Valoarea experienței practice în gândirea filosofică franciscană

Cazimir GHIURCA

Institutul Teologic Romano-Catolic Franciscan, Facultatea de Filozofie „I. Duns Scotus”
The Franciscan Roman Catholic Theological Institute, “I. Duns Scotus” Faculty of Philosophy
Personal e-mail: gcasimir@libero.it

The Value Of Practical Experience In Franciscan Philosophical Thinking

Some personal and community experience is at the base of Franciscanism. Here, the theory and system are the result of an experience and a practice that condition the thinking. The philosophical and theological speculation of Saint Bonaventure, Roger Bacon, Scotus, Ockham, Piero di Giovanni Olivi, Raimondo Lullo, etc. may be incomprehensible without the experience of the Franciscan community and its intersection with the experience of Saint Francis of Assisi and the its vision on the world.

Keywords: experience, practical experience, intellect, science, culture, theology, philosophy, Franciscan philosophy, homo viator, concept, action, intuition, speculation, theory.

1. Introducere

În această cercetare doresc să luăm în analiză o temă importantă din gândirea franciscană: ***valoarea experienței practice*** şi vom căuta să surprindem existența acestei teme în gândirea Sfântului Francisc şi în gândirea filosofilor franciscani.

Între gânditorii şcolii franciscane se poate percepe imediat un *câmp inteligibil* comun tuturor, care îi caracterizează nu pentru originalitatea temelor, care sunt comune şi celorlalte şcoli, ci prin modul particular de a proceda. Se găseşte în toți, un mod specific de a trata eternele probleme ale lumii, ale omului şi ale lui Dumnezeu. Ei posedă un sens practic acut al filosofării; gândesc şi reflectează plecând de la viață şi pentru viață. Pleacă de la existență şi conclud în acțiune. Totuşi, în acest salt, se folosesc de revelația creştină, precum o garanție a unui adevăr care nu înşală[1].

Scriitorii franciscani medievali nu sunt pur eruditi, care scriu pentru a satisface dorința intelectuală a unei logici vide, ci sunt gânditori activi şi angajați în căutarea, în înțelegerea, în transmiterea şi în experiența trăită asupra adevărurilor creştine, umane şi mondene care reflectă şi oglindesc marele Adevăr divin. Acest adevăr nu este încă posedat. Pentru acest motiv omul este pus într-o stare de neliniște şi tensiune. Omul, aflat in această stare existențială, prin gândirea şi acțiunea lui, dă un caracter misionar întregii existențe umane[2].

2. Franciscanismul și știința

Școala de gândire franciscană poate prezenta răspunsuri la preocupările actuale ale culturii noaste. Astfel, apărarea de către Bonaventura de Bagnoregio a drepturilor şi primatului credinței în raport cu o rațiune prezumțioasă ridicată la rangul de zeița-Rațiune; o zeiță-Rațiune incapabilă să înțeleagă condiția de creatură a ființei umane şi, deci, să se deschidă experienței religioase; apărarea atotputerniciei şi a libertății lui Dumnezeu şi totodată a autonomiei şi libertății individului în interiorul orizontului voluntarist a lui Duns Scotus; apărarea libertății,

demnității și a responsabilității persoanei umane de către Ockham împotriva acelei omniprezente ispite liberticide, consecință directă a reificării conceptelor colective; apărarea libertății în activitățile economice, mai ales de către Petru de Giovanni Olivi, toate acestea constituie patru linii de gândire care fac foarte actuală tradiția gândirii franciscane[3].

Franciscanismul nu reprezintă un sistem filosofico-teologic elaborat din punct de vedere speculativ în baza unor principii pur raționale și abstracte, dar se naște și se dezvoltă într-o experiență trăită și împărtășită; și poate fi înțeles numai dacă este raportat la acea experiență personală și comunitară[4].

Dorim să analizăm, pe scurt, gândirea Sfântului Francisc de Assisi, Sfântului Bonaventura, Roger Bacon, Fericitului Duns Scotus și William Ockham în care putem individualiza importanța experienței în trăirea vieții.

a) Sfântul Francisc din Assisi

Mulți se pot îndoi că Franciscanismul ar avea de-a face cu cultura și studiile, deoarece adesea există o imagine stereotipică a lui Francisc din Assisi ca fiind un om ignorant, simplu și incult; și a franciscanilor, ca fiind niște frați apropiați de popor, simpli și adesea ignoranți departe de lumea culturii. De asemenea, din cadrul aceluiași Ordin a existat, în general, o anumită difidență și rezistență împotriva studiilor. Pentru mulți dintre franciscani părea că valorează mai mult principiul „să cunoști da, dar puțin", pentru a nu pierde sfânta simplitatea care rareori ducea la ignoranță și asprime[5].

Cu toate acestea, atunci când analizăm parcursul istoric al franciscanismului, ne confruntăm cu mari personalități și gânditori, care au fost capabili să ofere lumii sisteme formidabile de gândire ale culturii, profunde sinteze filosofico-teologice ale reflecției și ale vieții, a teoriei și a praxisului, a umanității și a misticismului[6].

