

Espíritu de dios y formas de vida. La *altissima paupertas* de Francisco de Asís

Carlos M. Martínez Ruiz

Universidad Nacional de Río Cuarto
Universidad Nacional de Córdoba

Nada distingue tan claramente al paganismo del cristianismo como el hecho de que ese algo que llamamos filosofía tuviera poco o nada que ver con ese algo social que llamamos religión.

G. K. Chesterton

La *forma de vida* profesada y vivida por Francisco de Asís († 1226) hunde sus raíces en la *uita uere apostolica* de los movimientos laicales que comenzaron a formarse a mediados del siglo XI como contrapartida popular al vasto proyecto institucional y espiritual de la denominada *revolución papal* o “reforma gregoriana”¹. En este trabajo no pretendo estudiar las fuentes de la opción del *Poverello* y de su originalidad, sino más bien ensayar una arqueología de dos de sus aspectos más significativos: la fraternidad y la pobreza, tal como resultaron formulados en la *Regla* que el papa Honorio III aprobó en 1223. Desde el punto de vista jurídico, esta *Regla* instituyó por primera vez la *forma de vida* denominada *apostólica*, erigiéndose así como un documento en el que la Iglesia reconoce formalmente los términos en que puede formularse dicha apostolicidad. Los hitos que jalonan la historia de la vida religiosa en occidente quedaron expresados en diversas instituciones de una forma de vida que resultan paradigmáticas para la comprensión y la praxis de la vida religiosa en cuanto tal. Emmanuele Coccia precisó las continuidades y las discontinuidades entre las Reglas monásticas y la *Regla franciscana* intentando definir mejor la *novitas* jurídica de ésta última, en orden a establecer su relevancia en una arqueología política². Giorgio Agamben inició la cuarta parte de *Homo sacer* con el estudio de estas *formas de vida* y de las Reglas monásticas a las que dieron lugar, culminantes en la *altísima pobreza* de Francisco y

¹ Para una sólida reconstrucción histórica de la vida de Francisco (1181/2-1226), baste citar a R. Manselli, *Vida de Francisco de Asís* (Aránzazu 1997).

² E. Coccia, “*Regula et vita*. Il diritto monástico e la Regola francescana”, en *Medioevo e Rinascimento* 20 (2006) 97-147; publicado nuevamente en *De Medio Aevo* 2 (2013) 169-212.

sus seguidores³. Ambos autores privilegiaron en su análisis filosófico el estudio de los desarrollos teológicos y jurídicos posteriores a Francisco, centrados en la separación del uso y la propiedad de las cosas, sobre la que existe amplísima bibliografía especializada.

La forma de vida franciscana, según Agamben, constituye el fin de todas las vidas. El *último modus* después del cual ya no es posible la múltiple dispensación de los modos de vida. De las formas de vida monástica valoró –en continuidad con su anterior arqueología del *officium*– la superación de una praxis definida por una acción singular, por otra que define, precisamente, una *forma de vida*. Esta nueva praxis resemantiza a su vez la noción de *religio* –término utilizado en el latín alto y bajomedieval para denominar las órdenes religiosas– como una *vita secundum regulam*, es decir, un vivir conforme a la regla. Ahora bien, la clausura o culminación que representa la *altissima paupertas* de Francisco (y de Clara), radica para Agamben, precisamente, en la definitiva liberación de la vida, la sustracción del *bíos* a toda normatividad. El *uso* de las cosas que entraña el franciscanismo, teoría desarrollada no por Francisco sino por los teólogos de su Orden, hace de la más alta pobreza la forma de vida que comienza precisamente allí donde todas las formas de vida de occidente terminan. De esa sustracción de la vida se ocupa este trabajo, atendiendo a varios aspectos no incluidos en los estudios mencionados y sobre la única base de los Escritos de Francisco.

Entre los primeros siglos del Cristianismo y el despuntar de la Baja Edad Media toman cuerpo las tres principales expresiones de la consagración cristiana personal y comunitaria, tipificadas por el Derecho eclesiástico como *instituciones de religión eremítica, monástica y canonical*. En efecto, desde el punto de vista canónico, se reconocen Reglas que instituyeron en la Iglesia estos tres diferentes tipos de vida religiosa a los que todas las órdenes y congregaciones existentes se reducen en última instancia (salvo en el caso de la eremítica, por su propia naturaleza). La regla institucional *monástica* es la que compuso Benito de Nursia y la regla institucional *canonical* es la *Regla de los Siervos de dios* que compuso Agustín de Hipona. La existencia de estas instituciones, que constituyen algo así como las *coordinadas* dentro de las cuales la Iglesia medieval comprende la vida religiosa, se encuentra atestiguada en el IV Concilio de Letrán (1215), que prohibió la fundación de nuevas reglas y obligó a todas las congregaciones a inscribirse en una de las instituciones existentes⁴. La resolución conciliar afectó, entre otros muchos, a

³ G. Agamben, *Altissima povertà. Regole monastiche e forma di vita*. Homo sacer IV,1 (Vicenza 2011); trad. esp. *Altísima pobreza. Reglas monásticas y forma de vida*. Homo sacer IV,1 (Buenos Aires 2013).

⁴ Cf. IV Concilio ecuménico de Letrán, *Const.* 13, ed. G. Alberigo – G. Dossetti – P. Joannou – C. Leonardi– P. Prodi, *Conciliorum Oecumenicorum Decreta* (Bologna 1991)242: «Para que la excesiva variedad de órdenes religiosas no sea causa de grave confusión en la Iglesia de dios, prohibimos rigurosamente que, en el futuro, se funden órdenes nuevas. Aquél que quiera abrazar una forma de vida religiosa (*ad religionem converti*), que asuma una de las ya aprobadas. Del mismo modo, aquél que quiera fundar una nueva casa religiosa, asuma la regla y las ordenaciones (*regulam et institutionem*) de las órdenes religiosas ya aprobadas». Sobre este Concilio y su incidencia en el tema del presente estudio me remito a J. Le Goff, *Francesco d'Assisi* (Milano 1998) 81-86, originalmente publicado en *I Protagonisti IV. Cristianesimo e Medioevo* (Milano 1967) 29-56, cuya relevancia fue justamente destacada en el prefacio a la nueva edición italiana por Jaques Dalarun, “Largitas, novitas, simplicitas”, en J. Le

los Dominicos, quienes debieron acogerse a la Regla de san Agustín sin poder redactar una propia y debiendo limitarse a sumarle unas *Constitutiones*, quedando jurídicamente integrados en la institución de religión canonical, a pesar de responder claramente a la vida apostólica de la que me ocuparé en el presente trabajo.

La aprobación de la fraternidad franciscana y de su Regla abre para la Iglesia nuevos problemas de carácter jurídico, algunos de ellos relevados por Agamben y Coccia. A dichos problemas habría provisto Inocencio III tras aprobar oralmente su fundación en 1209, precisamente, en el Concilio lateranense IV. El papa se daba cuenta de que esta *fraternidad*, de carácter centralizado y supradiocesano, constituía una *novitas* carente del debido fundamento jurídico, dada su irreductibilidad a cualquiera de las instituciones de religión existentes. Adquirida la certeza de que los movimientos apostólicos hubieran podido tener un *regulare propositum* capaz de brindarles a los mismos una justa colocación en la Iglesia y en el contexto de las instituciones de religión existentes, el Concilio tomó la histórica decisión de canonizar la institución de religión *apostólica* para ofrecerles un fundamento jurídico. No había ley, es decir, no había instituciones jurídicas, ni jurisprudencia, ni siquiera literatura (*auctoritates*) que permitieran entender, sancionar y mucho menos legislar una *forma de vida* como la de Francisco y sus compañeros. Bartolo de Sassoferrato, un prestigioso jurista del siglo XIV, lo dijo sin ambages: la *novedad* de dicha *vida* fue tal, que ni en el código de derecho civil ni en el código de derecho canónico se halla autoridad alguna ni para reconocerla ni para respaldarla. Y la cifra de dicha novedad es *la más alta pobreza* (*altissima paupertas*) en la que esta forma de vida se funda⁵. Traduzco *altissima* como *la más alta* (y no como *altísima*), porque, a diferencia del español, el grado de comparación superlativo latino es concreto, no abstracto. No señala una apertura indefinida, sino el último límite, un techo.

De una parte, el análisis de las reglas monásticas realizado por Agamben quiere manifestar que el surgimiento y la consolidación de la forma de vida que les dio lugar (así como su rápida expansión) pone en cuestión la praxis humana de occidente. No en el sentido de la mera denuncia o de la resistencia a determinados paradigmas, sino más bien, en cuanto a la transformación de dicha praxis en y hacia una *vida común* cuyo contenido biopolítico analiza. Precisamente el carácter común de esa forma de vivir (el cenobio, el monasterio), da lugar a una (nueva) *regla* de vida, y no viceversa. En otras

Goff, *Francesco* 5-29.

⁵ Cf. Bartolo de Sassoferrato (†1317), *Tractatus minoritarum*, en *Miscellanea Iuris Franciscalis* (Brescia 1502) 177-198: «Minorum fratrum sacra religio fuit a Christi confessore Francisco in altissima paupertate fundata: et a multis summis pontificibus approbata; cuius vita tanta est novitas quod de ea in corpore iuris non reperitur auctoritas». El diagnóstico de Bartolo de Sassoferrato ha sido especialmente considerado por E. Coccia, “*Regula et vita*”. Sobre la novedad franciscana desde el punto de vista jurídico, consúltese A. Quaglia, *L’originalità della regola francescana* (Sassoferrato 1943); y los dos estudios más recientes de A. Boni, *La novitas franciscana nel suo essere en el suo divenire (cc 578/631)* (Roma 1998) 167-256 y M. Conti, *Il Codice di Comunione dei Frati Minori* (Roma 1999) 9-100.

palabras, la vida común y la (su) regla guardarían entre sí la misma relación que el poder constituyente y el texto constitucional⁶.

