



ISSN 2035-8326

[¿Quiénes somos?](#) ►

[Índice de voces](#) ►

[Novedades](#)

[Enlaces útiles](#)

[¿Cómo citar esta voz?](#)



**Philosophica:**  
Enciclopedia filosófica  
on line © 2006-2022



## VERSIÓN DE ARCHIVO 2020

Francisco de Marchia

Autor: [Tiziana Suarez-Nani](#)

Autor prolífico, filósofo original y religioso franciscano de espíritu independiente, Francisco de Marchia es una figura sobresaliente en el paisaje intelectual del medioevo latino en la primera mitad del siglo XIV. Esta época se caracteriza particularmente por la difusión de las doctrinas de Juan Duns Escoto y de la escuela escotista, que tendrán una profunda influencia en el desarrollo del pensamiento filosófico hasta el siglo XVII. Estudios recientes han puesto en relieve la “primera escuela escotista” o “primer escotismo”; sin embargo, esta corriente de pensamiento sigue siendo en gran medida desconocida debido a la falta de ediciones críticas de los escritos de aquellos años. Tal fue el caso, hasta hace poco, de la obra de Francisco de Marchia – sobre la que ya habían llamado la atención Constantin Michalski (1926), Pierre Duhem (1958) y Anneliese Maier (1949, 1955, 1958) –, que ha suscitado un creciente interés durante los últimos tres decenios. Desde la monografía que le dedicó Notker Schneider en 1991, la publicación de los escritos de Francisco de Marchia ha progresado considerablemente, dando lugar a numerosos estudios sobre diversos aspectos de su pensamiento. Así, en la actualidad, el interés de su producción filosófica y teológica, así como de sus tratados polémicos de carácter eclesiológico y político, es ampliamente reconocido.

### Índice

- [1. Vida y obras](#)
- [2. Pensamiento](#)
  - [2.1 Antropología](#)
  - [2.2 Física y cosmología](#)
  - [2.3. Metafísica](#)
  - [2.4. Pensamiento político-eclesiológico](#)
- [3. Nota conclusiva](#)
- [4. Bibliografía](#)
  - [4.1. Ediciones de las obras de Francisco de Marchia](#)

[Quaestiones in I librum Sententiarum](#)

[Quaestiones in II librum Sententiarum \(Reportatio IIA\)](#)

[Sententia et compilatio super libros Physicorum Aristotelis](#)

[Questiones in Metaphysicam](#)

[Improbatio contra libellum Domini Iohannis qui incipit «Quia vir reprobus»](#)

[Quodlibet cum quaestionibus selectis ex commentario in librum Sententiarum](#)

4.2. Estudios

# 1. Vida y obras

Francisco nació en Italia, en el pueblo de Appignano del Tronto, en la región de las Marcas (actualmente Le Marche), en torno a los años 1285-1290 y es mencionado por sus contemporáneos y comentaristas bajo varios nombres: “Franciscus de Marchia” o “de Esculo”, “Franciscus de Pignano” o también “Franciscus Rubeus”. Recibió el apelativo de Doctor praefulgidus y Doctor succinctus. Ingresó en la orden franciscana, donde recibió su primera formación, y probablemente estudió teología en París durante los años 1310. Posteriormente, enseñó en diversas escuelas de su orden y luego regresó al Studium franciscano de París, donde habría comentado las Sentencias de Pedro Lombardo durante el año académico 1319/20. Permaneció en París al menos hasta 1321 y allí obtuvo el título de magister en teología. No contamos con datos seguros sobre lo sucedido en el período 1323-1328; sin embargo, sabemos que en 1328 Francisco se encontraba en Aviñón, donde participó en la controversia entre los espirituales y el papa Juan XXII sobre la cuestión de la pobreza. Partidario del movimiento de los espirituales, se opuso al papa en este debate, apoyando abiertamente al general de la orden franciscana, Miguel de Cesena. Convocado por el papa el 9 de abril de 1328 y acusado de incitar a la herejía, Miguel de Cesena respondió con un documento de protesta (la Appellatio) en el que acusaba al papa de herejía. Francisco suscribió este documento, por lo que estamos seguros de que se encontraba en Aviñón al menos desde abril de 1328 – o quizás un poco antes, ya que era lector en el convento franciscano de esa ciudad. Tras la ruptura entre el papa y los espirituales, la noche del 26 de mayo de 1328, Francisco de Marchia, Miguel de Cesena, Bongracia de Bérgamo y Guillermo de Ockham dejaron Aviñón y huyeron a Italia, siendo entonces excomulgados. En Italia se encontraba el gran adversario del papa, Luis de Baviera, quien tras haber declarado depuesto a Juan XXII, allí se había hecho coronar emperador “por el pueblo romano” en enero de 1328. Al llegar a Pisa el 9 de junio, los fugitivos redactaron nuevos documentos de protesta (las Appellationes de Pisa) con el fin de probar que el papa Juan XXII era un hereje. Francisco suscribió estos documentos y a partir de ese momento tomó parte activa en la polémica, como queda evidenciado en varios de los documentos. Juan XXII respondió a las acusaciones de los franciscanos con el decreto Quia vir reprobus del 16 de noviembre de 1329, en el que afirmaba que Adán había sido el primer propietario y que la propiedad es de origen divino. Esta tesis provocó severas reacciones, incluyendo la de Francisco de Marchia, quien en 1330 redactó la Improbatio. En este escrito refuta punto por punto las tesis presentadas en la bula papal y describe a Juan XXII como “malsano, hereje y destructor de las leyes humanas y divinas”. Francisco y sus compañeros siguieron a Luis de Baviera en su viaje de regreso a Munich, donde, a partir de 1330, se establecieron en el convento de los franciscanos. En esta ciudad permaneció también Marsilio de Padua, cuyo tratado político Defensor pacis había sido condenado en 1327 por Juan XXII. Munich se convirtió

entonces en un foco de contestación en contra del papa, a la cual que participó Francisco, a quien se atribuye una segunda *Improbatio* que data de 1332. Bongracia de Bérgamo y Miguel de Cesena murieron en Munich sin haberse reconciliado con la Iglesia. Francisco dejó esa ciudad y se dirigió a Italia donde, en 1341, cayó en manos de la Inquisición. Sometido a juicio, fue absuelto tras haberse retractado, el uno de diciembre de 1343, de todo lo que había defendido en los años anteriores. A continuación, fue enviado a Aviñón, donde el nuevo papa, Clemente VI, quiso servirse de él como ejemplo para atraer nuevamente al seno de la Iglesia a los franciscanos que habían permanecido fieles a las posiciones de Miguel de Cesena y de sus compañeros de exilio. A partir de 1344 se pierde el rastro de Francisco de Marchia: probablemente murió durante la peste que, unos años más tarde (1348-1349), diezmaría la población europea.

Lista de las obras (ver la bibliografía, que indica las ediciones respectivas):

- *Quaestiones in IV libros Sententiarum*: El comentario de Francisco sobre los cuatro libros de las Sentencias de Pedro Lombardo recoge sus lecciones en el *Studium franciscano* de París durante el año académico 1319-1320. Probablemente, el texto fue objeto de una revisión en 1323, en vistas de su difusión. Existen varias versiones de esta obra, que conocemos gracias a las *Reportationes* transmitidas por numerosos manuscritos.
- *Quodlibet* : Este documento consta de nueve cuestiones. Se trata de un único manuscrito: París, Bibliothèque Nationale, lat. 16110, fol. 125ra-146vb. Se le atribuye a Francisco de Marchia en razón de una referencia a un cierto “Franciscus de Ma” contenida en el *Quodlibet* de Jacobo de Pamiers fechado en 1324. Sin embargo, un estudio reciente (Duba 2007) demostró que las cuestiones 1 y 2 de este *Quodlibet* no deben ser atribuidas a Francisco de Marchia, sino a Juan Duns Escoto. Si bien las cuestiones 3 a 9 son de Francisco, no ha sido posible precisar el lugar (¿París?) ni la fecha de la disputa (¿antes de 1324?).
- *Sententia et compilatio super libros Physicorum Aristotelis*: Este escrito, transmitido por dos manuscritos, es un comentario literal de la Física de Aristóteles. Podría tratarse de la transcripción de un curso impartido en un *Studium franciscano*. Este escrito aún no ha sido fechado.
- *Questiones in Metaphysicam* (libros I-VII): Esta obra, transmitida por dos manuscritos, es un amplio comentario de los libros I a VII de la Metafísica de Aristóteles. Su redacción podría ser anterior al año 1323.
- *Quaestiones super primum et secundum librum Metaphysicorum*: Se trata de un breve comentario, probablemente un resumen de los dos primeros libros del gran comentario de la Metafísica. Ha sido transmitido por dos manuscritos y permanece inédito hasta el día de hoy.
- *Improbatio contra libellum Domini Johannis qui incipit "Quia vir reprobus"*: Este escrito forma parte de la controversia sobre la pobreza y presenta una refutación de la bula *Quia vir reprobus* de Juan XXII. Fue escrito durante el año 1330 y ha sido transmitido por tres manuscritos.
- *Resumen del Comentario de las Sentencias*: Escrito principalmente en forma de *quaestiones*, el *Comentario de los Libros de Sentencias* es la obra más importante de Francisco de Marchia. Recoge las lecciones que impartió como bachiller sentenciario en el *Studium franciscano* de París, probablemente durante el año académico 1319-1320, antes de acceder al título de maestro de teología. Estructurado en cuatro libros, el comentario trata numerosos temas seleccionados de los Libros de Sentencias de Pedro Lombardo, un texto que había sido adoptado como manual para la enseñanza de la teología en la universidad ya en los años 1230.