În fața științei și a studiilor, Francisc nu și-a exprimat respingerea sau ostilitatea, ci mai degrabă prejudecata și neîncrederea. Nu din cauza unei judecăți negative de valoare, ci din cauza ambiguității pe care știința o poate avea ca o posibilă formă de dominație, de mândrie și de atitudine critică asupra sărăciei. Cu toate acestea, în scrierile sale nu găsim niciun element convingător care să justifice o atitudine anticulturală, chiar dacă este adevărat că există un text aproape scandalos pentru urechile docte, în care afirmă că cei care nu știu să nu aibă grija de a învăța. Totuși, în capitolul *Regulii aprobate* care conține această afirmație, nu este vorba despre încurajarea lenei mintale, nici de stimularea minții către oboselile gândirii, ci pentru a lansa și a consolida bunele relații interpersonale[7].

Este surprinzător faptul că, în scrierile lui Francisc, cuvântul „teolog" apare o singură dată și într-un sens pozitiv. Citim în Testamentul Sfântului Francisc: „Pe toți teologii și pe aceia care au grijă de preasfintele cuvinte divine trebuie să-i cinstim și să-i venerăm ca pe aceia care ne împărtășesc duh și viață" (cf. *In* 6,64)[8]. Și, în scrisoarea foarte scurtă pe care i-a scris-o Sfântului Anton, îi spune: „Îmi face plăcere ca tu să predai fraților Sfânta Teologie, numai să nu stingi duhul rugăciunii și al evlaviei"[9].

Pentru a imprima mai bine bunătatea gândirii franciscane, care își are originea la Francisc însuși, cred că este util să facem referință și la *ratio studiorum* al franciscanului, pentru a oferi o imagine completă atât în structură cât și în metodă. Voința lui Francisc cu privire la metoda de studiu se deduce din porunca lui către Sfântul Anton să predea teologia, păstrând în același timp spiritul devoțiunii, adică, da, să caute adevărul, dar pentru a-l pune în practică. O gândire perfecționată de Bonaventura atunci când afirmă că nu se poate trece de la știință la înțelepciune fără sfințenie și completată de Duns Scotus care mărește doza spunând că dacă studiul nu duce la o viață practică, poate fi considerat a fi o ispită diabolică[10].

În Sfântul Francisc predomină neîncrederea, dar nu ostilitate, față de știință și cercetarea individuală. Putem observa trei motivații și trei aspecte esențiale ale acestei neîncrederi: concepția din acel timp asupra științei văzută ca o comoară care merge împotriva sentimentului său de sărăcie; necesitatea de a avea cărți, în acel moment considerate obiecte scumpe și de lux, care influențează dorința sa de sărăcie și de a nu poseda bunuri; cunoașterea ca sursă de mândrie și dominație, a puterii intelectuale, care contrastează cu vocația umilinței[11].

O neîncredere pe care o găsim, de exemplu, în celebrul text *Florilegiul*, în care Francisc îi spune fratelui Leon: „O, frate Leon, dacă fratele minor ar cunoaște toate limbile, toată știința și toate scripturile, astfel încât ar ști să profețească și să facă cunoscute nu numai cele ce privesc viitorul, dar și secretele conștiințelor și ale oamenilor, scrie că nu în asta constă perfecta bucurie"[12].

Francisc este un creator al culturii, nu distribuitorul sau consumatorul ei. Din acest motiv, cuvântul său este original și dă epocii sale categoria de noutate și capacitatea de a încerca noi căi. Cunoașterea lui nu este atât de mult „știință", ci conștiință făcută din „înțelepciune", care caută să descopere adevărul pentru a-l trăi[13].

Sfântul Francisc a contribuit, cu stilul său de viață, la crearea unei modalități de a fi și de a trăi, care a avut repercusiuni enorme asupra culturii occidentale. Fondatorul fenomenologiei valorilor, Max Scheler, vede în Sărăcuțul din Assisi „unul dintre cei mai mari sculptori ai sufletului și spiritului istoriei europene, în încercarea sa memorabilă de a da unitate și de a duce la sinteza, ca un proces vital, mistica iubirii milostive, cosmică și personală, care nu mai este orientată în jos, dar în sus, adusă de creștinism și fondată în dragostea lui Isus, împreună cu unificarea afectivă vitală și cosmică cu ființa și viața naturii. Aceasta a fost marea inițiativă a sfântului din Assisi"[14].

b) Sfântul Bonaventura

La moartea sfântului Francisc, Ordinul crește puternic și prezența sa se extinde asupra diferitelor sectoare ale societății și, bineînțeles, chiar și asupra domeniului universitar. Diferența dintre cei simpli și învățați este accentuată și subliniată prin diferite tensiuni interne și externe ale familiei religioase. La douăzeci de ani de la moartea fondatorului (1226), generalul ordinului Giovanni da Parma (care guvernează între 1247 și 1257) susține că fundamentul ordinului se bazează pe doi piloni: „bunele obiceiuri și știința”[15].