Sin perjuicio de la penetración y el valor del análisis agambeniano de la regla y la vida, me permito hacer dos observaciones que constituyen, a su vez, las directrices principales de este trabajo. De una parte, Agamben reduce la vida común a la vida *monástica*, ignorando o no tomando en cuenta las tensiones inherentes a la interpretación y, sobre todo, a la realización de aquella forma de vida *verdaderamente apostólica (vere apostolica)* que obsesionó a la Edad Media latina y en cuyo marco se integra el monaquismo occidental. De otra parte, su análisis de las formas de vida común no tuvo en cuenta la avasallante emergencia de verdaderos y propios movimientos populares no monásticos ni canónicos, sino laicales, ni el impacto disgregador de la pobreza como ideal y de los pobres como actores sociales que caracteriza a la Edad Media urbana⁷. No se trata, a mi entender, de una laguna en la erudición histórica, en el sentido de *la verdad de la historia*, sino más bien de la elección de los elementos a partir de los cuales se inicia la deconstrucción del presente, en el sentido foucaultiano de *la historia de la verdad*. Al centro de estas omisiones, de este plexo de problemas, florece la *paupertas* de Francisco, codificada en una *Regla* que, al implicar la *fraternitas* como el marco social que la vuelve posible, constituye un nuevo paradigma en que la opción por la no-propiedad exige un espacio de no-poder para llevarse a cabo. Y en tal sentido, constituye cierto estado de excepción al interior de la misma *Christianitas* que unos noventa años antes había logrado fundarse a sí misma sobre las bases jurídicas, políticas, económicas, filosóficas y teológicas de la propiedad privada (*potestas*) y del poder de un hombre sobre otro/s (*dominium*), como tendré ocasión de mostrar. Lo que me interesa indagar en estas páginas, en definitiva, no es tanto la recta exegesis de la regla franciscana, sino sus posibilidades e imposibilidades políticas, en el horizonte del rechazo a una comunidad *positiva*, objeto de estudio de Bataille, Blanchot, Marion, Nancy y, por supuesto, Agamben.

La novedad de la forma de vida de Francisco, su *ultimidad* respecto de las otras, se verifica, ante todo, al interior del *nouus status*, el *nouus ordo* de la Cristiandad, caracterizado por una prosperidad económica agraria, beneficiada por la paz, los cambios climáticos, la recuperación de las condiciones sanitarias, la expansión de las zonas de cultivo, el consecuente aumento de las rentas y, por supuesto, la monetarización de la economía con todo que implica. En este marco general, el sistema señorial desarrolló y reorganizó la propiedad inmobiliaria mediante los alquileres por censo de carácter arrendatario y alienable, instituyendo en algunos casos y consolidando en otros la asimetría entre señores propietarios y siervos arrendatarios, con la consecuente generalización del endeudamiento

⁶ G. Agamben, *Altísima pobreza* 89-90.

⁷ Estos movimientos solamente se mencionan de paso, sin ser integrados en el análisis de las relaciones entre norma y vida. Cf. G. Agamben, *Altísima pobreza* 130.

campesino. En la misma línea, la difusión y la consolidación del sistema benefical eclesiástico y de la exacción de diezmos llevada a cabo con creciente eficacia durante la revolución papal, acrecentó el patrimonio del Sacerdocio hasta convertirlo en el principal propietario de Occidente.

Este poder acumulado y legitimado por el Sacerdocio y por el Reino, suponía y producía a la vez la existencia de un no-poder, el del pobre, que reclamaba de uno y otro el cuidado, la protección y la asistencia configurantes de la asimetría característica del sistema feudal-señorial. En el interior de este *mundo*, de esta *Ecclesia*, el pobre se reconoció como objeto de una caridad –máxima virtud y máxima aspiración cristiana– que, lejos de amenazar la legitimidad de la propiedad privada y del dominio de un hombre sobre otro, le aseguraba un lugar que no ha perdido sino resignificado hasta nuestros días. La institución de la *caridad*, en efecto, comportó y hasta produjo la institucionalidad del pobre, como demostraron los estudios de Michel Mollat⁸. En este sentido, el desarrollo pluridireccional del Sacerdocio y del Reino, así como la revolución papal a la que diera origen, determinaron el vínculo inextricable entre la Cristiandad como nuevo orden y la institución teórica, política y jurídica del *dominium* en tanto poder y en tanto propiedad. En tal sentido, mi trabajo pretende mostrar que el análisis biopolítico de las formas de vida común y el derecho y las normas que emanan de las mismas, supone y exige el análisis arqueológico de las formas de la propiedad y del poder.

He dividido mi trabajo en dos partes. En la primera reconstruiré a grandes rasgos el escenario político, social y económico de las *formas de vida apostólica*, mostrando el modo en que la consolidación de la *Cristiandad* bajomedieval entraña tanto la construcción de un cristianismo hegemónico como la aparición de varios ‘cristianismos’ emergentes. En efecto, el afianzamiento de la nueva sociedad urbana y la definición de sus principales actores suponen, entre los siglos XII y XIII, el enfrentamiento de dos grandes proyectos de difícil conciliación, precipitado, a su vez, por el predominio político del papado dentro y fuera del *Sacerdotium* y por la redefinición de la *Ecclesia* que dicho predominio impuso. Me refiero a la confrontación entre el proyecto que inspirara el Concordato de Worms y el III Concilio de Letrán y el que diera lugar al nacimiento de otras formas de *vita apostolica* no codificadas o codificables, en la medida en que reivindicaban el Evangelio como *Regula*, cuyas recíprocas diferencias y vinculaciones pueden establecerse fácilmente a partir de su relación con el mundo (*proprietas – paupertas*) y con los hombres (*dominium – fraternitas*).

En la segunda parte analizaré un pasaje fundamental de la *Regla* redactada por Francisco de Asís en 1223, documento legislativo que, paradójicamente se sustrae del derecho emanado de e instituido por ese nuevo orden (o sistema) de la Cristiandad desarrollado en la primera, no sólo porque se erige

⁸ M. Mollat, *Les pauvres au Moyen Age* (Paris 1978); *Pobres, humildes y miserables en la Edad Media. Estudio social* (México 1988). Véase también “La notion de pauvreté au Moyen Âge. Position de problèmes”, *Revue d'Histoire de l'Eglise de France* 149 (1966) 5-23; *Les Pauvres et la société médiévale* (Moscu 1970); *Pauvres et assistés au Moyen Âge* (Lisboa 1973); “Les problèmes de la pauvreté”, en M. Mollat (dir.), *Etudes sur l'histoire de la pauvreté* (Paris 1974) 11-30.

sobre la no-propiedad (*sine proprio*) y el no poder (*fraternitas*), sino también porque la pobreza y la fraternidad que *regula* suponen la renuncia absoluta al derecho (*abdicationis iuris*). Los teólogos franciscanos consultados por Coccia y por Agamben, salvo Pedro de Juan Olivi y Ubertino de Casale, logran conjurar dicha sustracción y se suman –más o menos conscientemente– a los procesos mediante los cuales tanto el Sacerdocio como el Reino terminan reduciendo esa vida y esa regla al derecho y a la ley que había superado. Esa es la razón por la que mi trabajo se centra solamente en el texto de Francisco y en el análisis de sus fundamentos y su alcance.

Para el tratamiento de la trama histórica del trabajo me han inspirado privilegiada mas no exclusivamente las orientaciones de la *scuola romana* iniciada por Rafael Morghen (Miccoli, Frugoni, Violante, Capitani, Manselli), así como los aportes todavía vigentes de Marie-Dominique Chenu o de Yves Congar en el ámbito de la historia de la teología (política bajomedieval. Para la trama biopolítica he tenido especialmente en cuenta, como dije al comienzo, los análisis de Coccia y de Agamben⁹. Y al considerar la vida de Francisco he tenido muy presentes las serenas y agudas reflexiones de un Chesterton ya *convertido*, que logró desnudar su *familiaridad* con el siglo XX y pensar las junturas y los puntos de fuga de los problemas de dios y del hombre, es decir de la religión. Pero también el interés de un Le Goff (que nunca se convirtió) por la *modernidad* de sus opciones y de sus acciones, en el amplio horizonte de los procesos civilizatorios hacia y desde el Capitalismo en general, así como de las aspiraciones y los logros de la burguesía europea en particular.

Primera Parte: El cristianismo y los cristianismos emergentes

Los célebres edictos imperiales de Milano primero (313) y de Teodosio después (380) signan el comienzo de la era ‘post-constantiniana’ del Cristianismo. El fin de las persecuciones, en efecto, significó el comienzo de la inserción y el establecimiento de la Iglesia en el marco de un sistema cuyas estructuras políticas, sociales y económicas no había creado y, ciertamente, no podía modificar sin más. Se abre entonces para el Cristianismo una nueva relación con la *historia*, determinada tanto por el retraso del *fin* (la Parusía), como por la *pax* sancionada por un decreto que convertía a la Iglesia, de pronto, en un actor social con creciente importancia y con mayores posibilidades y urgencias de integrarse al Imperio¹⁰. A partir de entonces (aunque no sólo), crecen en su seno dos líneas de desarrollo principales, dos interpretaciones a través de las cuales el Cristianismo se reconocía a y se realizaba históricamente a sí mismo. La primera respondía al ideal propuesto por Lucas en los *Hechos de los Apóstoles*, al describir la

⁹ Destaco, en la misma línea, el estudio del *homo sacer* propuesto por L. Chiesa, “Giorgio Agamben’s Franciscan Ontology”, en *Cosmos and History: The Journal of Natural and Social Philosophy* 5 (2009) 105-116.

¹⁰ P. Siniscalco, “Iglesia e Imperio”, en A. di Berardino, *Diccionario Patristico y de Antigüedad Cristiana* (Salamanca 1992) 1076-1080.

comunidad de Jerusalén como una multitud de fieles que, a pesar de su número y de su diversidad, poseían «un sólo *corazón y una sola alma*. Esta unidad espiritual se expresaba, además, en una comunidad de bienes en virtud de la cual ningún miembro reconocía nada como suyo, ya que todo pertenecía a todos, evitando que a nadie le faltase nada¹¹.