El primer libro contiene 71 cuestiones. El primer tema tratado es el de la teología, su objeto y su estatuto. Siguen a continuación, una serie de cuestiones sobre la voluntad y la libertad, un tema al que los pensadores franciscanos, en particular los Espirituales, conceden una especial importancia. El primer libro trata de Dios, de la Trinidad, de la causalidad divina, de las propiedades y los nombres divinos – en el marco de este último tema se examinan también cuestiones de índole lingüística. El libro contiene también un importante análisis de la virtud de la caridad, el cual lleva al autor a abordar la cuestión propiamente física de la “intensión y remisión” de las formas accidentales (intensio/remissio formarum) – una cuestión ampliamente debatida en la filosofía de la naturaleza del siglo XIV.

El segundo libro contiene 49 cuestiones y es de notable interés doctrinal, ya que trata acerca de diversos temas filosóficos relacionados con todo aquello que forma parte del mundo creado. El primero de ellos es el de la creación – tanto desde el punto de vista del creador como del de lo creado –, que lleva a precisar el problema de la conservación de las cosas (cuestiones 1-12). Las cuestiones 13-27 tratan del estatuto de las criaturas espirituales (ángeles y almas humanas), de sus facultades y de su acción en cuanto sujetos dotados de conocimiento y voluntad. Estas cuestiones constituyen verdaderos tratados de angelología y antropología. Las cuestiones 28-36 pueden considerarse como un tratado de física y de cosmología. En ellas se trata de los elementos constitutivos del mundo material y de su condición. Las nociones de materia y forma, así como sus relaciones, son objeto de un análisis minucioso, muy significativo en el contexto intelectual de aquella época. Sigue, a continuación, la cuestión de las esferas celestes, en la cual se examinan el movimiento y el principio motor, así como la composición material y la ubicación de la esfera que contiene al mundo. En estas últimas cuestiones, Francisco retorna al tema del alma intelectual humana y de su presencia en el cuerpo en cuanto forma, para luego analizar detenidamente el estatuto del intelecto y de la voluntad, así como su causalidad (cuestiones 37-49). Este grupo temático también incluye dos cuestiones dedicadas a la crítica de la tesis averroista de la unicidad del intelecto.

El tercer libro, transmitido a la posteridad de manera incompleta en tres versiones distintas, presenta anomalías en su estructura, lo que hace suponer que Francisco no revisó la Reportatio, al menos en las versiones que han llegado hasta nosotros. Este libro trata de temas estrictamente teológicos, entre los que cabe destacar: la posibilidad de la asunción de la naturaleza humana por un supuesto divino; la maternidad de la Virgen y la inmaculada concepción; la redención, el estado del alma de Cristo y de su conocimiento; las virtudes y sus relaciones mutuas. Aunque de índole teológica, estas cuestiones dan lugar a agudos análisis filosóficos por medio de los cuales Francisco formula planteamientos originales.

El cuarto libro contiene 66 cuestiones que abarcan una amplia variedad de temas. Hay aquí, sin embargo, dos asuntos predominantes: el de la Eucaristía (15 cuestiones) y el del matrimonio (19 cuestiones). Este es el libro que más ha llamado la atención de los especialistas, especialmente en relación con la primera cuestión: examinando el poder o la fuerza (virtus) que actúa en los sacramentos, Francisco desarrolla un tratado de filosofía natural que aborda el problema del movimiento – y, en particular, examina la fuerza que actúa como causa eficiente del movimiento tanto natural como artificial. Es en esta cuestión que el franciscano formula su famosa teoría de la virtus derelicta o impetus – una teoría cuyo interés doctrinal ha sido unánimemente reconocido por los estudiosos. El tratado de la Eucaristía – como ocurre también con otros autores de esa época – brinda la ocasión de proceder a un análisis profundo del estatuto de los accidentes y de su relación con la sustancia. Dicho análisis constituye una importante contribución de Francisco a la ontología. La distinción 21 de este comentario trata de un problema particularmente espinoso en el contexto

intelectual de los primeros años del siglo XIV: el de la propiedad, que Francisco considera un asunto de derecho positivo y no de derecho natural. La distinción 26 marca el comienzo de un imponente tratado sobre el matrimonio: su dimensión sacramental, la moral sexual, el divorcio y la poligamia son algunos de los temas analizados por nuestro autor. El comentario de este libro termina con cuestiones sobre la resurrección, el alma separada del cuerpo y su inmortalidad, los espíritus incorpóreos y la felicidad. Este sucinto esbozo general del contenido del cuarto libro basta para mostrar la importancia de su alcance doctrinal e histórico: sin duda, la edición crítica de este libro, que aún no ha sido llevada a término, contribuirá de manera significativa a mejorar el conocimiento de la historia de las ideas del siglo XIV.

## 2. Pensamiento

### 2.1 Antropología

El compuesto humano — Francisco de Marchia contribuyó al debate sobre el estatuto del ser humano como un compuesto de materia y forma, cuerpo y espíritu, con una posición original. Ya desde el comienzo del siglo XIII, la recepción del tratado *De anima* de Aristóteles había suscitado una intensa discusión sobre el alma humana en cuanto forma del cuerpo. Mientras que la corriente platónico-agustiniana insistía en la idea de que el alma es al mismo tiempo forma y sustancia, los autores más cercanos a la concepción aristotélica pusieron un mayor énfasis en que el alma es forma del cuerpo, subrayando a la vez su independencia, considerada como condición necesaria de su inmortalidad. Esta fue la posición de Tomás de Aquino, quien, con el objetivo de asegurar la unidad del compuesto humano, defendió la tesis de la unicidad del alma como una forma sustancial enteramente presente en cada parte del cuerpo. Después de Tomás de Aquino, el problema de la relación del alma-forma con el cuerpo se intensifica y desemboca en la alternativa entre una solución monista (una sola forma sustancial en el compuesto) y una solución pluralista (varios principios formales en el compuesto). En este contexto, la posición de Juan Duns Escoto es de particular interés: según Escoto, en el compuesto humano existen dos formas, a saber, la forma de la corporeidad (forma corporeitatis), por la cual el cuerpo es un cuerpo propiamente humano, y la forma intelectual, por la cual el compuesto humano está animado por su forma específica (la que corresponde a cada ser humano). Francisco de Marchia se alinea con la posición de Duns Escoto y sostiene que en todo ser animado hay una forma sustancial distinta de su alma: en el ser humano habrá, pues, una forma de la corporeidad y una forma intelectual [Quaest. in II Sent., q. 38]. Sin embargo, alejándose de Duns Escoto, Francisco insiste en la especificidad del cuerpo humano, que es propiamente humano en virtud del hecho de que está ordenado a la forma intelectual de la que participa. Mediante el estrecho vínculo así establecido entre el cuerpo y el alma, logra salvaguardar la unidad del compuesto humano a pesar de la presencia en él de dos formas (la llamada solución “dimorfista”). Esta unidad es además reforzada con la idea de que el cuerpo es el sujeto perfectible del alma intelectual: esta última “humaniza” el cuerpo y lo hace partícipe de su vida intelectual. El individuo humano aparece así como una unidad irreductible cuyos componentes están enteramente articulados el uno en el otro. Así, Francisco critica tanto la tesis de la individuación por la materia (Tomás de Aquino) como la del individuo como resultado de una contracción de la naturaleza común (Duns Escoto): para Francisco el individuo humano es una unidad “positiva y en acto”, irreductible e indivisible por sí misma [Quaest. in II Sent., q. 15; [Duba 2012a](#): 211-224; [Suarez-Nani 2015](#) : 45-70].