Succesorul său, Sf. Bonaventura, care dă un impuls puternic studiilor din cadrul fraternității, nu are nici o suspiciune față de studiu și nici nu vede nici o contradicție între idealul sărăciei și posesia cărților. Neîncrederea lui Francisc față de știință dispare în Bonaventura, care vede în studii un bun mijloc de a fi mai bun și un mijloc inevitabil de a transmite mesajul Evangheliei prin cuvântul scris[16].

Noul câmp de prezență la care se deschide Ordinul nu compensează o imagine absentă în fondator, așa cum acuză unii. Dinamismul franciscanului autentic este prelungit și extins în domeniul studiilor, ca extensie și articulare mentală a aceluiași misticism prezent în Sfântul Francisc. Franciscanii de frunte din acest sector nu sunt transformați în consumatori de culturi sau simpli transmițători, ei sunt operatorii și creatorii unei noi culturi, gândiri și interpretări, atât în teologie, cât și în filosofie, care are un mare impact asupra vieții reale. Francisc continuă să fie imaginea actuală și configuratoare a sistematizării filosofico-teologice realizată de principalii gânditori ai familiei franciscani[17].

Bonaventura afirmă că mintea Sfântului Francisc de Assisi pătrundea secretele misterelor, și acolo unde știința înțelepților nu putea pătrunde, el intra cu afecțiunea celui care iubește[18].

Pentru Sfântul Bonaventura, întreaga realitate creată constituie o sinteză ontologică grandioasă, care exprimă prezența Creatorului ei. Lumea și Dumnezeu, omul și Dumnezeu nu sunt realități în antagonism sau ființe rivale între ele, ci constituie o armonie în ordinea ființei, a cunoașterii și a trăirii. Această armonie este distrusă numai atunci când omul, prin libertatea sa, modifică ordinea stabilită[19].

Starea ontologică a omului constă în a fi „homo viator”, care este calea începută de la existențialitatea sa concretă, până când ajunge la Dumnezeu ca ultimul său scop. Numai bazându-se pe credință, omul știe de unde vine, cine este și față de cine este înclinat. Dacă acest lucru este admis, el face filosofie prin interpretarea rațională a faptului că este în lume, face teologie plecând de la revelație și face mistică trăind-o în dinamismul său interior. Această uniune de filosofie, teologie și misticism nu este rezultatul confuziei mintale, așa cum a fost adesea blamată, ci expresia unei experiențe personale trăite ca o armonie[20].

Bonaventura știe bine că cele trei domenii sunt distincte, din punctul de vedere științific și hermeneutic; și el știe, de asemenea, că sunt simple medieri ale unui fapt real: existența umană. *Homo viator*, creștinul, trăiește în lume ca fiind animat de credință și merge spre transcendență. De aceea, are nevoie de medierea filosofiei și a teologiei. Cunoscând bine diferența dintre filosofie, teologie și misticism, el folosește distincția obiectelor formale, chiar dacă recurge adesea la genuri literare pentru a exprima dinamismul existenței cu o vivacitate mai mare, interpretat ca o vocație și trăit cu pasiune[21].

Sursa filosofiei bonaventuriene este aceeași experiență personală și comunitară. Experiența care formează gândul lui Bonaventura este experiența creștină și franciscană, în care vedem un mod concret și plin de viață de interpretare a lui Dumnezeu, un stil specific de a trata cu alții care se traduce în termenii fraternității și o viziune optimistă a lumii și a vieții ca un orizont mare al prezenței lui Dumnezeu[22].

Pe cât de înaltă și sublimă, știința filosofică, dacă își ține privirea ațintită spre sine și nu o ridică spre o știință mai înaltă, teologică sau mistică, devine izvor de erori. Așadar, Bonaventura nu este împotriva filosofiei în general, ci împotriva acelei filosofii incapabilă să primească tensiunea de la finit la infinit, de la om la Dumnezeu, ce se află în ființa noastră concretă care năzuiește spre mântuire, dar care este expusă constant răului[23].

Propunerea lui Bonaventura nu este aceea de a elimina folosirea rațiunii și a întregii filosofii, ci de a face deosebirea dintre o rațiune și o filosofie sau teologie creștină și o filosofie necreștină, dintre o rațiune care este mijloc al credinței pentru viziunea beatifică și o rațiune care, prin închiderea în propria autosuficiență, neagă supranaturalul în sine[24].

Experiența trăită de Bonaventura se transformă într-o cultură caracteristică de a vedea, de a asculta, de a participa, de a transcende, de a comunica. Astfel, opera Doctorului Serafic se organizează și se articulează după triada dinamică și interdependentă: a *ascultării*, *reflecției* și *transmiterii*. Este în același timp intelectuală, misionară și mistică. În aceasta constă măreția personală, care în același timp devine cauză de scandal pentru rațiunea pură. R. Guardini spune că Bonaventura „este un logician, un arhitect dar și un maestru al expresiei”. Bonaventura este mai mult un dialectician al sintezei decât al antitezei, mai mult unește decât să separe[25].

