuova politeia cristiana: i fondamenti della morale in Clemente Alessandrino, en *L'Etica cristiana nei secoli III e IV: eredità e confronti*, XXIV Inc. Di studiosi dell'antichità cristiana Roma 4-6 maggio 1995, *Stud. Ef. Augustinianum* 53, Roma 1996, pp. 181-196.

GIACCHERO M., *Aspetti economici fra il III e IV secolo: prestito ad interesse e commercio nel pensiero dei Padri*, *Augustinianum* 17 (1977) 25-37.

GINATO A., *Studi e documenti in torno ai primitivi Monti di Pietà*, 5 vol. Ateneo Antonianum Roma 1956-1963.

GUZZETTI G.B., *Chiesa e economia. Disegno storico*, 3 vol. Marietti Turín 1973.

MARA M.G., *Ricchezza e povertà nel cristianesimo*, Città Nova Roma 1980.

NELSON B., *Usura e società*, Sansoni Florencia 1967.

SCAPIN P., *Contingenza e libertà divina in G.Duns Scoto*, in Misc.Francesc. 54 (1964) 3-37; 277-324.

SCHUMPETER J.A., *Storia dell'analisi economica*, 3 vol. Einaudi. Turín 1960.

SPICCIANI, *La mercatura e la formazione del prezzo nella riflessione teologica medievale*, Acc. Naz. Lincei, Roma 1977, pp. 181-219.

TEDESCHINI G., *Il problema economico in Bernardino*, Att.Conv.Centro Studi sulla spiritualità medievale, Todi 1976 pp. 285-309.

TEDESCHINI G., *Teorie economiche francescane e presenza ebraica in Italia, Il Rinnovamento del francescanesimo*, Atti XI Conv. Int. Assisi 1983, Centro St. Francesc. Assisi 1985.

INDICE

Introducción	5
Algunos elementos biográficos	7
El agustinismo de Don Fernando Martins de Buhlôes y Taveira	9
Il fraticello Antonio: la novedad franciscana	12
Un nuevo paradigma antropológico	13
Valor de las realidades terrenas	15
Jerarquización social e itinerario del hombre libre	16
Realidades terrenas y realización del hombre	17
De la teoría a la praxis: el trabajo, la iniciativa empresarial y la producción de bienes accesible a todos	18
El Estudio franciscano de Bolonia y la ética de la Economía	21
Algunas conclusiones: el paradigma antropológico y los procesos sociales en la historia	22
Autores y Obras	24
Bibliografía sobre la dimensión social del franciscanismo	26