Las facultades del alma humana y su actividad – El individuo humano es un



sujeto que se autodetermina y que actúa a través de sus facultades. Estas facultades son específicas del ser humano, de modo que las facultades sensitivas humanas no son de la misma especie que las de otros animales, siendo el cuerpo humano un cuerpo específicamente humano; más aún, las facultades de su alma poseen una especificidad resultante del hecho que éstas pertenecen a un alma propiamente humana [Quaest. in II Sent., q. 17]. Desde la perspectiva de Francisco, ni la unidad del objeto de las facultades sensitivas de los diferentes animales (como, por ejemplo, lo visible en cuanto objeto de la vista para cualquier animal), ni la semejanza de los actos realizados por las facultades de animales específicamente diferentes (como, por ejemplo, la visión) permiten inferir la igualdad específica de las facultades correspondientes. Por ese motivo, Francisco considera que las facultades sensitivas humanas son más perfectas que las de los demás seres vivos. La especificidad de las facultades humanas también surge de su comparación con las del ángel: al conllevar la unión con el cuerpo, las facultades intelectuales humanas son específicamente diferentes de las de los ángeles y funcionan de manera diferente, ya que el intelecto humano necesita recurrir a los fantasmas producidos por la imaginación [Quaest. in II Sent., q. 20]. Además, las facultades humanas no son accidentes del alma y no se distinguen realmente de su esencia, sino que constituyen propiedades esenciales de la misma, tesis que refuerza significativamente la de la unidad intrínseca del sujeto humano. El sujeto humano es capaz de autodeterminarse a través de sus actos, ya que las facultades del alma son la causa total de los mismos. Francisco desarrolla largamente la tesis según la cual la inteligencia y la voluntad son causa total de sus actos [Quaest. in II Sent., q. 42 y 43]: oponiéndose a las posiciones de Tomás de Aquino y de Godofredo de las Fuentes, sostiene que «voluntas movet se directe, non tantum per accidens (...), nec per aliquid ab obiecto impressum (...), sed per se ratione suae propriae activitatis» [Quaest. in II Sent., q. 42]. La voluntad es, así, capaz de una autodeterminación total; ella ejerce un perfecto control (dominium) sobre sus actos, ya que cualquier intervención exterior comprometería su libertad. Contrariamente a la causalidad natural, la voluntad actúa como un principio totalmente libre y, por lo tanto, coincide perfectamente con sus propios actos, siendo, por otra parte, la coincidencia de las facultades intelectuales con sus actos, la condición de su capacidad de autodeterminación. En este punto, Francisco critica a Duns Escoto (que sostiene la tesis de que la voluntad y el intelecto son causas parciales de sus actos), atribuyendo a la voluntad y al intelecto la capacidad de ejercer una causalidad total sobre sus actos. Rechaza, pues, la causalidad eficiente del objeto tanto sobre los actos de la voluntad como sobre los de la inteligencia: el objeto ciertamente juega un papel con respecto al acto de conocimiento y voluntad, pero sólo en cuanto término (causa terminativa) del acto, sin ningún poder o función causal eficiente. Siguiendo los pasos de Pedro Juan de Olivi, Francisco rechaza así la tesis del conocimiento como “información” y defiende la libertad y la autonomía radical del sujeto humano con respecto a sus actos: «intellectus est totalis causa cuiuslibet actus sui et voluntas sui et sensus sui, non distinguendo causam totalem contra causalitatem primae causae, sed solum contra causalitatem obiecti, quia sic potentia est causa actus sui quod nullo modo obiectum est causa effectiva eius, nec totalis nec etiam partialis» [Quaest. in II Sent., q. 43]. La concepción de Francisco sobre este punto se presenta así como una forma de “subjektivismo epistemológico” y como un voluntarismo radical [Alliney 2005 y 2006 : 10-34; Robiglio 2006; Suarez-Nani 2015 : 345].

Crítica al monopsiquismo Averroísta – Desde este punto de vista, Francisco rechaza categóricamente la tesis averroísta de la unidad del intelecto para todos los seres humanos [Quaest. in II Sent., qq. 39-40], tesis que califica de «falsa et absurda». El individuo pensante toma conciencia de sus actos de intelección y experimenta que existe como un ser pensante único. Invirtiendo la perspectiva averroísta, Francisco plantea la experiencia y la conciencia que el individuo tiene de sí mismo para afirmar que es a través de su intelecto y su acto de pensar que

cada individuo toma conciencia de sí mismo y se distingue de los demás: en otras palabras, lejos de ser uno y el mismo para todos los individuos humanos, el intelecto presente en cada individuo es precisamente su principio de diferenciación [Sua rez-Nani 2015: 345-362].

La inmortalidad del alma – La valoración del sujeto humano y del individuo en tanto que unidad indivisible se prolonga en la tesis de la inmortalidad del alma. Se trata de una certeza para todos los pensadores medievales, varios de los cuales (Domingo Gundissalinus, Guillermo de Alvernia, Tomás de Aquino) formularon pruebas filosóficas basadas en el intelecto y su separación del cuerpo, la autonomía de su funcionamiento (sin órganos corporales), la excelencia de algunos de sus objetos (formas inteligibles separadas, verdades eternas), el estatuto del alma en tanto que forma y acto de ser, así como el deseo natural de inmortalidad. Duns Escoto, sin embargo, marca una ruptura en el debate sobre la inmortalidad del alma, rechazando la posibilidad de demostrarla filosóficamente y considerándola como mero objeto de fe. De misma manera, Francisco de Marchia no duda de la inmortalidad del alma como objeto de la fe, pero pone en duda su demostrabilidad [Quaest. in II Sent., qq. 18-19]. Además, siguiendo a Duns Escoto, rechaza tanto las demostraciones a priori como las a posteriori. El primer tipo de demostración le parece inaceptable porque, si fuera posible, tendría que basarse en la causalidad o en la eminencia del alma intelectual – un enfoque que, en el estado actual, resulta inaccesible al ser humano; por lo tanto, la afirmación de la inmortalidad del alma no es evidente (per se nota). Tampoco la demostración a posteriori es concluyente: Francisco desarrolla un largo análisis para mostrar que ni la operación del intelecto (que es corruptible ya que presupone el cuerpo), ni su objeto (el conocimiento de un objeto incorruptible, como las verdades eternas, no hace al alma intelectual incorruptible), ni la finalidad del ser humano (la finalidad del alma en tanto que forma es el compuesto humano, que es corruptible) nos permiten inferir la incorruptibilidad e inmortalidad del alma humana. Esta argumentación refuerza así la tesis – ya sostenida en la crítica del monopsiquismo averroísta – de la profunda adecuación que existe entre el sujeto y sus actos: éstos no poseen una condición específicamente diferente que modifique la de su sujeto. De ello se deduce que la naturaleza del objeto inteligible o la finalidad extrínseca del ser humano no constituyen fundamentos válidos para demostrar la inmortalidad del alma humana. Francisco criticará, por tanto, los argumentos de sus predecesores a favor de esta tesis: al hacerlo encuentra ocasión de (1) reafirmar la unidad sustancial del individuo humano y negar que la operación intelectual sea independiente del cuerpo; (2) rechazar la idea de proporcionalidad entre la facultad intelectual y su objeto, (3) relativizar la supuesta incorruptibilidad de ciertos objetos, y (4) negar que el deseo de felicidad sea un deseo natural. El argumento fundamental y las tesis conclusivas de este análisis manifiestan claramente el enfoque crítico del pensamiento de Francisco y su apego a la concepción aristotélica de la unidad del compuesto humano [Sua rez-Nani 2015 : 347-395].

## 2.2 Física y cosmología

Francisco dio una notable contribución a la filosofía de la naturaleza, que ha atraído la atención de los estudiosos en los últimos años. Sin embargo, la especificidad y la novedad de sus teorías no aparecen en su Comentario a la Física de Aristóteles, que es un comentario literal en el que Francisco se limita a exponer y explicar la doctrina aristotélica. Es más bien en sus Cuestiones sobre las Sentencias de Pedro Lombardo y sus Cuestiones sobre la Metafísica de Aristóteles que debemos buscar sus tesis más significativas, desarrolladas con ocasión de consideraciones sobre muy variados temas.

Materia y forma – Como muchos pensadores franciscanos de su tiempo,

Francisco desarrolló una concepción “positiva” de la materia prima. No se trata de una pura potencialidad cuya consistencia ontológica depende enteramente de la forma; por el contrario, la materia posee una actualidad propia, aunque “relativa” al acto formal [Quaest. in II Sent., q. 13 y q. 28]. Estableciendo una analogía entre la materia y la forma, Francisco reconoce la potencialidad de la materia con respecto al acto de ser (desde este punto de vista ella está simpliciter en potencia), pero atribuye a la materia una actualidad propia (secundum quid); de la misma manera, cada forma creada está en acto, pero no carece de una cierta potencialidad. La actualidad de la materia prima se debe en particular a: 1) el hecho de que, una vez creada, es exterior a la causa que la produjo, 2) a su necesidad e incorruptibilidad, 3) a su permanencia, 4) al hecho de constituir un todo y 5) al hecho de ser una entidad determinada y singular (en contraposición a lo que es universal y común) [Quaest. in Metaphysicam, VII, q. 5, ed. Schneider, pp. 146-148]. Siguiendo esta línea argumentativa, Francisco llega a sostener que la materia es “en cierto modo” (secundum quid) más actual que la forma, porque como sujeto último es necesaria e incorruptible en relación con cualquier agente natural; admite, sin embargo, que la forma es más actual en sentido absoluto (simpliciter) [ibid.: 149; Quaest. in II Sent., q. 29; [Amerini 2007](#) : 62; [Petagine 2019](#): 143-148]. Francisco insiste más que sus predecesores franciscanos en la positividad intrínseca de la materia prima: por esta razón, la actualidad y la incorruptibilidad dejan de ser para él propiedades exclusivas de las formas subsistentes.