Bonaventura este un gânditor care-și orientează propria reflecție pe planul practic. Gândea plecând de la viață și pentru viață, însă pentru o viață creștină. Urmând stilul Sfântului Francisc de Assisi, el avea o personalitate dotată de o mare sensibilitate prin care a știut să unească teoria cu practica, plecând de la o experiență în mod profund creștină. Prin urmare, se poate afirma că etica nu era pentru el un argument în mod exclusiv speculativ, dar exigența intrinsecă a unui sistem global ce are ca

finalitate nu atât ştiinţa, cât înţelepciunea[26].

Bonaventura este pasionat nu atât de *a poseda*, cât mai degrabă de *a fi*, deoarece dacă un om *ar poseda* toate ştiinţele, dar nu *este* virtuos, este lipsit de adevărata viaţă. În ierarhia priorităţilor, doctorul franciscan antepune virtuţile faţă de ştiinţe (a fi bun sau a fi inteligent şi învăţat), deoarece numai cu exercitarea virtuţilor se ajunge la ce-a de a zece ştiinţă, adică, la înţelepciune spre care aspirau toţi filosofii păgâni, dar fără să fi ajuns la ea. Aşa cum în ambientul cunoaşterii lui Dumnezeu este raţiunea de a înţelege, la fel în câmpul etic Dumnezeu este norma trăirii. Dumnezeu, ca Adevăr Suprem, este paradigma fundamentală în ordinea cunoaşterii şi în ordinea operării[27].

c) Roger Bacon

În 1257, cu intrarea în Ordin a filosofului Roger Bacon - *Dottor Mirabile* - filosofia franciscană face primul său salt spre acea viziune care pune experienţa - atât de dragă lui Francisc - la baza oricărei cunoaşteri umane a realităţii. Ideile lui Bacon sunt simple, interdependente, radicale şi operaţionale[28].

El propune o acţiune speculativă, care va constitui baza ştiinţei experimentale. Demonstraţia nu este suficientă pentru a descrie realitatea, este necesar experimentul, practic şi operaţional. El apreciază primatul acţiunii asupra contemplaţiei, a experimentării practice asupra demonstraţiei teoretice[29].

Cu privire la natura gândirii ştiinţifice, Bacon, urmându-l pe Aristotel, afirmă: „Două sunt modurile de cunoaştere: cunoaşterea prin intermediul raţiunii sau prin intermediul experienţei. Raţionamentul ne conduce la o concluzie şi ne constrânge să o admitem, dar nu e în măsură de a ne da certitudine, nici nu reuşeşte să îndepărteze îndoiala, liniştind mintea în intuirea adevărului atunci când reuşeşte să-l descopere prin experienţă. Aşadar, nu ajunge raţionamentul, deoarece este necesară şi experienţa directă". Nimic din interiorul lumii naturale nu se poate prezenta ca adevărat, sigur şi definitiv dacă nu a fost experimentat[30].

Este evident, totuşi, că franciscanii, cel puţin până la această etapă a călătoriei noastre, preferă acţiunea în locul unei teorii pure, experienţa în locul logicii raţionale.

Bacon manifestă un interes particular pentru concret, urmând astfel cu adevărat linia franciscană. De aici, ne rezultă urgenţa de a recupera dimensiunile de experienţă şi experiment, pentru a nu persista în domeniul pur abstract al principiilor deductibile[31].

Cu Bacon, ştiinţa şi morala sunt în mod inevitabil împletite cu rădăcinile unei filosofii vii bazate pe acţiunea practică, pe originea divină a ştiinţei şi pe unitatea cunoaşterii. Dimensiunea finală a culturii trebuie să fie practică. Creaturile universului sunt infinite, deoarece adevărurile înţelepciunii sunt nenumărate; şi astfel ne dăm seama că această varietate şi diferenţă descompune fiecare pretenţie a adevărului în toate formele sale, depăşeşte distincţia dintre învăţaţi şi ignoranţi, între înţelepţi şi neînţelepţi[32].

El afirmă că cea mai sigură cale de a cunoaşte este aceea a experienţei, deoarece fără experienţă nimic nu se poate cunoaşte suficient. Făcând experienţă este chiar şi calea cea mai bună pentru a învăţa adevărul, fără ca ceilalţi să piardă mult timp, deoarece viaţa umană este scurtă[33].

În perspectiva ştiinţifică baconiană omul contemplativ şi pur raţional trebuie să cedeze locul omului experimental. Noul înţelept este „stăpânul experimentelor" deoarece oferă fundament empiric propriilor cunoaşteri experimentale şi lui îi revine locul la catedră şi la învăţătură. Adevărata cunoaştere este aceea la care se ajunge printr-o lungă şi dificilă experimentare întotdeauna nouă şi deschisă, nu acea cunoaştere închisă şi concluzivă care se oferă în sistemele convenţionale ale raţiunii pure şi simple[34].