La segunda atendía más a la persona y a la historia de Jesús de Nazaret, cuya vida pobre, itinerante, desprovista de recursos y de poder, dedicada por entero a la predicación de *la Buena Noticia* del reinado de dios celebrado en las *bienaventuranças*, concluyó en el desprecio, la condena y la muerte, para luego verse definitivamente refrendada en la resurrección. Este segundo modelo se inspiraba en la invitación del Cristo a vender todos los bienes, repartirlos entre los pobres y a seguirlo en las mismas condiciones en las que él desarrollaba su misión, para arribar a su mismo desenlace¹².

Como señalara Raoul Manselli, el ideal comunitario de Cristianismo comportaba de algún modo la desaparición del pobre y, al mismo tiempo, el debilitamiento de la fuerza paradigmática del segundo modelo, sobre el que gravaba la sospecha de heterodoxia, desde que se habían adueñado del mismo diversas corrientes del gnosticismo cristiano¹³. Pero a medida que la Iglesia se enfrentó con la maciza organización imperial y el sólido ordenamiento jurídico romano, la realización de ambos ideales había dejado de ser una forma de interpretar el Cristianismo en cuanto tal, para desplazarse lentamente hacia la noción de *perfectio*, relegada a la heroica opción de una minoría de *renunciar al mundo*, mientras la masa se limitaba a recibir la doctrina y los preceptos necesarios para la salvación de manos de un *Sacerdotium* cada vez más poderoso.

Ahora bien, la consolidación y la expansión del monaquismo en la Alta Edad Media con la Orden de San Benito y sus sucesivas reformas, cuyas Reglas estudió Agamben, consagró hegemonícamente la representación del Cristianismo como *communio – communitas*, conforme a la mítica comunidad de Jerusalén. La Regla benedictina, que organiza sabia y minuciosamente la jornada del monje para dedicarla de manera eficaz a su salvación y a la del mundo, pone todo su énfasis en una asimilación gradual del ideal de la *humilitas*. Si bien rechaza de plano la propiedad individual, apelando, precisamente, a la comunidad de los *Hechos de los Apóstoles*, dicha Regla carece de toda referencia a la pobreza personal o comunitaria¹⁴. El ideal de una vida pobre, desde la consolidación de esta *norma*, quedó vinculado a la vida eremítica de retiro y soledad.

¹¹ Cf. Hechos de los Apóstoles 4,32-37.

¹² Cf. *Mateo* 5-7; 19,21; *Lucas* 6; 18,22.

¹³ R. Manselli, “Evangelismo e povertà”, en *Scritti sul Medioevo* (Roma 1994) 101, originalmente en *Studi sulle eresie del secolo XII* (Roma 1975) 39-58.

¹⁴ Benito de Nursia, *Regula* 33,6: «Omniaque omnium sint communia, ut scriptum est, ne quisquam suum aliquid dicat uel praesumat». Esto no significa, por supuesto, que la pobreza no forme parte de la profesión y del ideal monásticos. La regla benedictina no emplea nunca la palabra *pauper* referida a los monjes y sólo una vez aparece el término *paupertas*, pero con relación a una circunstancia anormal del monasterio. En su lugar, se emplean expresiones referidas a la no-apropiación, condenando fuertemente el *proprium habere*, que amenaza la comunidad de bienes constitutiva de la comunidad. Cf. Benito

1. La forma de vida *apostólica* y las órdenes monásticas y canónicas

La relegación de los dos modelos ideales mencionados a la cúspide de la perfección ascética y su tácita demarcación de un *maximum* y de un *minimum*, contribuyeron notablemente a que el Cristianismo mantuviera intacta la ordenación del estado romano y el derecho a la propiedad sancionado por sus leyes. Por otra parte, ni las sucesivas invasiones bárbaras, ni los reinos germánicos consolidados desde el siglo V en adelante, tocaron en nada lo esencial de este derecho y del sistema jurídico que comporta. Y los reinos francos (tanto bajo los Merovingios como bajo los Carolingios), sostuvieron una Iglesia inclinada teórica y prácticamente a los pobres como sujetos irrecusables de la *caritas*, pero que jamás intentó replantear la noción misma de *possessio*. El pobre fue, para el Cristianismo altomedieval, el destinatario de las limosnas y de la *caridad* cuya responsabilidad caía, sobre todo, en los obispos, constituidos como sus *padres*; pero no un referente *espiritual*, ya que su pobreza era objeto de asistencia y de piedad, mas no de voluntaria asociación a sus condiciones de vida¹⁵. Quiero decir que, a lo largo de la Alta Edad Media, la pobreza celebrada por Jesús en las *bienaventuranzas* –sobre todo por la influencia y la autoridad de la *praxis* monástica– se comprende como *humilitas*, y no como determinadas condiciones políticas, económicas y sociales de vida. La matriculación de los indigentes en el seno de las diócesis, así como la hospitalidad monástica en favor de *los pobres de Cristo* daban forma al deber evangélico de asistir al necesitado y a las exhortaciones eclesiásticas acerca del deber de *justicia* de entregarle el sobrante¹⁶.

Los fenómenos que caracterizan el declinar del orden feudal-señorial y los albores de la nueva civilización urbana –comenzando por el notable incremento demográfico– favorecen también una serie de cambios importantes en el nuevo ámbito de la *ciuitas*. En efecto, entre el final del siglo XI y el comienzo del siglo siguiente, resurge con una fuerza inusitada, tanto en los claustros como en el pueblo, el reclamo de una *vita apostolica*, en el que se funden, de alguna manera, los dos modelos mencionados. Ya profundamente arraigado en el sistema feudal-señorial que expresaba y sostenía al mismo tiempo, el *ordo monasticus* fue sometido por sus mismos miembros a una profunda crítica de sus fines, de sus recursos, de sus estructuras y de sus ideales, desembocando en dos líneas interpretativas no siempre

de Nursia, *Regula* 33,7; C. Butler, *Benedictin Monachism. Studies in benedictine Life and Rule* (London 1919) 68; A. Lentini, *S. Benedetto. La Regola. Testo, versione e commento* (Montecassino 1947) 288; F. Uribe, *Strutture e specificità della vita religiosa secondo la regola di S. Benedetto e gli opuscoli di S. Francesco d'Assisi* (Romae 1979) 128-130.

¹⁵ Acerca de la función asistencial de la Iglesia desde la Antigüedad Tardía hasta la Baja Edad Media y el papel de los obispos y de los monasterios al respecto cf. M. Mollat, *Les pauvres* 53-72.

¹⁶ Por eso Manselli sostuvo con razón que las conspicuas enseñanzas de la Iglesia a este respecto, constituyen una prueba elocuente de su incapacidad de romper con las ordenaciones del derecho romano y de los reinos germánicos, totalmente ajenas a la misma, a favor del mensaje que pretendía inculcar, por lo cual se transformaron, de hecho, en un «triste monumento del egoísmo humano», cf. R. Manselli, “Evangelismo e povertà” 103-104. Cf. Burchard de Worms, *Decretorum Libri*, XIX, 116: «Ut clerici superflua pauperibus erogent. Clericus habens superflua, donet ea pauperibus. Sin autem, post poeniteat tempore quo vivat, in contritione, in poenitentia remotus vivat».

contrapuestas: la necesidad del retorno a las fuentes evangélicas y la afirmación del valor permanente de su *status* frente a un mundo nuevo¹⁷. Bastaría citar el *De vita vere apostolica* atribuido a Ruperto de Deutz († 1130), en el que se describe la *vida* monástica como realización e imitación de la *vida* conducida por los Apóstoles y, por lo mismo, de las primeras comunidades cristianas (como la de Jerusalén). En este sentido, la vida fraterna, solidaria y orante de dichas comunidades prefiguraban –según el autor– los monasterios: Si quieres consultar todos los testimonios de las Escrituras, no parecen decir otra cosa sino que la Iglesia dio comienzo con la vida monástica¹⁸.

Sin perder nunca de vista el marco referencial de la comunidad de los *Hechos*, los monjes partidarios de la reforma identifican la *vita apostolica* con la *vita communis*. De una parte, el término sufragaba la política papal, promotora de las comunidades de clérigos para combatir la corrupción de sus costumbres; de otra parte, la *vita communis* representaba un cuestionamiento manifiesto del crecimiento social, político y económico del monacato, así como un entusiasta llamado a recuperar la inspiración de los orígenes sobre la base de una *pobreza* común. Los cinco papas de la *reforma gregoriana*, significativamente, habían sido benedictinos: desde Gregorio VII (1073-1085), hasta Gelasio II (1118-1119).

De todas maneras, como subrayó Marie-Dominique Chenu, el *ordo monasticus* hubo de reconocerse en gran desventaja frente al ideal de la vida apostólica, en la medida en que había asumido y construido durante siglos un papel de enorme responsabilidad en la *Christianitas*, que terminó convirtiéndolo en una estructura irreversiblemente poderosa y autosuficiente¹⁹. La creciente clericalización de la vida monástica, por otra parte, favoreció entre sus miembros el cultivo de una espiritualidad litúrgica y de una teología capaz de sostenerla, en perjuicio del trabajo manual y la sencillez de los orígenes. En pocas palabras: la expresión *vita apostolica* va sufriendo una importante resemantización. Lo que funda el evangelismo monástico bajomedieval, en efecto, no es tanto el modelo de la primitiva comunidad de Jerusalén, sino más bien su doctrina y sus principios, vigorosamente enarbolados por la reforma gregoriana²⁰.

¹⁷ M. – D. Chenu, *La teología nel XII secolo* (Milano 1986), c. 8, pp. 254-281. Este excelente capítulo amplía un trabajo precedente del autor publicado como “Moines, clerics, laïcs. Au carrefour de la vie évangélique”, en *Revue d'histoire ecclésiastique* 49 (1954) 59-80.

¹⁸ Ruperto de Deutz (?), *De vita vere apostolica* IV,4 (PL 170) 644C.