La materia no es principio de corrupción ni de individuación de las sustancias materiales – De esta concepción deriva otra tesis significativa que marca una ruptura con respecto a la concepción aristotélica. En contraste con ésta, que considera la materia como la causa de la corruptibilidad del compuesto hilemórfico, para Francisco la materia no es el principio de corrupción de las sustancias materiales. Nuestro autor justifica esta idea con la distinción entre “corruptibilidad extrínseca” (causada por la acción de un contrario) y “corruptibilidad intrínseca”: esta segunda resulta o bien de la “posibilidad subjetiva” o bien de la “posibilidad objetiva” de corrupción; la primera es propia de la materia en cuanto sustrato posible con respecto al ser y al no ser, mientras que la segunda caracteriza a la forma en cuanto término del proceso de corrupción. Además, dado que la materia en cuanto sustrato depende de la posibilidad de ser de la forma, allí donde la forma no es “objetivamente” posible, la materia tampoco lo es. Francisco llega a la conclusión de que la forma es la “primera raíz y razón de la corruptibilidad” de una sustancia material: en otras palabras, el no-ser de la materia en cuanto sustrato resulta de la imposibilidad objetiva de la forma [Quaest. in II Sent. : q. 32; [Suarez-Nani 2015](#) : 22-24]. En este orden de ideas, Francisco rechaza la tesis de la individuación por la materia: todo lo que existe es singular y se distingue numéricamente de los demás por sí mismo; cada ser en acto posee una unidad propia que Francisco califica de “positiva”. La materia posee también su propia unidad: en cuanto sustrato potencial con respecto a las formas (que la determinan e introducen en ella distinciones y divisiones), la materia posee una unidad “privativa”, es decir, no actualizada, mientras que, en cuanto elemento del compuesto, la materia posee una unidad “positiva”; en cada individuo del que es un principio constitutivo, la materia posee una unidad actual [Quaest. in II Sent., q. 15]. Desarrollando estas consideraciones, Francisco rechaza la composición hilemórfica del alma humana y del ángel, situándose así en continuidad de la doctrina de Duns Escoto [[Suarez-Nani 2015](#) : 30-34; [Petagine 2019](#) : 206-212].

La materia de las esferas celestes – Prosiguiendo con la tesis de la unidad y de la simplicidad de la materia prima, Francisco atribuye una materia a las esferas celestes. Se opone así a la tesis de la inmaterialidad de las esferas celestes, procedente de Averroes (De substantia orbis), que era entonces ampliamente compartida. La tesis de que la región supralunar del mundo es material es una de



las contribuciones más originales de Francisco a la cosmología: sostiene que el cielo es una sustancia cuantitativa, y por lo tanto extensa, que está sujeta a las propiedades específicas que caracterizan a las sustancias compuestas. Además, Francisco sostiene que la materia que compone la región supralunar (incorruptible) es de la misma constitución que la de las realidades (corruptibles) del mundo sublunar: «Et ideo dico aliter, videlicet quod materia corruptibilium et incorruptibilium est secundum se eiusdem rationis» [Quaest. in II Sent. , q. 32]. Esta tesis se basa particularmente en la incorruptibilidad e indeterminación de la materia prima: en cuanto tal, es, en efecto, indiferenciada y homogénea [Quaest. in Metaphysicam III, q. 9, [Schneider 1991](#) : 77 ; Quaest. in II Sent.: q. 28 y q. 32]. La materia prima indiferenciada y homogénea es, por tanto, el sustrato permanente y el fundamento último de todos los seres, que se diferenciarán según su forma: la misma materia prima constituye, así, el sustrato de la corporeidad de cada sustancia material, sea ésta corruptible o incorruptible; los diversos seres, sin embargo, comparten esta materia prima según modalidades diferentes, de modo que la materia de unos no está en potencia de las formas de los otros. Quaest. in II Sent. 32 y 28]. Mediante esta concepción, especialmente al afirmar la unidad y la homogeneidad de la materia prima, Francisco supera la dicotomía aristotélica de las dos regiones del mundo, sin hacer de la materia prima el receptáculo común de todas las formas (tesis defendida por el pensador judío Ibn Gabirol en el tratado Fons vitae, que los latinos conocían bien) [Suárez-Nani 2015: 39-43]. El interés de esta teoría para el desarrollo posterior de las ideas científicas – especialmente la tesis de la homogeneidad de la naturaleza – ha llamado la atención de los especialistas: N. Schneider [Die Kosmologie, 1991 : 323-341], por ejemplo, subrayó su “novedad fundamental”. Esta interpretación, ampliamente compartida hasta fechas recientes, fue discutida por M. Takkar, quien considera débil la unidad de la materia terrestre y la celeste planteada por Francisco, puesto que sus potencialidades naturales son muy diferentes [Takkar 2006 : 40]. A pesar de esta relativización de la importancia de la posición de Francisco, su tesis de la homogeneidad de la materia en los mundos celestes y sublunares puede ser considerada como un eslabón de relieve en la superación de la cosmología de Aristóteles [Petagine 2019 : 306-311 y 315-318].

El movimiento de proyectiles – Otra notable contribución de Francisco a la filosofía de la naturaleza es su teoría de la virtus derelicta, que adelanta la teoría del impulso de Juan Buridano. Esta tesis está desarrollada en la primera cuestión del Comentario al Libro IV de las Sentencias, con motivo del análisis de la fuerza inherente a los sacramentos. Para explicar el movimiento de los proyectiles (por ejemplo, de una piedra lanzada al aire), Francisco sostiene que el proyectil continúa moviéndose después de ser lanzado gracias a la fuerza que imprime y deja en él (virtus derelicta ) el agente (principio motor) que lo lanzó. Contrariamente a la teoría aristotélica, Francisco rechaza así la idea de que el movimiento de los proyectiles es causado por el medio ( medium ) en el que tiene lugar; por otra parte, al identificar la causa de este movimiento con una fuerza interna del proyectil, salvaguarda su naturalidad y continuidad [Wolff 1978 : 192-198]. Si bien Pierre Duhem [1958 : 299] veía en esta teoría una prefiguración de la mecánica moderna (principio de inercia), Anneliese Maier [1951 : 306 y 161-200] relativizó esta interpretación. Los estudios más recientes han procurado volver a situar la doctrina de Francisco en su contexto histórico y doctrinal mostrando que se encuentra enraizada en la larga historia de la teoría del impetus [Schabel 2006a y 2015 ; Zanin 2006 ]. El hecho es que, incluso teniendo en cuenta que Francisco no sacó todas las consecuencias de su teoría (no admitió, por ejemplo, la idea del movimiento perpetuo), su teoría de la virtus derelicta marca una ruptura con respecto a ciertos elementos de la doctrina aristotélica y constituye una contribución significativa al desarrollo de las ideas científicas.

El movimiento de las esferas celestes – La *virtus derelicta* también interviene en la explicación del movimiento de las esferas celestes: éste es causado por la fuerza que le comunica su primer motor («*vi derelicta a motore primo impressa*»), es decir, la inteligencia (o sustancia) separada que mueve cada esfera celeste [Quaest. in II Sent., qq. 29-30; Quaest. in IV Sent., q. 1, ed. [Schabel 2006a](#) , pp. 74-78; [Schneider 1991](#) : 41-49]. Francisco rechaza así la tesis de un principio motor intrínseco (la animación de los cielos) y opta por la de un motor extrínseco: cada esfera celeste es movida por una inteligencia que está unida a ella como un motor está unido a su móvil. Este movimiento es el resultado del impulso ( *ímpetus* ) que cada inteligencia da a su esfera, confiriéndole así una fuerza motriz que perdurará en ella. Francisco precisa también que, por parte de la inteligencia motriz, este movimiento no es necesario, sino voluntario y, por lo tanto, contingente; sin embargo, por parte de la esfera celeste, este movimiento es natural, porque se basa en la disposición natural de cada esfera con respecto al movimiento circular. Además, puesto que la voluntad de la inteligencia motriz es inmutable, el movimiento que ella imparte es perpetuo, uniforme y no encuentra resistencia; dicho esto, Francisco considera que si una inteligencia dejara de mover su esfera, ésta seguiría a pesar de todo moviéndose durante algún tiempo bajo el impulso de la fuerza motriz (*virtus derelicta*) comunicada a ella. Por añadidura, aunque la fuerza motriz de las inteligencias es limitada y finita en sí misma, el movimiento de las esferas celestes es eterno, porque, en última instancia, resulta de la fuerza motriz infinita del primer motor, es decir, Dios [Quaest. in IV Sent. , q. 1; [Schabel 2006a](#) : 73; [Zanin 2001](#): 125-131; [Schabel 2015](#) ].