Adevărul este fiul timpului, iar ştiinţa nu este lucrarea unui singur om, ci a omenirii care odată cu trecerea timpului, elimină treptata erorile comise în trecut. În felul acesta progresează ştiinţa. Sunt două modalităţile prin care se ajunge la cunoaştere: „prin argumentare şi prin experiment". Adevărurile naturale sunt cunoscute prin intermediul experienţei externe, care are loc prin simţuri, în timp ce prin experienţa internă, care este iluminarea divină augustiniană, ajungem la adevărurile supranaturale[35].

Este o condiţie a echilibrului, căutată mereu de şcoala franciscană printr-o mişcare dialectică de acţiune şi contemplare, între natură şi raţiunea umană, între gând şi acţiune. Nu este suficient să limităm experienţa la singura experimentare fizică a naturii, este necesară extinderea experienţei noastre la starea spirituală a sufletului uman, prin experienţa lumească, contactul cu fiecare aspect extern al creaţiei, între renunţare şi integrare. Această abordare a cunoaşterii realităţii pune bazele ei asupra intuiţiei particularului, în cadrul unei experienţe trăite şi comunicate, care influenţează comportamentul moral în relaţia cu întregul univers şi cu toate creaturile sale. Etica astfel înţeleasă, ca determinare finală a ştiinţei baconiene şi mai mult a celei franciscane, întăreşte sufletul, direcţionează şi dirijează comportamentul general al omului[36]. Intuirea concretului şi revalorizarea singularului anticipează linia filosofică a lui Duns Scotus şi Guglielmo Ockham.

Franciscanii, s-au deschis pentru toate clasele sociale şi cultura populară şi seculară, aşa cum a scris în mod clar J. Le Goff, au rupt barierele pe care lumea clericală le impunea culturii tradiţionale. Deoarece atent la realitatea globală, franciscanismul a reuşit să descopere noile forme culturale care au apărut în modul în care oamenii gândesc, simt şi acţionează[37].

d) Fericitul J. Duns Scotus

John Duns Scotus, nu era un mistic şi nici un poet ca sfântul Bonaventura, dar un excepţional metafizician, înţelept şi pătrunzător, care a ştiut să ofere o viziune şi o interpretare globală, unitară şi

dinamică a lui Dumnezeu, a omului şi a lumii, în perfectă sintonie cu spiritul fondatorului ordinului din care face parte, Sfântul Francisc din Assisi. Sf. Bonaventura a fost definit ca „cel de-al doilea principe al Scolasticii", Duns Scotus este considerat ca cel care o *perfecţionează* şi *reprezentantul calificat prin excelenţă*, al Şcolii franciscane"[38].

Doctorul Subtil valorizează momentul experienței din punct de vedere obiectiv, dar mai ales și în particular din punct de vedere subiectiv. Rolul subiectivității dobândește cu Scotus acele caracteristici care vor fi fundamentale pentru dezvoltarea științelor contemporane și a fizicii în particular[39].

Duns Scotus este un suflet solitar, dar în relație continuă și constantă cu societatea civilă și legătura ei cu legea naturală. Omul ca o creatură a naturii este fundamental o creatură într-un anumit sens liberă și în același timp dependentă de acea conviețuire umană care este rodul unei decizii consensuale a indivizilor[40].

Toată gândirea sa este ancorată în viață, deoarece în precedență a examinat tot ceea ce se întâmplă în ea şi a mai examinat tot ceea ce nu poate fi prezentat în mod exhaustiv de principiile generale și abstracte, Doctorul Subtil ne oferă o splendidă articulație a unui umanism creştin unde *ştiinţa* este în slujba *trăirii bine* şi în slujba unei *conviețuiri bune*[41].

Giovanni Duns Scotus nu era un gânditor al rătăcirilor subtile, nici al unor subtilități distractive, ci un geniu plin de intuiții radicale, care a știut să înfrunte cu profunzime și originalitate tema omului, a lui Dumnezeu, a lui Cristos, a Mariei, a lumii și a ființelor contingente. Un geniu luminos al cunoașterii metafizice, el a avut, de asemenea, un sentiment pătrunzător al realității concrete[42].

Scotus a înțeles marea problemă universitară a timpului său, cea a relației dintre filosofie și teologie, dintre rațiune și credință. Fiind, filosof și teolog, în același timp, a reușit să distingă perfect obiectul rațiunii de cel al credinței și metodele corespunzătoare ale filosofiei și ale teologiei, chiar dacă este foarte dificil să le distingi în mod clar fără a le separa sau a le separa astfel încât să le faci să nu se întâlnească. Trebuie să căutăm unirea lor fără să cădem în nicio mistificare; domeniile specifice ale cunoașterii trebuie respectate fără exclusivitate[43].

Aprofundând argumentul asupra practicității unei științe, Scotus consideră, în general, că științele sunt speculative deoarece tind să cunoască pentru a cunoaște, pentru a ști cum stau lucrurile; sunt practice acele științe care tind să cunoască pentru a acționa. Scotus gândește că practicitatea unei științe nu derivă în mod principal și, deci, esențial de la faptul că ea este orientată la acțiunea voinței, dar de la faptul că ea afirmă rectitudinea sau conformitatea conținutului sau obiectului ca un bine a celui care acționează[44].