¹⁹ M. – D. Chenu, *La teología* 257-258: «La fecundidad civilizadora del monasterio no era solamente el resultado de una moral prestigiosa y de un ejemplo permanente; se ejercía en instituciones –diezmos, servicios hospitalarios, donaciones alimentarias, ayuda a los viajeros, cuidado de los enfermos– cuya gestión estaba asegurada por los monjes. Más aún, se habían constituido, bajo esta tutela monástica, estructuras jurídicas y administrativas, jurisdicciones autónomas con sus tribunales y sus sanciones, servicios de impuestos con sus funcionarios. ¿Cómo no probar, en el momento en que se despierta el sentido evangélico, el estremecimiento de una grave disconformidad con la primera comunidad apostólica?»

²⁰ Acerca de la revolución papal o reforma «gregoriana» existe una abundantísima y autorizada bibliografía, sobre todo en alemán y en italiano. Yo he seguido, como dije al comienzo, el estudio de G. Miccoli, *Chiesa gregoriana. Ricerche sulla riforma del secolo XI* (Firenze 1966), sintetizado por dicho autor en *Storia d'Italia Einaudi. Dalla caduta dell'Impero romano al secolo XVIII* 2. *La storia religiosa* (Torino 1974) 480-516. Cf. también Y. Congar, *Eccelesiología. Desde San Agustín hasta nuestros días* (Madrid 1976) 50-71; A. Frugoni, “Momenti e problemi dell'ordo laicorum nei secoli X-XII”, *Nova Historia* 13 (1961) 3-22; G. Le Bras, *La Iglesia medieval*, A. Fliche – V. Martin (dir.), *Historia de la Iglesia desde los orígenes a nuestros días XIII* (Valencia 1976); O. Capitani, “Esiste

En el curso del mismo siglo, vemos confluír el programa reformista iniciado por Gregorio VII y el evangelismo generalizado al que me estoy refiriendo, en la reforma *canonical* del clero, que también reivindicaba para sí, tanto en sus principios como en su estructura, el ideal de la *vita apostolica*. Las disposiciones del concilio romano de 1060 imponiéndoles el celibato, prohibiéndoles la simonía y la acumulación de beneficios y reglamentando, por último, las condiciones de acceso a las órdenes sagradas, evidencian las expectativas que tenía el papado respecto de este nuevo perfil del clero, que respondía perfectamente al ideal ‘gregoriano’. Así es como se forman dos tipos de comunidades: unas urbanas, más dedicadas al trabajo intelectual y otras rurales, más próximas al ideal monástico, abocadas al trabajo manual. Ambas, sin embargo, renunciaban totalmente a la propiedad individual y fueron llamadas por Urbano II al servicio pastoral. Entre las primeras se destacarán la de Saint-Victor (París) y entre las segundas la de Premontré, fundada en 1120 por Norbert de Xanten.

Estas comunidades de canónigos, que asumen la *Regla* redactada por Agustín, más vaga respecto de la minuciosidad de la benedictina y más propensa a la iniciativa del grupo, creen vivir, en la comunidad de habitación y de bienes, en la atención al pueblo y el en trabajo (intelectual o rural), la misma vida de la Iglesia recién nacida. Florecientes, sobre todo, a partir del pontificado de Urbano II, se vuelven desde entonces detentadoras de numerosos privilegios y constituyen un evidente factor de poder, sin duda por su adecuada respuesta a las necesidades de la época. Obtienen cada vez más votos en el colegio cardenalicio y, desde Honorio II (elegido en 1124) hasta Adriano IV (elegido en 1154), salvo Celestino II y Eugenio III, todos los papas fueron canónigos regulares²¹.

En suma, la difusión y el afianzamiento del movimiento canonical expresan, por una parte, el proyecto de reforma impulsado por el papado contra la resistencia de los obispos y, por otra parte, una superación del predominio de los puntos de vista y de la influencia monástica, de su forma de vida. De todos modos, lo que define la esta nueva condición de vida, al igual que la monástica, no es un contenido sustantivo, sino un *habitus* o una *forma* (de vida). A partir del *ordo monasticus*, en efecto, se instaura una nueva relación entre *norma* y *vida*, toda vez que el esquema normativo ni apunta a ni se agota en una *acción* determinada, sino que define una conducta o disposición (*habitus*) de vida en la que los elementos subjetivos y objetivos –como observa Agamben– tienden a coincidir. Ésa, precisamente, es la nueva acepción de *religio*: *la de vivir según la regla*.

un'età gregoriana? Considerazioni sulle tendenze di una storiografia medievistica”, *Rivista di Storia e Letteratura Religiosa* 1 (1965) 454-481; “Papato e Impero nei secoli XI e XII”, en L. Firpo (dir.), *Storia delle idee politiche, economiche e sociali* II/2. *Il Medioevo* (Torino 1983) 117-163, con una ricca bibliografía; G. M. Cantarella, “Il papato: riforma, primato e tentativi di egemonia”, en *Storia medievale* (Roma 1998) 269-290; “Dalle chiese alla monarchia papale”, en G. M. Cantarella - V. Polonio - R. Rusconi, *Chiesa, chiese, movimenti religiosi* (Roma-Bari 2001) 3-79, con amplia bibliografía.

²¹ Cf. AA. VV., *La vita comune del clero nei secoli XI e XII* (Milano 1962); Ch. Giroud, *L'Ordre des Chanoines réguliers de Saint-Augustin et ses diverses formes de régime interne* (Martigny 1961).

2. La apostolicidad sin orden, o las formas de vida pobre

El indudable y más novedoso ‘despertar’ evangélico, en cambio, se verificó en el pueblo sencillo e inculto, cada vez más dispuesto a demostrar que no depende ni espera demasiado de un clero parroquial corrupto e indolente, ni de una jerarquía más atenta a salvaguardar su propia investidura que a ejercer su responsabilidad pastoral. A lo largo del siglo XII, en efecto, se verifica el fenómeno de la espontánea adhesión de los laicos a la *forma de vida* de Jesús y de los apóstoles y una fuerte identificación con su Evangelio. Animados a menudo por algún eremita o predicador itinerante, la conformación de grupos mixtos en torno al Evangelio, el reparto de todos sus bienes a los pobres, la entrega al simple anuncio de la conversión, a la oración y a las obras de piedad en beneficio de los más desposeídos, reveló de inmediato una nueva sensibilidad ante el pobre y una valoración de la pobreza completamente distinta de la monástica²². A diferencia de cuanto sucedía en los monasterios reformados y en las florecientes comunidades de canónigos regulares, los laicos sentirán y proclamarán la *uita apostolica* no como un ideal sino como una exigencia, un imperativo impostergable para toda la Iglesia²³.

De hecho, los únicos capaces de convocar eficazmente a los pobres, a los excluidos, a los marginados por la enfermedad, por el pecado, o por cualquier tipo de miseria, así como a los campesinos, los artesanos y los diversos *estados (status)* que se ven surgir en las ciudades, son los ermitaños o los predicadores itinerantes, muchos de los cuales habían abandonado su monasterio o su capítulo de canónigos para entregarse a una vida de pobreza, oración, predicación y caridad. Su poder de convocatoria es espontáneo y no puede compararse al de un clero parroquial al que ya casi nadie escucha, e incluso muchos comienzan a enfrentar duramente. Este nuevo eremitismo pastoral y giróvago, que logra conjurar *el terror al bosque* en Italia, Francia, el Sur de Alemania y el Norte de España, así como en Portugal y en Inglaterra, no se limita a practicar una caridad activa en beneficio de los pobres, sino que *vive* como ellos, en sus mismas condiciones, y para ellos. Consigue aquello que los monjes y los canónigos no lograron ni pretendieron: pasar de la *liberalitas erga pauperes* a la *conuersatio inter pauperes*, esto es, de la generosidad para con los pobres a la vida entre los pobres²⁴. Entre 1095 y 1110 florecen los más célebres: Pedro el Ermitaño, Vital de Mortain, Roberto de Abrissel, Bernardo de Tiron, Raimundo Gayard, Alwin, Caradoc, Godric de Finchale. A veces permanecían solos durante

²² Cf. M. Mollat, *Les pauvres* 111-129, a propósito de la renovación de la misericordia y de las instituciones de caridad.

²³ Cf. M. Mollat, *Les pauvres* 104. C. Violante, “La povertà nelle eresie nel secolo XI in Occidente”, en O. Capitani, *La concezione della povertà* 208-211, muestra, a propósito de la sublevación de herejes en Arras (1025), cómo estos grupos tendían a considerar los consejos evangélicos como normas (*mandata, decreta, sanctiones*) igualmente obligatorias para todos.

²⁴ Cf. P. A. Sigal, “Pauvreté et charité aux XI et XII siècles d’après quelques textes hagiographiques”, en M. Mollat (dir.), *Études sur l’histoire de la pauvreté* (Moyen Âge-XVI siècle) (Paris 1974) 141-162; G. Miccoli, “Iglesia, Reforma, Evangelio y pobreza: un nudo en la historia religiosa del siglo XIII”, en *Francisco de Asís. Realidad y memoria de una experiencia cristiana* (Aránzazu 1994) 30-34; M. Mollat, *Les pauvres* 102-103. Sobre la acción de los predicadores itinerantes en medio del pueblo, cf. R. Manselli, *Il soprannaturale e la religione popolare nel Medio Evo* (Roma 1986) 87-95.

toda su vida, pero en muchos casos, como el de Esteban de Muret o Roberto de Abrissel, constituían comunidades, con la misma fuerte impronta laical.

El vastísimo movimiento que se ha generado comporta, pues, una doble emergencia, altamente significativa: la del pauperismo y la del laicado. La emergencia del pauperismo, que acabo de resumir, supone la convergencia del eremitismo, la pastoral itinerante y la masa de indigentes que sobrevivió a las pestes, el hambre y las pésimas condiciones climáticas del siglo XI. Condenados a la miseria por la subalimentación crónica y las epidemias, sometidos a un índice tan elevado de mortandad infantil que convirtió en negativa la tasa de crecimiento demográfico, los pobres prácticamente carecen de expectativas reales de progreso²⁵. Es cierto que la ciudad brindaba más posibilidades que el campo, pero la urbanización de la sociedad favoreció, de hecho, la concentración de los más pobres, que no encontraron mejor suerte en su seno. Vagabundos, lisiados, huérfanos, prostitutas, asalariados de todo tipo, jornaleros, obreros a quienes los estatutos corporativos impedían el acceso al grado de maestros, se agolpan en las ciudades buscando sobrevivir ya sea mendigando, ya sea aceptando los trabajos más despreciados y menos rentables²⁶.