En el trasfondo de estas consideraciones hay siempre una confrontación con la física de Aristóteles: Francisco admite algunos de sus principios, pero los modifica o les añade condiciones ulteriores, sobre todo cuando se trata de defender posibilidades que la física de Aristóteles no podía considerar. Así, por ejemplo, defiende la idea de que Dios puede desplazar un cuerpo de un lugar a otro instantáneamente, pero añade que no se trataría de un movimiento en el sentido estricto de la palabra, porque un movimiento tal no sería sucesivo [Sententia et compilatio libri Physicorum, l. VIII, c. 9, 3, ed. Mariani, p. 443]. En este sentido, Francisco sostiene también que un indivisible, como por ejemplo un ángel, puede moverse en un espacio divisible; esta posibilidad se justifica recurriendo a la noción de divisibilidad “virtual o causal”, en contraposición a la divisibilidad “formal” que caracteriza a la cantidad: atribuyendo al ángel la “divisibilidad virtual o causal”, Francisco puede así justificar el movimiento de una entidad no cuantitativa y no dimensional, aunque divisible, en un espacio físico y dimensional [Quaest. in II Sent., q. 16, p. 98; [Suarez-Nani 2017](#): 129-133]. Lo mismo se aplica a la resistencia, condición necesaria para cualquier movimiento según Aristóteles: a este respecto, Francisco introduce la noción de “resistencia privativa” para justificar la continuidad del movimiento de los ángeles y excluir la posibilidad de que un ángel pueda moverse instantáneamente [Quaest. in II Sent., q. 16, p. 103; [Suarez-Nani 2015](#): 253-274; [Suarez-Nani 2018](#): 82-84; [Schabel 2001a](#): 185-188].

### 2.3. Metafísica

También en el campo de la metafísica dio Francisco una contribución significativa. Ante el dilema aristotélico de la metafísica concebida tanto como ontología (ciencia del ser en cuanto ser) cuanto como teología filosófica (ciencia del primer principio), Francisco formuló una distinción decisiva entre la metafísica como ciencia general y la metafísica como ciencia particular. El objeto de la metafísica general (*metaphysica communis* ) es la entidad tomada absolutamente, en cuanto común (*res simpliciter communis*) a todas las cosas; en cambio, el objeto de la metafísica particular (*metaphysica particularis*) es la entidad conceptual y realmente separada de la materia (*res separata a materia*

secundum rationem et secundum rem) [Quaest. in Metaphysicam, l. 1, q. 1]. Francisco rechaza así la idea de que el objeto propio de la metafísica sea el ser en cuanto ser. Puesto que según Aristóteles y Avicena el ser es el objeto primero del entendimiento, mientras que la metafísica es la ciencia última (es decir, la última según el proceso de adquisición del conocimiento), Francisco considera que la ciencia del objeto primero debe ser necesariamente anterior a la ciencia que el ser humano adquiere posteriormente. Al distinguir entre metafísica general y metafísica particular, Francisco resuelve el dilema aristotélico: la metafísica general es una ontología que se ocupa del objeto primero del conocimiento y constituye, por lo tanto, una ciencia que precede necesariamente a las demás; en cambio, la metafísica particular, que tiene por objeto las entidades separadas de la materia y, por tanto, divinas, es una teología filosófica y constituye, para el ser humano, la ciencia última. Aunque Francisco considera que su concepción no es nada más que la interpretación correcta de Aristóteles, en realidad su posición es nueva y prefigura la distinción, propia de la filosofía moderna, entre ontología y metafísica o entre metafísica general y metafísica especial [Folger-Fonfara 2005 : 476-479]. Esta concepción conlleva también una nueva visión de la jerarquía de las disciplinas: la metafísica general, concebida – a la manera de Duns Escoto – como una “scientia transcendens”, precede a la física, a las matemáticas y a la ciencia divina o teología; esta última, además, acaba adquiriendo un estatuto autónomo con respecto a la metafísica, de modo que Francisco de Marchia lleva a cabo una “emancipación de la teología con respecto a la metafísica” [Folger-Fonfara 2005: 488-498; Folger-Fonfara 2008: 121-125].

La teología filosófica – Como en muchos otros temas, Francisco desarrolló su teología filosófica en continuo contraste con Juan Duns Escoto y Pedro Auréolo: a pesar de su actitud crítica hacia sus predecesores, el pensamiento de Francisco se desarrolló en gran medida gracias a ellos. Así, por ejemplo, con respecto a la procesión de las personas divinas, Francisco rechaza la distinción formal escotista entre el intelecto y la voluntad en Dios: con miras a preservar la unidad, la simplicidad y la perfección divina, afirma su perfecta identidad y considera que las personas divinas proceden inmediatamente de su naturaleza [Friedman 1999; Friedman 2010 : 120-124; Poppi 2004].

En el marco de su teología filosófica, uno de los temas más destacados es el del conocimiento divino de los futuros contingentes. En este punto, Francisco defiende la compatibilidad del conocimiento divino con la libertad humana y la contingencia de las realidades del mundo; funda su argumento en la distinción entre dos tipos de determinación e indeterminación: la determinación/indeterminación de possibili y la determinación/indeterminación de inesse con respecto a cada causa y efecto. En el caso de una causa, la indeterminación (activa) de possibili indica su posibilidad de actuar o no actuar, mientras que su indeterminación de inesse indica que una causa no está determinada a actuar o a no actuar. En el caso de un efecto contingente, la indeterminación (pasiva) de possibili indica que tal efecto es indeterminado con respecto a la posibilidad de ser producido o no ser producido, mientras que su indeterminación de inesse indica que se encuentra indeterminado con respecto a su producción o no-producción: «duplex est indeterminatio causae contingentis et effectus similiter: quaedam est indeterminatio causae contingentis de possibili, qua scilicet causa est indeterminata ad posse agere et non posse agere (...). Alia est indeterminatio causae de inesse, qua scilicet causa est indeterminata ad agere et non agere (...). Consimiliter ex parte effectus contingentis est duplex indeterminatio passiva: una de possibili, qua effectus est indeterminatus ad posse produci et ad posse non produci, alia de inesse qua effectus est indeterminatus ad produci et ad non produci» [Scriptum in I Sent., d. 35, q. un., ed. Schabel 1999 , 78-79]. De ello se desprende que una causa (o un efecto) necesaria está determinada a la vez de possibili y de inesse, mientras que una causa (o un

efecto) contingente es indeterminada de possibili (porque puede o no causar), aunque se encuentre determinada de inesse (porque está intrínsecamente determinada a una u otra alternativa). En base a esto, Francisco afirma que la voluntad humana es una causa contingente y libre porque ella es indeterminada de possibili : por tanto, ella tiene siempre la posibilidad de actuar o no actuar, lo cual es una prerrogativa de su libertad esencial [Schabel 1999 y 2001b : 13-16; Alliney 2006 : 30-34; Schabel 2015 ; Duba 2012b : 179-183]. De la misma manera, la voluntad divina es libre y quiere de manera contingente, puesto que de possibili podría siempre haber querido crear de manera diferente, incluso si estuviera determinada a querer crear [Quaest. in II Sent., qq. 48-49]. La aplicación de esta distinción a la voluntad divina lleva a Francisco, en concreto, a afirmar que Dios podría haber creado el mundo desde toda la eternidad [Quaest. in II Sent., q. 12; Friedman 2002a ]. La formulación y el amplio uso de esta distinción muestra claramente el interés de Francisco por los temas de la causalidad, la contingencia y la libertad.