Scotus face filosofie și teologie în interiorul acelei experiențe concrete, care se numește experiența franciscană. El își dezvoltă filosofia și teologia cu o mare originalitate personală, dar cu un stil franciscan. În esență, concentrică, gândirea scotistă se învârte în jurul nucleelor pentru ca apoi, de acolo, să vadă realitatea cu plinătatea perspectivei. Aceste centre importante sunt Dumnezeu, Cristos, omul și lumea. Scotus descrie universul într-o formă piramidală, în care atât ordinea logică cât și ordinea ontologică se desfășoară în grade începând de la cel inferior la cel superior. Omul, în afară de a face o legătură între natura sensibilă și natura inteligentă, este compendiul întregii creații, care prin intermediul lui se ridică la Dumnezeu prin forța de acțiune a Cuvântului Întrupat[45].

e) William of Ockham

Ultimul protagonist (cu siguranță nu în ordinea importanței) al călătoriei noastre este probabil cel mai cunoscut gânditor printre exponenții filosofiei franciscane: William of Ockham. El înalță metoda experimentală și determinarea concretului până la un nivel superior celui propus de predecesorii săi. Lumea este în prezent un grup de ființe unice irepetabile care nu au esență, dar care sunt esențe. Fiecare singular este un anumit absolut indivizibil, justificabil și condiționat nu de altceva decât de el însuși. Singularul / particularul este cauza primă și imediată a cunoașterii, condiția originală a cunoașterii, în care conceptele care se relaționează între obiect și obiect, nu sunt altceva decât medieri abstracte care complică și încurcă problema gnoseologică[46].

Prin intuiție, omul se deschide la experiența singularității, care la rândul său este o demonstrație a tuturor facultăților ființei umane. Sfera intuiției sensibile și intelectuale cuprinde toată experiența umană. Efectuarea unei fenomenologii a intuiției implică o filosofie întreagă a experienței lumii trăite, atât în ceea ce privește partea empirică dar și intelectualul și afectivul, personalul și comunitar, prezentul și trecutul, realul și posibilul[47].

Primatul individului poartă către primatul experienței pe care se bazează cunoașterea. Cunoașterea intuitivă, prin urmare, se referă la existența unei ființe concrete și se mișcă în sfera contingenței, deoarece atestă existența cel puțin a unei realități. Importanța cunoașterii intuitive constă înainte de toate în faptul că este cunoașterea fundamentală fără de care alte forme ale cunoașterii nu ar fi posibile. Intuitivă este acea cunoaștere de la care începe cunoașterea experimentală (*experimentalis notitia*). Drept urmare, acela care poate să experimenteze un adevăr contingent și, prin intermediul acestuia, adevărul necesar, are câteva cunoașteri simple a unui termen sau ființe, cunoaștere pe care nu o posedă cei care nu pot să facă experiență[48].

Pentru Ockham, precum și pentru gânditorii anteriori ai școlii franciscane, experiența este condiția de neînlocuit a adevărului filosofic. În el, experimentul este prima și ultima condiție a adevărului, singura posibilitate de a determina și de a demonstra realitatea care vine din intuiție[49].

Filosofia sa este mai mult ca niciodată practică, animată de o sensibilitate copleșitoare față de concret și de ideea clară de a apăra autonomia și independența deplină față de orice tip de mediere sau de intermediere. Natura, ca obiect în sine, a unei experiențe sensibile este ea însăși considerată o sursă originală de cunoaștere: experiența este baza cunoașterii lumii naturale și este interpretată în lumina principiului verificării empirice[50].

Valoarea experienței, prezentă în tradiția franciscană, este accentuată și mai mult în Ockham, până se ajunge la un empirism care este recunoscut ca o presupoziție filosofică și este depășit în exigența teologică. Dacă singura cunoaștere posibilă a lumii concrete este experiența, din care derivă cunoașterea abstractă, atunci orice realitate care depășește experiența empirică nu poate fi cunoscută în mod natural. Gândirea ockhamistă se întemeiază ca o mare apărătoare a realității concrete și a individualității. Ne confruntăm cu un geniu implacabil pus în serviciul individualității concrete și care nu permite compromisuri cu gândirea abstractă[51].