Numerosas y autorizadas investigaciones han mostrado la profunda imbricación de los movimientos populares y de diferentes corrientes heréticas, más o menos animadas por diversas formas de milenarismo, acuciada por una coyuntura económica difícil, que llegará a su peor momento en las hambrunas del 1144 y de los últimos veinte años del siglo XII. Michel Mollat, en particular, ha documentado las desilusiones de los pobres, muy a menudo envueltos en cruentas sublevaciones sociales y anticlericales, merced a la esperanza que depositaron en mesianismos infructuosos, como el de Guillermo *Barbalarga* y los *Encapuchados*, Durando de Puy, Foulque, o el monje Enrique²⁷. Y, mientras los últimos papas de la *reforma* dirimían sus diferencias con el Imperio, una multitud de vagabundos, mendigos, desheredados y marginales liderados por Tanchelm arremetieron contra los bienes de cuantos curas y obispos encontraron a su paso en los Países Bajos, entre 1110 y 1115; campesinos y pobres se sublevaron contra el obispo de Sahagún (Galicia) en 1110; los campesinos de Beauvais quemaron el bosque de su obispo en 1111; los de Bray incendiaron los suburbios de Poix en 1121; los marginados de Ponthieu invadieron Saint-Riquier en 1127 y los de Cambresis lapidaron a su señor en el mismo año. Por no hablar de la *Pataria* milanesa, los sucesos de Francia hacia fines de siglo o la horrenda *Cruzada de los Niños* y las depredaciones de Helmrecht *Comepueblos* y sus secuaces, a comienzos del siglo siguiente.

²⁵ J. Le Goff, *La Baja Edad Media* (Buenos Aires 2002¹⁴) 22-25.

²⁶ Cf. F. Grass, "Poveri delle città e poveri delle campagne", en O. Capitani, *La concezione della povertà* 68-94; N. Guglielmi, *Marginalidad en la Edad Media* (Buenos Aires 1986).

²⁷ M. Mollat, *Les pauvres* 106-110; véase también M. Mollat – Ph. Wolff, *Uñas azules, Jacques y Ciompi: las revoluciones populares en Europa en los siglos XIV y XV* (Madrid 1976).

La emergencia política, social y religiosa del laicado, favorecida en algunos puntos por la misma revolución papal contra el clero simoníaco, respondía al desarrollo mismo de la sociedad urbana. En efecto, en el seno de las ciudades, la tendencia general a la asociación en confederaciones de comerciantes y artesanos se extendió a la constitución de *fraternidades*, *confraternidades* o *cofradías*, gremios, sindicatos y asociaciones de vivienda, que permiten reconocer, hasta en sus mismos estatutos, la voluntad de expresarse con voz propia no ya en la sociedad, sino en la Iglesia, es decir, ante el Sacerdocio²⁸. Todas estas agrupaciones tenían en común la determinación de un fin y la aceptación de un Estatuto o *Propositum* específico. El Propósito de una fraternidad establecía su estructura, el sistema de elección de autoridades y la administración patrimonial. Los socios o hermanos ingresaban formalmente en virtud de un acto solemne, mediante una promesa, un juramento o un voto. Sirvan de ejemplo algunos célebres movimientos evangélicos *de uita apostolica* ya mencionados, como los Pobres de Lyon, los Humillados y los Valdenses, así como las asociaciones profesionales del tipo de la Fraternidad de maestros y escolares de Bologna, la Corporación de mercaderes valencianos, o las Confraternidades de Barbastro (militar), de Notre Dame de Le Puy, la comunal de Marseille, etc.

En el seno de estas *fraternitates*, el ámbito fraterno no representa, en primera instancia, una *comunidad*, ya sea de bienes, de trabajo, de oración, etc., sino una *finalidad (propositum)* y, sobre todo, unas relaciones mutuas, aspecto especialmente subrayado en las *fraternidades* evangélicas. En la segunda parte del trabajo analizaré la fraternidad congregada en torno a Francisco de Asís en los albores del siglo XIII: dicho grupo, en efecto, no está formado ni por *monachi* ni por *presbiteri*, sino por *fratres*, sean éstos clérigos (*clerici*) o laicos (*layci*). Su Regla asume voluntariamente, además, el apelativo de *fraternitas*, con el cual se designa un vínculo y la cualificación de dicho vínculo. A partir de la Baja Edad Media, entonces, el nombre *fraternitas* designa una red de relaciones cuyo centro es el sujeto, el *frater*, a diferencia de la Alta Edad Media, cuya expresión religiosa más elevada se reconoce como una *communitas* que establece, como vimos, un tipo de relaciones más funcionales que personales.

La acción de las nuevas fraternidades evangélicas en beneficio de los excluidos (leprosos, enfermos, prostitutas, huérfanos, etc.) tiene por único objetivo una *caritas* completamente distinta a la que se ejercía hasta entonces. El pobre no es más el acreedor de los excedentes o de lo que sobra, ni tampoco un mero medio para alcanzar la propia salvación. De hecho, se había convertido –como decía– en un referente real, ya que la opción por el Evangelio entrañaba, al igual que para Jesús, la vida entre ellos. A este Cristianismo iniciado en la renuncia a los bienes, desarrollado en la carencia de recursos y en la fraternidad de ideales y de esfuerzos, de impronta fuertemente laica, se lo llamó –

²⁸ Cf. Ch. Petit-Dutaillis, *Les communes françaises, caractères et évolution des origines au XVIII^e siècle* (Paris 1947); E. C. Lodge, “The Communal Movement, especially in France”, en *The Cambridge Medieval History* 5 (1926) 624-657; J. Le Goff, *La civilización de l'Occident medieval* (Paris 1984) 330. Sobre el impacto y las características de las fraternidades, cofradías y *gildae*, véase M. Gazzini (a cura di), *Studi confraternali. Orientamenti, problemi, testimonianze* (Firenze 2009).

también— *vita apostolica*. Estos hombres y estas mujeres no querían fundar nuevas *órdenes* religiosas, ni aceptar ningún vínculo semejante a los *votos* de pobreza, obediencia y castidad. Para ellos la única *norma* es el Evangelio. Así lo expresaba Esteban de Muret († 1124): “Si os preguntan a qué Orden pertenecéis, responded: a la del Evangelio, que es la base de todas las Reglas. Sea ésta vuestra respuesta a cuantos os dirijan una pregunta semejante. En cuanto a mí, jamás aceptaré ser llamado monje, ni canónigo, ni ermitaño: estos títulos son tan elevados y tan santos, implican una perfección tan grande, que ciertamente no presumiré de aplicármelos”²⁹.

Los mismos protagonistas reconocen que su *forma de vida* se mantiene por fuera de todo orden jurídico, en la medida en que se ordena directamente a la vida del Evangelio, que asume de hecho un valor normativo superior a todas las *Reglas* que emanan del mismo. La nota característica de esta nueva forma de *vita apostolica*, que se reconocía a sí misma como tal no por intentar recrear aquella comunidad de la Iglesia primitiva, sino por querer *seguir desnudos a Cristo desnudo*, era la *paupertas*. Curiosamente, si la vida monástica (como señala Agamben) era una vida *común* por compartir un *habitus*, es decir una forma de vida y un vestido, el *habitus* compartido por esta nueva forma de interpretar la vida apostólica se experimentaba a sí mismo como exposición y desnudez³⁰. Las multiformes fraternidades laicas formadas por hombres y mujeres de humildes oficios, cuyo número crecía sin cesar, valoraban la pobreza no como una forma de ascesis personal en el marco de la comunidad de bienes y de intereses, sino como *la condición institucional del reino de dios en este mundo*³¹. Dicha valoración, nacida de la atención a la persona y a la historia de Jesús de Nazaret, mediada por el Evangelio y expresada por éste como *forma de vida*, entrañaba, por una parte, la elección de una condición social desprotegida y sin recursos (que muchísimas fraternidades manifestaban a través del rechazo al dinero y la prohibición de portar armas) y, por otra parte, una relación no asistencialista con el pobre, sino de cercanía: se trataba, en efecto, de vivir entre ellos y como ellos. El *habitus* (la forma de vida, la norma) era la pobreza, el trabajo y la *comunidad* con los pobres.

En un célebre trabajo, Gilles Gérard Meersseman estudió y publicó los estatutos y memoriales de más de treinta fraternidades o cofradías, la más antigua de las cuales se remonta al año 780 y las más recientes a los primeros decenios del siglo XII, distinguiendo entre ellas confraternidades laicas rurales, abaciales, urbanas, del clero rural, hospitalarias, o bien corporaciones clericales³². En su intento por

²⁹ Esteban de Muret, *Sermo de unitate diversarum regularum*, en E. Martène, *De antiquis Ecclesiae ritibus IV* (Antverpiae 1738²) col. 877, citado por M. – D. Chenu, *La teología* 283. Esteban se convertirá, con el tiempo, en el fundador de la Orden de Grandmont.

³⁰ Acerca del motivo de la *nuditas*, tomado de una expresión de Gregorio Magno, *Homilia in Euangelia* II,32,2, cf. M. Bernards, “Nudus nudum sequi”, en *Wissenschaft und Weisheit* 14 (1951) 148-151; R. Grégoire, “L’adage ascétique Nudus nudum Christum sequi”, en *Studi storici in onore di O. Bertolini* (Pisa 1972) 395-409; J. Chatillon, “Nudum Christum nudus sequere”, en AA. VV., *San Bonaventura: 1274-1974* 4 (Roma 1974) 719-772.

³¹ M. – D. Chenu, *La teología* 285.