## 2.4. Pensamiento político-eclesiológico

Francisco de Marchia dio asimismo importantes aportaciones en temas de eclesiología y política, que abordó sobre todo en el marco de la controversia entre los espirituales franciscanos y el papa Juan XXII a propósito de la pobreza voluntaria. Esta disputa implicaba, en especial, planteamientos sobre la propiedad, el derecho y el poder eclesiástico, que los franciscanos elaboraron a partir del modelo del estado de inocencia, visto como representación de la perfección evangélica. Para los espirituales , el estado de inocencia se caracterizaba, de hecho, no sólo por la comunión de bienes, sino por una comunión relativa únicamente al uso (usus ), y no a su propiedad (dominium ). En el estado de naturaleza, por lo tanto, los seres humanos disponían del uso de los bienes en común sin ser sus dueños. La propiedad no es pues, en realidad, más que una consecuencia del pecado original y su introducción es posterior al estado de naturaleza. El Papa Juan XXII se opuso a los franciscanos espirituales precisamente en este punto: en la bula “Quia vir reprobus ” sostuvo (1) que el uso de los bienes es inseparable de su propiedad, (2) que Adán fue el primer propietario, y (3) que la propiedad es de origen y derecho divino. La posición papal suscitó fuertes reacciones por parte de los franciscanos, que escribieron varias “Appellationes ” con objeto de demostrar que el Papa había caído en la herejía. Francisco tomó parte de esta disputa y firmó estas “Appellationes ”. Además, en 1330 escribió un tratado polémico – la Improbatio – en el que atacó la bula papal punto por punto y contestó la exégesis bíblica de Juan XXII. En particular, Francisco afirma: 1) que la propiedad y la división de los bienes son el resultado del pecado original; 2) que el derecho natural sólo concierne al estado de naturaleza; 3) que la propiedad y la división de bienes son una cuestión de derecho humano positivo (y no de derecho natural, ni, a fortiori, de derecho divino); 4) que el derecho humano posee una autonomía y legitimidad propias [Improbatio , pars 10 y 42, ed. Mariani, pp. 153-155 y 376-386]. La distinción radical entre uso (usus ) y propiedad (dominium ) conduce, por su parte, a una concepción particular de la usura, que Francisco condena, pero admite bajo ciertas condiciones, en particular tratándose de bienes no consumibles con el uso (inconsumptibilia ) [Lambertini 2000: 233-242]. Finalmente, la polémica con Juan XXII dio lugar a una acerba crítica sobre el poder temporal de la Iglesia [Lambertini 2000 : 249-268]. De gran fuerza argumentativa, la Improbatio de Francisco de Marchia contribuye así notablemente a la “laboriosa búsqueda de una definición de la identidad franciscana” que el Papa Juan XXII había puesto en entredicho [Lambertini 2000 : 214-226].

## 3. Nota conclusiva

Francisco de Marchia proporcionó una notable, y a veces innovadora, contribución al desarrollo de la filosofía de la naturaleza, de la antropología, de la metafísica, así como a las teorías eclesiológicas y políticas. Sus planteamientos tienen un importante alcance histórico puesto que se inscriben en los álgidos debates intelectuales de su época y especialmente en la disputa sobre la pobreza. No es sorprendente, por tanto, que el pensamiento de Francisco haya tenido una acogida significativa. Si bien faltan aún estudios sobre su influencia, la investigación ha ya demostrado que la *Improbatio* influyó en el *Opus nonaginta dierum* de Guillermo de Ockham, especialmente en su concepción del estado de inocencia y el origen de la propiedad [Lambertini 2000 : 225; Lambertini 2006 : 184-204]. Su filosofía de la naturaleza tuvo también un gran eco: encontramos trazas de la teoría del *impetus* y la *virtus derelicta* en Nicolás de Oresme y Buridano [Zanin 2001 : 135-137; Zanin 2006 : 94-95], mientras que esta teoría fue criticada por su hermano en religión Francisco de Meyronnes [Friedman-Schabel 2006 : 6]. También es posible constatar la enorme influencia de la filosofía natural de Francisco en el Comentario a la Física de Aristóteles redactado por el monje agustino Francesco Marbres en la década de 1330 (comentario atribuido hasta hace poco a Johannes Canonicus) [Friedman-Schabel 2006: 8-10; Schabel 2014 : 195-200]. Gregorio de Rimini, por su parte, criticó la concepción de Francisco de la teología como ciencia demostrativa, prefiriendo el planteamiento de la teología como ciencia práctica [Zanin 2004 : 43-44]. Por último, cabe señalar que Alfonso Vargas de Toledo, otro miembro de la Orden de los agustinos hace abundantes referencias a la obra de Francisco [Friedman-Schabel 2006: 7]. Aunque aún fragmentarios, estos testimonios confirman claramente la importancia del pensamiento de Francisco de Marchia en la vida intelectual del siglo XIV. Es de esperar que futuros estudios permitan esclarecer aún más el alcance filosófico y la influencia de su obra.

## 4. Bibliografía

### 4.1. Ediciones de las obras de Francisco de Marchia

#### Quaestiones in I librum Sententiarum

Quaestiones preambulae et Prologus, ed. N. Mariani, Grottaferrata 2003 (Spicilegium bonaventurianum 31);

Distinctiones primi libri a prima ad decimam, ed. N. Mariani, Grottaferrata 2006 (Spicilegium bonaventurianum 32).

Distinctiones primi libri ab undecima ad vigesimam octavam, ed. N. Mariani, Grottaferrata 2007 (Spicilegium bonaventurianum 33).

Scriptum, d. 27 , ed. R. Friedman , en: ' In principio erat verbum'. The Incorporation of Philosophical Psychology into Trinitarian Theology, 1250-1325, Tesis de doctorado, Universidad de Iowa 1997, p. 555-572.

Scriptum, d. 11 (excerpta ), ed. R. Friedman , Francis of Marchia and John Duns Scotus on the Psychological Model of the Trinity, en: «Picenum Seraphicum» 18 (1999), p. 46-56;

Scriptum, d. 35-38 , ed. C. Schabel , en: Il determinismo di Francesco de Marchia, «Picenum Seraphicum» 18 (1999), pp. 69-95 y 19 (2000), pp. 18-55;

Scriptum, d. 39-40 , ed. C. Schabel , en: La dottrina di Francesco de Marchia



sulla predestinazione, «Picum Seraphicum» 20 (2001), pp. 9-45;

Reportatio, d. 39 et d. 42-48, ed. C. Schabel, en: E.N. Zalta (editor), The Stanford Encyclopedia of Philosophy (2001), URL:  
<<http://plato.stanford.edu/archives/win2001/entries/francis-marchia>>.

### **Quaestiones in II librum Sententiarum (Reportatio IIA)**

Quaestiones 1-12, ed. T. Suarez-Nani, W. Duba, E. Babey, G.J. Etzkorn, Ancient and Medieval Philosophy, Series 3 (Francisci de Marchia, Opera philosophica et theologica II, 1), Leuven University Press, Lovaina 2008.

Quaestiones 13-27, ed. T. Suarez-Nani, W. Duba, E. Babey, G.J. Etzkorn, Ancient and Medieval Philosophy, Series 3 (Francisci de Marchia, Opera philosophica et theologica II, 2), Leuven University Press, Lovaina 2010.

Quaestiones 28-49, ed. T. Suarez-Nani, W. Duba, D. Carron-Faivre, G.J. Etzkorn, Ancient and Medieval Philosophy, Series 3 (Francisci de Marchia, Opera philosophica et theologica II, 3), Leuven University Press, Lovaina 2013.

### **Sententia et compilatio super libros Physicorum Aristotelis**

Sententia et compilatio super libros Physicorum Aristotelis, ed. N. Mariani, Grottaferrata 1998 (Spicilegium Bonaventurianum 30).

### **Questiones in Metaphysicam**

Questiones in Metaphysicam, l. I, q. 1 et l. VI, q. 16, ed. A. Zimmermann, en: Ontologie oder Metaphysik?, Brill, Leiden 1965, 1992, pp. 56-71.

Quaestiones in Metaphysicam, l. II, q. 5, ed. N. Schneider, en: «Miscellanea Mediaevalia» 18 (1989), pp. 104-107.

Quaestiones in Metaphysicam, l. VII, q. 5, ed. N. Schneider, en: Franciscus de Marchia über die Wirklichkeit der Materie (Metaph. VII, 5), «Franziskanische Studien» 71 (1989), pp. 144-149.

Quaestiones in Metaphysicam, l. III, q. 9, ed. N. Schneider, en: Die Kosmologie des Franziskus de Marchia, Brill, Leiden 1991, pp. 76-78.

Quaestiones in Metaphysicam, Proemium, ed. R. Friedman, en: S. Folger-Fonfara, Franziskus von Marchia: Die erste Unterscheidung einer allgemeinen und einer besonderen Metaphysik, «Documenti e Studi sulla tradizione filosofica medievale» XVI (2005), pp. 504-513.

Quaestiones in Metaphysicam, l. VII, q. 1 ed. F. Armerini, en: «Vivarium» XLIV (2006), p. 144-150.

Quaestiones in Metaphysicam, ed. N. Mariani, Grottaferrata 2012 (Spicilegium bonaventurianum 37).

### **Improbatio contra libellum Domini Iohannis qui incipit «Quia vir reprobus»**

Improbatio contra libellum Domini Iohannis qui incipit «Quia vir reprobus», ed. N. Mariani, Grottaferrata 1993 (Spicilegium bonaventurianum 28).

## Quodlibet cum quaestionibus selectis ex commentario in librum Sententiarum

Quodlibet cum quaestionibus selectis ex commentario in librum Sententiarum, ed. N. Mariani, Grottaferrata 1997 (Spicilegium bonaventurianum 29).