Concluzie

Din scurta cercetare ar trebui remarcat faptul că lumea culturală franciscană a fost descoperită și difuzată, cu anumite excepții, de către oamenii de știință care se ocupă de perioada medievală și sunt străini de lumea franciscană, care au rămas uimiți de bogăția conținutului găsit la mari autori din secolele XIII-XIV. Astfel, se poate spune că lumea franciscană, evidențiată de redescoperirea și re-evaluarea lumii medievale de la sfârșitul secolului al XIX-lea încoace, nu a reușit să țină pasul din cauza lipsei de oameni de știință care să se ocupe de domeniul specific al istoriei gândirii franciscană. Este adevărat că există multe cauze atenuate ale fenomenului, dar în niciun caz nu poate justifica lipsa unor studii specifice în acest sens. Printre cauzele principale intrinseci, cred că pot număra lipsa convingerii că studiul este o parte integrantă a idealului franciscan. Prin urmare, franciscanii nu au simțit puternică dorința și nevoia de studiu ca o realizare a idealului propriu și a muncii lor de evanghelizare. Iar consecințele sunt evidente![52]

Ceea ce-l uimește pe gânditorul Bonafede, și cu el pe toți oamenii de știință care se ocupă de perioada medievală este efortul de a păstra unit omul cu divinul, oricum se vrea a se înțelege sau exprima în funcție de diferitele interpretări ale textului sacru și mai ales al lui Cristos. Tocmai acest efort face nepieritoare filosofia franciscană care citește istoria și omul într-o manieră creștină sau mai bine spus cristică. Prin urmare, nu sunt aspectele filosofice individuale tratate de speculația franciscană cele care atrag atenția cercetătorului, ci intenția profundă care sugerează sau subliniază aceeași analiză. Impresia unității considerată și afirmată de-a lungul cunoașterii, chiar dacă distinge specificele autonomii disciplinare, care cu siguranță sunt invidiate de multe poziții moderne, cărora le lipsește nu numai unitate, ci și efortul însuși de a realiza[53].

La baza gândirii franciscane există întotdeauna o prezență a viziunii de credință care domină și îndrumă cercetarea, studiul și reflecția; astfel încât și trecutul și istoria au interpretări diferite în autori individuali, care în momente diferite vor veni în contact[54].

La finalul acestei cercetări rapide a lumii speculative franciscane, îmi face plăcerea să subliniez valoarea perturbatoare a ultimului concept exprimat de toți autorii examinați, despre unitatea fundamentală existentă între experiență și speculație, între viață și muncă, între rugăciune și gândire, între credință și mărturie. Concept tradus de Bonaventura cu studierea prin rugăciune și de Duns Scotus cu a te ruga studiind și a studia rugându-te. În fața acestei unități între metodă și speculație, franciscanul ar trebui să și le asume dacă vrea să răspundă solicitărilor istorice[55].

Note:

1. José Antonio Merino, *Storia della filosofia francescana*, Edizione Biblioteca Francescana, Milano, 1993, pp. 19-20.
2. *Ibidem*.
3. Dario Antiseri, *Actualitatea gândirii franciscane. Răspunsurile trecutului la întrebările perzentului*, traducere din limba italiană de Pr. Virgil Blaj, Editura Serafica, Roman, 2015, pp. 25-26.
4. José Antonio Merino, *Umanesimo francescano. Francescanesimo e mondo attuale*, Cittadela Editrice, Assisi, 1984, p. 58.
5. Idem, *Visione francescana della vita quotidiana*, Cittadela Editrice, Assisi, 1993, p. 26.
6. Idem, „Il Contributo del Francescanesimo alla Cultura dell'Europa", în *Orientamento Spirituale dell'Europa*, Edizioni Kyromanos, Thessaloniki, 1997, accesat la data de 19 ianuarie 2018 la adresa: http://www.myriobiblos.gr/texts/italian/merino_contributo_5.html
7. Idem, *Visione francescana della vita quotidiana*, p. 27.
8. „Testamentul Sfântului Francisc", în *Scrierile Sfântului Francisc și ale Sfintei Clara de Assisi*, Editura Serafica, Roman, 2011, p. 79.
9. „Scrisoarea adresată Sfântului Anton", în *Scrierile Sfântului Francisc și ale Sfintei Clara de Assisi*, Editura Serafica, Roman, 2011, p. 114.
10. Giovanni Lauriola, *Mezzo secolo di pensiero francescano*, accesat pe data de 30 ianuarie 2018 la adresa: http://www.centrodunsscoto.it/articoli/Articoli_html/Mezzo_secolo_pensiero_francescano.htm.
11. Jaques le Goff, *San Francesco d'Assisi*, Editori Laterza, Roma-Bari, 2010, p. 152.
12. *Florilegiul faptelor minunate ale Sfântului Francis*, traducere și prefață de Acatrinei Ștefan, Editura Serafica, Roman, 2009, p. 33.
13. José Antonio Merino, „Il Contributo del Francescanesimo