³² G. G. Meersseman, *Ordo fraternitatis. Confraternite e pietà dei laici nel medioevo* (Roma 1977). Cf. también P. Michaud –

reconducir las profundas mutaciones de su tiempo al plan divino, Gerhoh von Reichersberg (†1169) veía a todos los cristianos siguiendo la *vida apostólica*: en primer lugar los clérigos, los monjes, las vírgenes y las santas viudas; luego todos aquellos que “abandonaron del todo sus casas para entregarse a sí mismos y todo lo suyo al servicio de los santos pobres y peregrinos”³³. Es el caso de Durando de Huesca, Pedro Valdo, los *Humillados*, los *Pobres de Lyon* y una gran diversidad de Fraternidades de *penitentes* (mixtas o no), cuya regla era *vivir el santo Evangelio*. A estos grupos deben sumársele las fraternidades, cofradías y otros tipos de instituciones con una finalidad de servicio específica: hospitales estratégicamente ubicados a lo largo de las grandes rutas de peregrinación, leproserías, hermanos constructores de puentes (como los del Rhône, o san Domingo de la Calzada) y congregaciones como los Antonianos, los caballeros de San Juan de Jerusalén, etc. Todos ellos forman una suerte de *ordo laicorum* que irrumpe con la nueva sociedad urbana, desestabilizadora del feudalismo, confrontando de hecho la supremacía espiritual y potestativa del *Sacerdotium*³⁴.

Como puede apreciarse, ante la Iglesia monástica y canónica, que es fundamentalmente una Iglesia de clérigos sostenida tanto por los reformadores como por sus adversarios, se levanta, a lo largo del siglo XII, una Iglesia popular capaz de generar fraternidades laicales determinadas por la opción libre, personal y explícita por el Evangelio como forma de vida y no por una relación funcional ni jurídica con el mismo, vagamente mediada por la aceptación de la ortodoxia y de la jerarquía. Si no se negaba formalmente el sacerdocio, los sacramentos, la sacralidad de las iglesias o la legitimidad de la Iglesia misma, la poderosa afirmación del *meritum* contra el simple *officium* (inspirada en la acción del mismo Gregorio VII) y del derecho de todos a leer, interpretar y hasta predicar el Evangelio, ponía en cuestión la preponderancia social y tutelar del clero y las aspiraciones del proyecto gregoriano de Sacerdocio (y de Reino). En última instancia, todos estos grupos se definen por su aspiración a conformar una Iglesia, entendida como *reunión de fieles (congregatio fidelium)*, sin ninguna aspiración de poder³⁵. Y esta forma de vida pobre, laica, sin amparo institucional alguno, solitaria en el caso de los ermitaños y predicadores y compartida en el caso de las fraternidades, estaba clamando eficazmente al *ordo* establecido que la santidad no exige ni el linaje, ni la riqueza, ni el claustro o las sagradas órdenes.

Quantin, Universitas. Expressions du mouvement communautaire dans le moyen âge latin (Paris 1970).

³³ Gerhoh von Reichersberg, *Liber de aedificio Dei* 43 (PL 194) 1302: «Ut autem nemo extra regulam suae professioni congruam transversa via incedens, a corona decidat, quam non accipit nisi qui in suae professionis officio regulariter et legitime certat: debent regulam sibi a Domino et apostolis propositam custodire, clericorum, monachorum, virginum, viduarum sancti ordines, distincte uniformes et uniformiter distincti. Quos vicino pede comitatur coetus eorum qui suas domos necdum ex toto relinquentes, ordinant tamen se suaque omnia in ministerium sanctorum pauperum et peregrinorum. Post hos caeteri conjugati, divites, iudices, milites non carebunt regula, si permanere volunt in Christi doctrina».

³⁴ Al laicado como *ordo* le dedicó un clásico estudio A. Frugoni, “Momenti e problemi dell’ordo laicorum nei secoli X-XII”, en *Nova Historia* 13 (1961) 3-22.

³⁵ Con matices diferentes, cf. la opinión de Y. Congar, *Eclesiología* 122: «Los movimientos que hemos evocado se levantan contra una eclesiología dominada por la categoría de poder».

Interesa señalar, además, que los miembros de estas *fraternitates* provienen de los márgenes del sistema feudal-señorial, fundado en el *dominium* de la tierra cuya garantía era la sangre (el linaje o la espada). En el despertar de esta pobreza, el retorno al Evangelio y la ruptura con dicho sistema es indisociable. Los predicadores itinerantes ya habían roto con la versión eclesiástica de la terratenencia feudal. No se circunscribían ni a parroquias, ni a diócesis y, por supuesto, no reclamaban derecho alguno sobre los bienes eclesiásticos ni las iglesias. Y quienes secundaron sus proclamas fueron los habitantes de las ciudades, libres de toda servidumbre. El caso de los comerciantes resulta, en este sentido, paradigmático. Nacida en el campo de la economía monetaria de mercado, que ya suponía una ruptura respecto a los vínculos sociales y económicos del feudalismo, la pobreza de las fraternidades expresa la nueva visión del mundo de los asalariados, los miserables, aquellos a quienes el sistema no les asegura ni prebendas ni *status*. No son los hijos de los señores ni de los nobles quienes ingresan a sus filas y su fuerza, radica, precisamente, en la corporación. Por supuesto que no faltaron ni hombres ni mujeres de linaje convertidos a esta vida apostólica, pero, por lo general, tanto los obispos, como los grandes terratenientes laicos o eclesiásticos y los preladados notables (como Bernardo de Clairvaux), aunarán esfuerzos por erradicar de la Cristiandad este peligro, casi siempre de modo violento³⁶. Los pobres no son simples destinatarios de una acción benéfica, sino protagonistas de estos movimientos y, como tales, nuevos actores sociales. El obispo Baldric, refiriéndose a Roberto de Abrisel († 1117), afirmaba: “Realmente evangelizó a los pobres, llamó a los pobres, convocó a los pobres”³⁷.

Así pues, los movimientos populares rechazan más o menos explícitamente –y más allá de su ortodoxia o de su heterodoxia– la fisonomía que la Iglesia había logrado darse a sí misma en Occidente, a lo largo de un proceso secular, que va desde la época post-constantiniana hasta aquellos años. Se rechaza de raíz, como dice Congar, *a una Iglesia adaptada a las estructuras del mundo*, al cuestionar su aceptación y su asimilación de las estructuras políticas, sociales y económicas del orden feudal-señorial. Dicho cuestionamiento se completaba en muchos de estos movimientos (como los valdenses), con la prohibición de todo juramento. De modo que la configuración de este nuevo modelo de Iglesia traía consigo la voluntad de restituir o de reservar a los laicos toda autoridad externa. Con lo cual, el núcleo de las teorías políticas que se enfrentarán cada vez con mayor vehemencia durante los siglos XIII y XIV, se prepara y se anuncia ahora³⁸.

A diferencia de las religiones monástica y canonical, finalmente, la forma de vida de estos penitentes, apóstoles, hermanos, no se caracteriza por una serie de técnicas, usos y costumbres (vinculados cada vez con mayor detalle a la oración y al trabajo), sino por unos pocos elementos

³⁶ Cf. M. – D. Chenu, *La teología* 287-288; G. Miccoli, “Iglesia, Reforma” 33-37. Analizaremos el caso de Bernardo en el párrafo 4 de este capítulo.

³⁷ Baldricus Dolensis, *Vita B. Roberti de Arbrissello* 4,23 (PL 162) 1055C.

³⁸ Y. Congar, *Eclesiología* 122-123.

esenciales de la vida misma. A excepción de las prescripciones relativas al uso del dinero o a la portación de armas, la forma de vida de estas fraternidades se define a sí misma desde y hacia el intento (*propositum*) de vivir en paz con todos, en la oración y la compasión por los pobres. Todo ello, incluido por supuesto el salario del trabajo de cada miembro, constituía el *bien común* de la fraternidad. Y ése es precisamente el problema que encuentran en la Iglesia: querer *vivir* el Evangelio, una vida apostólica, sin *separarse* de los usos y costumbres que la teología y la ascética monásticas enmarcaban en el *mínimum* de la perfección cristiana. La pretensión de vivir el Evangelio sin ser monjes, esto es, sin vivir en monasterios, sin liturgia, sin oficios, sin hábitos, sin ninguno de los signos que expresaban, en definitiva, la *forma de vida* religiosa. Bernardo de Clairvaux, por eso mismo, los reconoce y los denuncia como los zorros que devastan la viña de la Iglesia y que, como tales, deben ser eliminados sin piedad³⁹.

3. La opción del papado por la propiedad y el poder

La *revolución papal* o *reforma gregoriana*, esto es, el largo proceso en virtud del cual se construye, se justifica y se ejerce la *plenitudo potestatis* del obispo de Roma como *sumo* Pontífice, culmina con la liquidación casi definitiva de todo problema relativo a las propiedades de la Iglesia o a su eventual retorno a la pobreza. Este aspecto, vinculado a la soberanía y al poder soberano del legislador, no puede dejarse a un lado para precisar el alcance y el significado jurídico y teológico de la más alta pobreza que pretendo analizar en el párrafo siguiente.

La reforma del clero, como vimos, fue uno de los pilares de los primeros decenios de la revolución papal. En efecto, la insistencia del papado en la renuncia a los bienes (con la cual se combatía la simonía) y en el celibato (con el cual se combatía el concubinato), pretendía consolidar el perfil de un clero visiblemente distinto del laicado, que culminará en la demarcación de competencias entre el *Sacerdotium* y la *societas fidelium* o *populus christianus*. Ahora bien, la predicación de los reformistas en contra de las ambiciones terrenas de los sacerdotes, se limitaba al plano personal y no apuntaba –al menos explícitamente– al problema de las posesiones y propiedades de la Iglesia. De hecho, el combate contra la simonía y el concubinato del clero no constituía simplemente una necesaria medida disciplinar para restaurar los vínculos pastorales lesionados por la falta de *exemplum*, sino más bien una estrategia para evitar la dispersión del patrimonio eclesiástico (*res ecclesie*), cuya sacralidad e intangibilidad no dejaban de afirmar los ideólogos de la reforma, en el marco de la famosa lucha por las “investiduras”⁴⁰.