### 4.2. Estudios

Se indican aquí únicamente los estudios utilizados para este artículo.

Alliney, G., La ricezione della teoria scotiana della volontà nell'ambiente teologico parigino (1307-1316), «Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale» XVI (2005), pp. 339-391.

—, La libertà dell'atto beatifico nel pensiero di Francesco d'Appignano, en: D. Priori (editor) Atti del III convegno internazionale su Francesco d'Appignano, Appignano del Tronto 2006, pp. 9-34.

Amerini, F., 'Utrum inhaerentia sit de essentia accidentis'. Francis of Marchia and the Debate on the Nature of Accidents, «Vivarium» XLIV (2006), pp. 96-150.

—, La natura della sostanza nel commento alla Metafisica di Francesco di Appignano, en: Priori, D. (editor), Atti del IV convegno internazionale su Francesco di Appignano, Appignano del Tronto 2007, pp. 45-71.

—, 'Utrum eadem animalia specie sint generabilia per propagationem et putrefactionem'. Francesco d'Appignano sulla generazione degli animali, en: Priori, D. (editor), Atti del V Convegno internazionale su Francesco d'Appignano, Appignano del Tronto 2011, pp. 113-131.

Bakker, P., La raison et le miracle. Les doctrines eucharistiques (c. 1250-c. 1400): contribution à l'étude des rapports entre philosophie et théologie, Nijmegen 1999..

Baldisserra, A., La decisione del Concilio di Vienne (1311) nell'interpretazione di un contemporaneo, «Rivista di filosofia neoscolastica» XXXIV (1942/1), pp. 212-232.

Bazàn, B., Pluralisme des formes ou dualisme des substances?, «Revue philosophique de Louvain» 67 (1969), pp. 30-73.

Bérubé, C., La connaissance de l'individuel au Moyen Age, Montréal-Paris 1964.

—, La première école scotiste, en: Kaluza, Z. – Vignaux, P. (editores), Preuves et raisons à l'Université de Paris. Logique, ontologie et théologie au XIVe siècle, J. Vrin, Paris 1984, pp. 9-24.

Courtenay, W., Early Scotists at Paris: A Reconsideration, «Franciscan Studies» 69 (2011), pp. 175-229.

Duba, W., Aristotelian Traditions in Franciscan Thought: Matter and Potency according to Scotus and Auriol, en: Taifacos, I. (editor), The Origins of European Scholarship, Stuttgart 2006, pp. 147-161.

—, Continental franciscan Quodlibeta after Scotus, en: Schabel, C. (editor), Theological Quodlibeta in the Middle Ages, Brill, Leiden-Boston 2007, pp. 569-649.

—, Francesco d’Appignano tra Parigi e Avignone, en: Priori, D. (editor), *Atti del IV Convegno internazionale su Francesco di Appignano*, Appignano del Tronto 2007, pp. 91-106.

—, *Olivi and the Instant of Change*, en: C. König-Pralong – O. Ribordy – T. Suarez-Nani (editores), *Pierre de Jean Olivi. Philosophe et théologien*, De Gruyter, Berlin-New York 2010, (*Scrinium Friburgense* 29), pp. 169-180.

—, *What is Actually the Matter with Scotus? Landulph Caracciolo on objective Potency and Hylomorphic Unity*, en: Fiorentino, F. (editor), *Lo scotismo nel Mezzogiorno d’Italia*, FIDEM, Porto 2010, pp. 269-301.

—, *Francesco d’Appignano alla ricerca del realismo*, en: Priori, D. (editor), *Atti del V Convegno internazionale su Francesco d’Appignano*, Appignano del Tronto 2011, pp. 61-76.

—, *The Legacy of the Bologna Studium in Peter Auriol’s Hylomorphism*, en: Emery, K. Jr. – Courtenay, W.J. – Metzger, S.M. (editores), *Philosophy and Theology in the Studia of the Religious Orders and at Papal and Royal Courts*, Brepols, Turnhout 2012 (*Rencontres de Philosophie médiévale* 15), pp. 277-302.

—, *The Ontological Repercussions of Francis of Marchia’s Distinction between Determination de possibili and de inesse*, en: Alliney, G. – Fedeli, M. – Perosa, A. (editores), *Contingenza e libertà. Teorie francescane del primo Trecento*, Edizioni Università di Macerata, Macerata 2012, pp. 177-202 [Duba 2012b] .

—, *The Soul after Vienne: Franciscan Theologians’ Views on the Plurality of Forms and the Plurality of Souls, ca. 1315-1330*, en: Bakker, P.J.J.M. – de Boer, S.W. – Leijenhorst, C. (editores), *Psychology and the Other Disciplines. A Case of Cross-Disciplinary Interaction (1250-1750)*, Brill, Leiden 2012, pp. 171-249 [Duba 2012a] .

—, *Three Metaphysicians after Scotus: Antonius Andreae, Francis of Marchia and Nicholas Bonet*, en: Amerini, F. – Galluzzo, G. (editores), *The Latin Medieval Commentaries on Aristotle’s Metaphysics*, Brill, Leiden 2014, pp. 413-493.

Duba, W. – Suarez-Nani T., *Introduction*, en: *Francisci de Marchia Reportatio IIA*, qq. 1-12, Leuven University Press, Leuven 2008, pp. XIII-LXXXVII.

Duhem, P., *Le système du monde. Histoire des doctrines cosmologiques de Platon à Copernic* (vol. VIII), Hermann, Paris 1956-1958 (re-edición).

Fiorentino, F. (editor), *Lo scotismo nel Mezzogiorno d’Italia. Atti del Congresso Internazionale (Bitonto 25-28 marzo 2008)*, FIDEM, Porto 2010.

Folger Fonfara, S., *Franziskus von Marchia: Die erste Unterscheidung einer allgemeinen und einer besonderen Metaphysik*, «Documenti e Studi sulla tradizione filosofica medievale» XVI (2005), pp. 504-513.

—, *Das 'super'-transzendente und Die Spaltung der Metaphysik: Der Entwurf des Franziskus von Marchia*, Brill, Leiden 2008.

Friedman, R. L., *Francis of Marchia and John Duns Scotus on the Psychological Model of the Trinity*, en: «*Picenum seraphicum*» 18 (1999), pp. 11-56.

—, *Francesco d’Appignano on the Eternity of the World and the actual Infinite*, en: Priori, D. (editor), *Atti del 1° Convegno internazionale su Francesco di Appignano*, Appignano del Tronto 2002, pp. 83-101 [Friedman 2002a] .

—, Francis of Marchia , en: Gracia , J.J.E. – Noone , T. (editores), *A Companion to Philosophy in the Middle Ages*, Oxford 2002, pp. 254-255.

—, *Medieval trinitarian Thought from Aquinas to Ockham*, Cambridge University Press, Cambridge 2010.

Friedman , R. – Schabel , C., *Francis of Marchia's Commentary on the Sentences*, "Mediaeval Studies" 63 (2001), pp. 31-106.

—, Introduction , « Vivarium » XXII (2006), pp. 1-20.

Goris , W., *The Scattered Field. History of Metaphysics in the Postmetaphysical Era*, Peteers, Louvain 2004.

Lambertini , R., *La povertà pensata. Evoluzione storica della definizione dell'identità minoritica da Bonaventura ad Ockham*, Mucchi editore, Modena 2000.

—, *Francis of Marchia and William of Ockham: Fragments from a Dialogue*, «Vivarium» XLIV (2006), pp. 184-204.

—, *Oltre la proprietà, alle origini del potere: Francesco d'Appignano nel pensiero ecclesiologico-politico del Trecento*, en: Priori, D. (editor), *Atti del I° Convegno internazionale su Francesco d'Appignano*, Appignano del Tronto 2002, pp. 51-66.

Lambertini , R.– Wittneben , E.L., *Un teologo francescano alle strette: osservazioni sul testimone manoscritto del processo a Francesco d'Ascoli*, «Picenum Seraphicum» XVIII (1999), pp. 97-122.

Lenzi , M., *Anima, forma, sostanza: filosofia e teologia nel dibattito antropologico del XIII secolo*, Spoleto 2011.

Mahoney E.P., *Reverberations of the Condamnation of 1277 in lather Medieval and Renaissance Philosophy*, en: Aertsen , J.A. et alii (editores), *Nach der Verurteilung von 1277. Philosophie und Theologie and der Universität Paris im letzten Viertel des 13. Jahrhunderts*, De Gruyter, Berlin-New York 2001, pp. 902-930.

Maier A., *Die Vorläufer Galileis im 14.Jahrhundert*, Edizioni di Storia e letteratura, Roma 1949.

—, *Metaphysische Hintergründe der spätscholastischen Naturphilosophie*, Edizioni di storia e letteratura, Roma 1955.