alla Cultura dell'Europa", în *Orientamento Spirituale dell'Europa*, Edizioni Kyromanos, Thessaloniki, 1997.
14. *Ibidem*.
15. Idem, *Visione francescana della vita quotidiana*, p. 30.
16. *Ibidem*.
17. *Ibidem*.
18. Idem, *Umanesimo francescano. Francescanesimo e mondo attuale*, p. 64.
19. Idem, „Il Contributo del Francescanesimo alla Cultura dell'Europa".
20. *Ibidem.*
21. Idem, *Visione francescana della vita quotidiana*, p. 32.
22. Idem, „Il Contributo del Francescanesimo alla Cultura dell'Europa".
23. Dario Antiseri, *op. cit*., p. 39.
24. *Ibidem*, pp. 39-40.
25. José Antonio Merino, *Storia della filosofia francescana*, p. 56.
26. *Ibidem*, p. 128.
27. *Ibidem*, pp. 129-130.
28. Andrea Volpato, *Francesco d'Assisi e il mistero della filosofia*, accesata la data de 25 ianuarie 2018 la adresa: http://dspace.unive.it/bitstream/handle/10579/4945/800958-1160872.pdf?sequence=2,p. 112.
29. *Ibidem*, p. 112.
30. José Antonio Merino, *Storia della filosofia francescana*, pp. 172-173.
31. *Ibidem*, p. 172.
32. Andrea Volpato, *op. cit.,* pp. 112-113.
33. Giovanni Reale, Dario Antiseri, *Il pensiero occidentale dalle origini ad oggi. Antichità e Megioevo*, vol. I, Editrice la Scuola, Brescia, 1983, p. 454.
34. José Antonio Merino, *Storia della filosofia francescana*, p. 173.
35. Dario Antiseri, *op. cit*., p. 70.
36. Andrea Volpato, *op. cit*., p. 113.
37. José Antonio Merino, *Visione francescana della vita quotidiana*, p. 35.
38. Idem, *Storia della filosofia francescana*, p. 319.
39. Andrea Volpato, *op. cit*., p. 116.
40. *Ibidem*.
41. José Antonio Merino, *Storia della filosofia francescana*, p. 319.
42. Idem, „Il Contributo del Francescanesimo alla Cultura dell'Europa".
43. *Ibidem*.
44. Luigi Iammarrone, *Giovanni Duns Scoto Metafisico e Teologo*. *Le tematiche fondamentali della sua filosofia e teologia,* Edizione Miscellanea Francescana, Roma, 1999, p. 775.
45. José Antonio Merino, *Visione francescana della vita quotidiana*, pp. 36-37.
46. Andrea Volpato, *op. cit*., p. 119.
47. José Antonio Merino, *Storia della filosofia francescana*, p. 357.
48. Giovanni Reale, Dario Antiseri, *op. cit*., p. 470.
49. Andrea Volpato, *op. cit*., p. 119.
50. *Ibidem*, p. 120.
51. José Antonio Merino, *Visione francescana della vita quotidiana*, pp. 37-38.
52. Giovanni Lauriola, *Mezzo secolo di pensiero francescano*, accesat pe data de 30 ianuarie 2018 la adresa: http://www.centrodunsscoto.it/articoli/Articoli_html/Mezzo_secolo_pensiero_francescano.htm.
53. *Ibidem.*
54. *Ibidem.*
55. *Ibidem.*

Bibliography:

Andrea Volpato, *Francesco d'Assisi e il mistero della filosofia*, accesata la data de 25 ianuarie 2018 la adresa: http://dspace.unive.it/bitstream/handle/10579/4945/800958-1160872.pdf?sequence=2.

Dario Antiseri, *Actualitatea gândirii franciscane. Răspunsurile trecutului la întrebările perzentului*, traducere din limba italiană de Pr. Virgil Blaj, Editura Serafica, Roman, 2015.

Florilegiul faptelor minunate ale Sfântului Francis, traducere și prefață de Acatrinei Ștefan, Editura Serafica, Roman, 2009.

Giovanni Lauriola, *Mezzo secolo di pensiero francescano*, accesat pe data de 30 ianuarie 2018 la adresa:http://www.centrodunsscoto.it/articoli/Articoli_html/Mezzo_secolo_pensiero_francescano.htm.

Giovanni Reale, Dario Antiseri, *Il pensiero occidentale dalle origini ad oggi. Antichità e Megioevo*, vol. I, Editrice la Scuola, Brescia, 1983.

Jaques le Goff, *San Francesco d'Assisi*, Editori Laterza, Roma-Bari, 2010.

José Antonio Merino, „Il Contributo del Francescanesimo alla Cultura dell'Europa", în *Orientamento Spirituale dell'Europa*, Edizioni Kyromanos, Thessaloniki, 1997, accesat la data de 19 ianuarie 2018 la adresa: http://www.myriobiblos.gr/texts/italian/merino_contributo_5.html

Idem, *Storia della filosofia francescana*, Edizione Biblioteca Francescana, Milano, 1993.

Idem, *Umanesimo francescano. Francescanesimo e mondo attuale*, Cittadela Editrice, Assisi, 1984.

Idem, *Visione francescana della vita quotidiana*, Cittadela Editrice, Assisi, 1993.

Luigi Iammarrone, *Giovanni Duns Scoto Metafisico e Teologo*. *Le tematiche fondamentali della sua filosofia e teologia,* Edizione Miscellanea Francescana, Roma, 1999.

„Scrisoarea adresată Sfântului Anton", în *Scrierile Sfântului Francisc și ale Sfintei Clara de Assisi*, Editura Serafica, Roman, 2011.

„Testamentul Sfântului Francisc", în *Scrierile Sfântului Francisc și ale Sfintei Clara de Assisi*, Editura Serafica, Roman, 2011.