³⁹ Cf. Bernardo de Clairvaux, *In Cantica Canticatorum*, Sermones 65 y 66, ed. J. Leclercq – C. H. Talbot – H. M. Rochais, *Bernardi Opera 2* (Roma 1958). Para una adecuada inserción de ambos sermones en su marco histórico, véase J. Leclercq, *Bernardo de Clairaval* (Valencia 1991) 104-107.

⁴⁰ En el lenguaje de las relaciones feudales, se llamaba *inestitura* al acto por el cual el señor, habiendo recibido el juramento de su vasallo, le confiere (*inestii*) el *dominium* o propiedad del feudo, ya se trate de una nueva enfeudación como de la renovación

La investidura que se disputaban el *Sacerdotium* y el *Regnum* era la relativa a los poderes y a los ingresos de orden público, es decir, a los *regalia*, concedidos por el emperador al obispo⁴¹. En efecto, desde los tiempos de Constantino y luego con Carlomagno y sus sucesores, el Reino reconoció a los obispos privilegios considerables y verdaderas funciones de suplencia del poder civil. Esta costumbre se extendió, sobre todo, desde que el apoyo del papa Esteban II a Pipino el Breve determinó la supresión de la dinastía merovingia, arrogándose la autoridad de conferir la dignidad real y concediéndole al nuevo rey de los Francos la capacidad de intervenir en los asuntos italianos. El ardid había concluido, como se sabe, con la falsificación de un documento de enorme importancia: la *Donatio Constantini*, mediante la cual el Emperador Constantino I, al momento de trasladar la capital del Imperio a las orillas del Bósforo (donde luego fundará Constantinopla), habría otorgado al papa Silvestre I los atributos de la potestad imperial sobre Occidente, donándole la ciudad de Roma y todas las provincias y ciudades de la parte occidental⁴².

A medida que se afianzó en la sociedad europea el orden feudal-señorial, con sus costumbres y su léxico, se dio por descontado que estas prerrogativas debían ser asimiladas a un beneficio (o feudo) y que todo obispo debía ser investido del mismo por el emperador. Era él, en su calidad de *dominus terre*, quien le entregaba, en el día de su consagración, el báculo y el anillo, signos de su dignidad eclesiástica y terrena. Esta praxis es la que entra en crisis en el siglo XI, cuando el movimiento reformador, justo en tiempos de la ‘construcción’ del papado como institución y como factor de poder *ad intra* y *ad extra* de la Iglesia, se alinea en la defensa de la *libertas Ecclesie* (*libertad de la Iglesia*) de toda injerencia secular (es decir, laica)⁴³. Así pues, en el último período de la reforma, el problema de las propiedades del clero y de las

de una investidura existente.

⁴¹ Se llaman «regalías» o «derechos reales» (*iura regalia, regalia*), a aquellas prerrogativas del poder público que, por definición, corresponden al rey (el derecho de acuñar moneda, de conferir la nobleza, de asegurar la justicia suprema, etc.), y, por extensión, toda fuente de ingreso a favor del mismo. Ya desde la época ottoniana, sin embargo, estas regalías son enajenadas en beneficio de los obispos, mientras que en el curso de los siglos XI y XII, la multiplicación de las señorías locales determina el sistemático fraccionamiento de las mismas. Precisamente, en el marco de la lucha por las investiduras, la delegación de las regalías a los obispos se convirtió en uno de los principales argumentos para sostener que debía existir algún tipo de dependencia de éstos respecto del poder político, en lugar de responder únicamente al papa. Con el tiempo, los juristas llegarán a definir un verdadero y propio derecho de regalía, que permitirá al príncipe territorial controlar la administración del patrimonio eclesiástico, mientras la sede episcopal se halle vacante.

⁴² La falsificación se creyó necesaria tras las incursiones de Pipino en Italia para reconquistar vastas regiones de manos de los longobardos, donándolas luego a san Pedro. Así nacieron, en el siglo VIII los Estados de la Iglesia, convirtiendo al papa en un monarca, un dominus. El texto más antiguo de la *Donatio* que se conserva es de principios del siglo IX: Paris, *Bibliothèque Nationale* lat. 2777. Puede leerse también en *Decretales Pseudoisidorianae et Capitula Angilramni*, ed. P. Hinschius (Leipzig 1863) [reimpreso en Aalen 1963] 249-254 y editado críticamente por K. Zeumer en *Festschrift für Rudolf von Gneist* (Berlín 1888) 47-59. Cf. J. Lortz, *Historia de la Iglesia en la perspectiva de la Historia del pensamiento* 1 (Madrid 1982) 274-276; L. Rojas Donat, “Para una historia del derecho canónico-político medieval: la Donación de Constantino”, *Revista de estudios históricos y jurídicos* 26 (2004) 337-358. La autenticidad del documento (fechado en el 313) se pondrá en duda en el siglo XIII, aunque serán Nicolás de Cusa y Lorenzo Valla quienes probarán definitivamente el fraude.

⁴³ Cf. Y. Congar, *Eclesiología* 56. «De todas las monarquías cristianas» –escribe J. Le Goff–, «la que en el siglo XIII se consolida con mayor esplendor es la monarquía pontificia» (*La Baja Edad Media* 230). Los papas de dicho siglo no harán sino continuar, precisar y aumentar la concepción teocrática desarrollada por Gregorio VII, a la saga de Alejandro III (1159-1181), que fue el primero en realizar una verdadera y propia monarquía pontificia y de Inocencio III (1198-1216), que construye un espacio de

propiedades de la Iglesia ya no pueden mantenerse separados. Sobre todo, cuando tanto dentro como fuera del *ordo monasticus* y a partir del ideal de la *uita uere apostolica*, se inicia un fuerte movimiento de repulsa a las posesiones, las riquezas y el poder del monacato tradicional. Considero imposible comprender el *koínós bíos* que da lugar a las Reglas estudiadas por Agamben y por Coccia sin atender a este plexo de problemas nucleados en la propiedad y el poder.

La renuncia a los bienes (y no simplemente la común propiedad de los mismos) se reconoce como una nota fundamental del retorno a “la primitiva forma de la Iglesia”⁴⁴. La misma discusión en torno al decreto sobre las investiduras, según Miccoli, representa una profundización en esta línea, en la medida en que la concesión de bienes y de tierras a la Iglesia, sucesiva a la conversión de Constantino, habría comportado, para los intelectuales del Imperio (Pedro Crassus, Liemar de Bremen, el *Anónimo Normando*), la necesidad de la investidura laica, con lo cual se ponía fuertemente en discusión el carácter sagrado de las *res ecclesie*. Mientras tanto, el retorno a la pobreza de los orígenes de la Iglesia aparecía como una solución plausible del conflicto. Al menos ése era el testimonio que crecía entre las fraternidades laicas en particular y en la defensa de la *uita apostolica* en general. En dicho contexto se inscriben dos episodios fundamentales: el fallido pacto de Sutri (1111) y el Concordato de Worms (1122).

Las tensiones entre el papa Pascual II (1099-1118) y Enrique V, iniciadas cuando éste destituyó a su propio padre en 1105 (a causa de las investiduras) parecieron resolverse en 1110 con una inesperada propuesta del pontífice, que los estudios sobre filosofía política prácticamente ignoran. La Iglesia se comprometía a devolver todos los derechos reales o *regalías* si el rey renunciaba a la investidura. Enrique había accedido, y su aceptación equivalía a una separación entre Sacerdocio y Reino. Pero el Emperador aceptaba con una reserva precisa: que el acuerdo (*transmutatio*) fuera corroborado *por el parecer y el acuerdo de toda la Iglesia*, sabiendo muy bien –como observa Miccoli– que el papa no lo obtendría jamás⁴⁵. Así es como el 9 de febrero de 1111 se firmó en la ciudad italiana de Sutri, un acuerdo secreto cuyo contenido debía hacerse público antes de la coronación imperial en Roma. El prolongado conflicto entre el *Sacerdotium* y el *Regnum*, entonces, se vería zanjado por una renuncia definitiva por parte de la Iglesia a la propiedad y al poder, a todo *compromiso con el sistema*, podríamos decir, y a la fruición privilegiada de derechos y de bienes temporales, retornando institucionalmente a su primitivo *status*: el apostólico. El

poder inigualable, reservándose toda dispensa del derecho común y constituyendo al papado en la última instancia de juicio o «suprema jerarquía» para dar un veredicto final cuando ningún tribunal lo hubiere logrado.

⁴⁴ Sigue siendo fundamental, para todo este tema, el estudio de G. Miccoli, «Ecclesiae primitivae forma», en *Chiesa gregoriana* 255-299.

⁴⁵ G. Miccoli, *La storia religiosa* 511; P. Zerbi, “Pasquale II e l’ideale di povertà della Chiesa”, en *Annuario dell’Università Cattolica del Sacro Cuore* (1964-1965) (Milano 1965) 207-229.

papa había defendido la renuncia a los *regalia* recordando los problemas y las tribulaciones que los negocios del mundo habían ocasionado a la Iglesia y alineándose en los ideales de los reformadores⁴⁶.

Pero esta inusitada renuncia, única en la historia de la Iglesia, no se concretó. Tres días después, apenas Pascual II anunció el acuerdo en la celebración de la coronación, estallaron en la basílica Lateranense tumultos de todo tipo, fomentados tanto por los obispos alemanes que acompañaban al Emperador, que no estaban dispuestos a renunciar a su posición de príncipes imperiales, como por muchos seguidores del papa. Enrique reclamó entonces la coronación y el derecho de investidura, y, como el papa le negó ambas cosas, lo tomó prisionero junto a los cardenales y se los llevó a Mammolo, en las afueras de Roma, con la intención de arrancarle un nuevo acuerdo. En abril el papa accede, concediéndole el privilegio de las investiduras y prometiéndole no excomulgarlo nunca más, para luego coronarlo Emperador en Roma⁴⁷. Como era de esperar, estas concesiones suscitaron la irritación y el repudio inmediato de los reformistas radicales (en su mayoría franceses), encabezados por el cardenal italiano Bruno di Segni, quienes llegaron a pensar en la deposición de Pascual por hereje. Así fue como el pontífice debió declarar nulo e inválido el tratado en el sínodo de obispos reunido en Letrán en marzo del año siguiente, condenando el privilegio, como *prauilegium*.