—, *Zwei Grundprobleme der scholastischen Naturphilosophie: das Problem der intensiven Grösse, die Impetustheorie*, Edizioni di storia e letteratura, Roma 1952.

—, *Zwischen Philosophie und Mechanik*, Edizioni di storia e letteratura, Roma 1958.

Michalski K., *Les sources du criticisme et le scepticisme dans la philosophie du XIVe siècle* , Cracovie 1926.

Pérez Estévez , A., *La materia. De Avicena a la Escuela Franciscana*, Ediluz, Maracaibo 1998.

Petagine , A., *Aristotelismo difficile, Vita e pensiero*, Milano 2004.

—, *Matière, corps, esprit. La notion de sujet dans la philosophie de Thomas*

d'Aquin, Academic Press-Editions du Cerf, Fribourg-Paris 2014.

—, Il fondamento positivo del mondo. Indagini francescane sulla materia all'inizio del XIV secolo (1300-1330 ca.), Aracne Editrice, Canterano 2019.

Poppi , A., Ontologia e scienza divina nel commentario alle Sentenze di Francesco della Marca, en: "Miscellanea francescana" 104 (2004), pp. 100-120.

Priori, D. (editor), Atti dei convegni internazionali su Francesco di Appignano, vol. I-VIII, Appignano del Tronto, 2001-2020.

Robiglio, A., How is strength of the Will possible? Concerning Francis of Marchia and the Act of the Will, «Vivarium» XLIV (2006), pp. 151-183.

Schabel , C., Il determinismo di Francesco de Marchia, «Picum Seraphicum» 18 (1999), pp. 57-95 y «Picum Seraphicum» 20 (2001), pp. 3-55 [Schabel 2001b].

—, Theology at Paris, 1316-1345. Peter Auriol and the Problem of divine foreknowledge and future Contingents, Ashgate 2000.

—, Francis of Marchia , "Stanford Encyclopedia of Philosophy", (2015) <<http://plato.stanford.edu/archives/win2001/entries/francis-marchia>>

—, La dottrina di Francesco de Marchia sulla predestinazione, "Picum Seraphicum" 19 (2000), pp. 15-68.

—, On the threshold of inertial Mass? Francesco d'Appignano on resistance and infinite velocity, en: Priori, D. (editor), Atti del I convegno internazionale di studi su Francesco di Appignano, Appignano del Tronto 2001, pp. 175-189 [Schabel 2001a] .

—, The Redactions of Book I of Francesco d'Appignano's Commentary on the Sentences, en: M. Balena – D. Priori (editores), Atti del II Convegno internazionale su Francesco di Appignano, Jesi 2004, pp. 77-122.

—, Francis of Marchia 'virtus derelicta', «Vivarium» XLIV (2006), pp. 41-80 [Schabel 2006a].

—, Francis of Marchia on divine Ideas, en: Pacheco , M.-C. – Meiriños , J. (editores), Intellect et imagination dans la philosophie médiévale. Actes du XIe congrès international de la S.I.E.P.M, Brepols, Turnout 2006, pp. 1489-1599.

—, Introduction , en: Schabel , C. (editor), Theological Quodlibeta in the Middle Ages. The Fourteenth Century, Brill, Leiden-Boston 2007, pp. 1-16.

—, Francisc Marbres, A.K.A Johannes Canonicus, en: «Bulletin de philosophie médiévale» 56 (2014), pp. 195-200.

Schabel , C. – Katsoura , E. – Papamarkou , C., Francis of Marchia Commentary on Book IV of the Sentences. Traditions and redactions, with Quaestions on Projectile Motion, Polygamy, and the Immortality of the Soul, «Picum Seraphicum» 25-26 (2006-2008), pp. 101-166.

Schneider , N., Franciscus de Marchia über die Wirklichkeit der Materie, «Franziskanische Studien» 71 (1989), pp. 138-158.

—, Die Kosmologie des Franciscus de Marchia, Brill, Leiden 1991.

Suarez-Nani , T., Les anges et la philosophie. Subjectivité et fonction cosmologique des substances séparées à la fin du XIIIe siècle, J. Vrin, Paris



2002.

—, *Connaissance et langage des anges selon Thomas d'Aquin et Gilles de Rome*, J. Vrin, Paris 2003.

—, *Pierre de Jean Olivi et la subjectivité angélique*, «Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age» 70 (2003), pp. 233-316.

—, *Angels, Space and Place: The Location of Separate Substances according to John Duns Scotus*, en: Irabarren , I. – Lenz , M. (editores), *Angels in Medieval Philosophical Inquiry. Their Function and Significance*, Aldershot-Burlington 2008, pp. 89-111.

—, *Singularité et individualité selon Pierre Auriol*, en: Brown, F. – Kobusch , Th. – Dewender , Th. (editores), *Philosophical Debates at the University of Paris in the Early Fourteenth Century*, Brill, Leiden-Boston 2009, pp. 339-357.

—, *La matière et l'esprit. Etudes sur François de la Marche*, Academic Press-Editions du Cerf, Fribourg-Paris 2015.

—, *Le mouvement de l'indivisible : notes sur le mouvement des anges selon François de la Marche*, en: Grellard , Ch. (editor), *Miroir de l'amitié. Mélanges offerts à Joël Biard*, J.Vrin, Paris 2017, pp. 123-133.

—, *Space and movement in medieval Thought: the angelological Shift*, en: Bakker , F. – Bellis, D. – Palmerino , C.R. (editores), *Space, imagination, and the Cosmos from Antiquity to the early modern Period*, Springer, Cham 2018, pp. 69-89.

Sullivan , M., *The Debate on Spiritual Matter in the Late Thirteenth Century. Gonsalvus Hispanus and the franciscan Tradition from Bonaventure to Duns Scotus*, Washington 2013.

Tachau , K., *Vision and Certitude in the Age of Ockham*, Brill, Leiden-New York-Köln 1988.

Takkar , M., *Francis of Marchia on the Heavens*, «Vivarium» XLIV/1 (2006), pp. 21-40.

Vian, P., *Francesco della Marca*, en: *Dizionario biografico degli Italiani*, vol. 49, Roma 1997, pp. 793-797.

Wolff, M., *Geschichte der Impetustheorie*, Surkamp, Frankfurt am Main 1978.

Zanin , F., *La rielaborazione del concetto di 'vis derelicta' in Nicole Oresme*, en: Priori, D. (editor), *Atti del I Convegno internazionale su Francesco di Appignano*, Appignano del Tronto 2001, pp. 117-159.

—, *Gregorio da Rimini contro Francesco di Appignano sulla conoscenza scientifica dell'oggetto della teologia*, en: Priori, D. (editor), *Atti del II Covegno internazionale di studi su Francesco di Appignano*, Appignano del Tronto 2004, pp. 27-58.

—, *Francis of Marchia's, Virtus derelicta, and Modifications of the basic Principles of Aristotelian Physics*, «Vivarium» XLIV (2006), pp. 81-95.

Zimmermann, A., *Ontologie oder Metaphysik? Die Diskussion über den Gegenstand der Metaphysik im 13. Und 14. Jahrhundert*, Brill, Leiden-Köln 1965.

## ¿Cómo citar esta voz?

La enciclopedia mantiene un archivo dividido por años, en el que se conservan tanto la versión inicial de cada voz, como sus eventuales actualizaciones a lo largo del tiempo. Al momento de citar, conviene hacer referencia al ejemplar de archivo que corresponde al estado de la voz en el momento en el que se ha sido consultada. Por esta razón, sugerimos el siguiente modo de citar, que contiene los datos editoriales necesarios para la atribución de la obra a sus autores y su consulta, tal y como se encontraba en la red en el momento en que fue consultada:

Suarez-Nani , Tiziana, Francisco de Marchia, en Fernández Labastida, Francisco – Mercado , Juan Andrés (editores), Philosophica: Enciclopedia filosófica on line, URL:

<http://www.philosophica.info/archivo/2020/voces/marchia/Marchia.html>

Información bibliográfica en formato BibTeX: [tsn2020.bib](#)

Digital Object Identifier ( DOI): [10.17421/2035\\_8326\\_2020\\_TSN\\_1-1](#)

## Señalamiento de erratas, errores o sugerencias

Agradecemos de antemano el señalamiento de erratas o errores que el lector de la voz descubra, así como de posibles sugerencias para mejorarla, enviando un mensaje electrónico a la [redacción](#) .

© 2020 Tiziana Suarez-Nani y Philosophica : Enciclopedia filosófica on line

Este texto está protegido por una licencia [Creative Commons](#).

Usted es libre de copiar, distribuir y comunicar públicamente la obra bajo las siguientes condiciones:

Reconocimiento . Debe reconocer y citar al autor original.

No comercial . No puede utilizar esta obra para fines comerciales.

Sin obras derivadas . No se puede alterar, transformar, o generar una obra derivada a partir de esta obra.

[Resumen de licencia](#)

[Texto completo de la licencia](#)