Pero los intransigentes que venían defendiendo el carácter sagrado, inalienable y necesario de los bienes de la Iglesia, como Placido de Nonnantola, no podían conformarse y exigían una rectificación y una enmienda pública, solemne y explícita del discurso tenido por Pascual II en Sutri, al renunciar a las regalías. La respuesta del papa no siempre la recuerdan los manuales de Historia de la Iglesia, pero resulta altamente significativa no tanto o no sólo desde el punto de vista histórico, sino, sobre todo, desde el punto de vista arqueológico. En efecto, en el Concilio de Letrán celebrado en marzo de 1116, el papa declara: “En tiempos de los mártires, la Iglesia primitiva floreció ante dios y no ante los hombres. Pero cuando los reyes, los emperadores romanos y los príncipes se convirtieron a la fe, ellos, como buenos hijos, quisieron honrar a su madre, la Iglesia, dándole tierras y propiedades, honores y dignidades mundanos, derechos e insignias reales, como hicieron Constantino y otros fieles. Y así la Iglesia comenzó a florecer tanto ante los hombres como ante dios. Posea, pues, la Iglesia, nuestra

⁴⁶ El texto del acuerdo fue editado por L. Weiland, MGH. *Constitutiones et acta publica imperatorum et regum* I. Inde ab a. DCCCCXI usque a. MCXCVII (Hannover 1893) 141-142.

⁴⁷ El pacto de Mammolo fue editado por L. Weiland, MGH. *Constitutiones* I, nn. 91-95 (142-144). En la *Promissio Papae* (n. 91, p. 142), en efecto, se lee: «Domnus papa Paschalis concedet domno regi Heinrico et regno eius et privilegio suo sub anathemate confirmabit et corroborabit, episcopo et abbate libere electo sine simonia assensu regis, quod domnus rex illum anulo et virga investiat. Episcopus autem vel abbas libere investitus libere accipiat consecrationem ab eo ad quem pertinuerit. Si quis vero a clero et populo eligatur, nisi a rege investiat, a nemine consecratur. Et archiepiscopi et episcopi libertatem habeant consecrandi a rege investitos. Super his domnus papa Paschalis non inquietabit regem Heinricum nec eius regnum et imperium». El Emperador, por su parte, sólo se comprometía a liberar al papa y a todos los que con él habían sido reducidos a prisión: *Iuramentum in animae Regis* (n. 94, pp. 143-144).

madre y señora, lo que le ha sido dado por los reyes y los príncipes: distribúyalo y dáselo a sus hijos como sabe y como quiere⁴⁸.

Con este discurso final Pascual II condenó toda eventual renuncia de la Iglesia tanto a sus posesiones como a sus propios derechos de gobierno, es decir, a la propiedad y al poder. Y en el mismo acto, si bien de manera implícita, distinguió formalmente la *forma de vida* de Jesús, de los Apóstoles y de los primeros cristianos, en cuanto a la relación con el mundo se refiere, de la *forma de vida* de la Iglesia. El papa había elevado un argumento definitivo contra todo proyecto *pauperístico* de la Iglesia y contra el principio mismo del *retorno* a los orígenes como criterio de reforma: las riquezas y las prerrogativas de la Iglesia son una consecuencia justa, inevitable e irreversible de la conversión de los grandes del mundo a la fe. De allí en más, toda renuncia a los derechos, a los bienes o al poder, sólo podía ser fruto de una opción unilateral, facultativa y, necesariamente, limitada. El pasado perdió así su todo carácter paradigmático, pues ahora se veía como un momento de una historia que era válida en su conjunto, en todas sus expresiones fundamentales. *El tema del retorno a los orígenes dejaba de ser un aspecto obligado de la reforma eclesiástica* –concluye Miccoli–, mientras que la aspiración a una Iglesia pobre sufría una derrota prácticamente definitiva⁴⁹. El principio de Sutri jamás ha sido desmentido.

Coronando la extensa discusión entre el Sacerdocio, el Imperio y sus respectivos pensadores (al menos momentáneamente), el papa Calixto II firma con Enrique V, el 23 de septiembre de 1124 un *concordato* que confirmaba el triunfo de la línea mencionada. Se trataba de una paz dada por cada una de las partes a la otra, sobre la base jurídica de un *privilegium* que fija los derechos de cada uno y sus límites.

Enrique entregaba definitivamente todas las posesiones y los *regalia* que le fueran arrebatados a la *Iglesia* desde el comienzo de la querrela hasta ese momento. Renunciaba, a su vez, a investir a los obispos con el anillo y el báculo, aunque se reservaba el derecho de presenciar la elección de los mismos en el reino alemán y a investirlos de los *regalia* con el propio cetro, así como a exigir el cumplimiento de los deberes a los cuales se hallan obligados según el derecho⁵⁰. Para el resto del

⁴⁸ Ekkehard, *Chronicon*, a. 1116, ed. H. Georg, MGH 8. *Inde ab anno Christi quingentesimo usque ad annum millesimum et quingentesimum. Scriptorum 6* (Stuttgart 1844) 251: «Aecclesia primitiva martirum tempore floruit apud Deum et non apud homines. Dein ad fidem conversi sunt reges, imperatores romani et principes, qui matrem suam aecclesiam sicut boni filii honestaverunt, conferendo aecclesiae dei predia et allodia, seculares honores et dignitates, regalia quoque iura et insignia, quemadmodum Constantinus caeterique fideles; et coepit aecclesia florere tam apud homines quam apud Deum. Habeat ergo mater et domina nostra aecclesia sibi a regibus sive principibus collata; dispenset et tribuat ea filiis suis, sicut scit et sicut vult». Un ponderado análisis de G. Miccoli sobre los hechos en “Ecclesiae primitiva forma” 277-279; *La Storia religiosa* 512-515; “Iglesia, Reforma” 22-27.

⁴⁹ G. Miccoli, *La Storia religiosa* 515.

⁵⁰ Concordato de Worms, *Privilegium Pape*, ed. G. H. Pertz, *Monumenta Germaniae Historica* (MGH) 2. Tomi primi supplementa: Constitutiones et acta regum Germanicorum, capitularia spuria, canones ecclesiastici, bullae pontificum (Hannoverae 1837) 75: «Yo Calixto obispo, siervo de los siervos de dios, concedo a ti, dilecto hijo Enrique, por la gracia de dios augusto emperador de los Romanos, que las elecciones de obispos y abades de Alemania que toquen al reino sean hechas en tu presencia, sin simonía y sin ninguna violencia; de modo tal que si surgiese cualquier motivo de discordia entre las partes, según el consejo y el parecer del metropolitano y de los [obispos] coprovinciales, des tu consentimiento y tu ayuda a la parte más sana. El electo reciba de ti las regalías por medio del cetro y por ellas cumpla según la justicia sus deberes hacia ti».

Imperio, la investidura con el cetro se realizaría en un plazo de seis meses a partir de la consagración, mientras que, con relación a los *regalia* de la Iglesia romana, Enrique V renunciaba a toda intromisión. El acuerdo que pone fin a la querrela, según Congar, no fue de separación, sino de distinción⁵¹. La investidura en cuanto tal, esto es, los bienes y derechos inherentes a la función, quedaron intactos⁵². Cabe notar, sin embargo, que el Concordato de Worms concluye la ardua tarea iniciada por Gregorio VII para construir el espacio de poder específico del papado dentro de la Iglesia. El papa, en efecto, no sólo no renunciaba a ninguno de los instrumentos de centralización experimentados en los años anteriores, sino que se constituyó en la autoridad en la que se apoyaba la libertad del episcopado en particular y del clero en general, así como su autonomía respecto al poder político, identificando la suerte y los intereses de la *Ecclesia* con los del *Sacerdotium* y su autonomía respecto del laicado con la *libertas* de la Iglesia en tanto tal. Esta verdadera revolución papal o *reforma gregoriana* se resolvía con una exaltación del primado romano y de su papel decisivo en la vida de la Iglesia occidental. Pero el Concordato también signaba, de alguna manera, el triunfo de otra operación capital de la reforma, a saber, la distinción entre el clero y el laicado, precipitando el proceso de clericalización de la Iglesia. Efectivamente, al concebir una *Ecclesia* formada por clérigos y una *societas* formada por laicos, se está identificando, de hecho, la Iglesia con el *Sacerdotium*⁵³. Las acciones de Gregorio VII que favorecieron el protagonismo de los laicos demuestran ser meramente ocasionales y no parte de proyecto alguno. El laicado creció por sus propios medios, en el contexto de una Iglesia volcada por entero al afianzamiento espiritual, moral e institucional del *Sacerdotium* como fuerza capital de la *Christianitas*, a menudo a pesar del mismo y muchas más veces abiertamente en su contra.

Así pues, tras el concilio de Letrán de 1116 y el Concordato de Worms, el punto de partida de toda consideración sobre la Iglesia y de su relación con el mundo era su derecho a ser rica y poderosa, a gobernar y a emplear los instrumentos del mundo para difundir el Evangelio y asegurarse su aceptación, en un nexo inescindible de recíproca ayuda entre el *Sacerdotium* y el *Regnum*. El Concordato, de hecho, reconocía y sufragaba la adhesión del poder secular a la fe y el impacto de su conversión al interior de la Iglesia, siempre al servicio del designio divino. El mutuo acuerdo entre el papado y el imperio, en efecto, no haría sino garantizar el triunfo del mensaje de Cristo, a costas de su forma de vida, podría

⁵¹ Y. Congar, *Eclesiología* 70.

⁵² Concordato de Worms, *Preceptum Heinrici IV Imperatoris*, ed. G. H. Pertz, MGH 2, 76: «Restituyo a la misma Santa Iglesia Romana las posesiones y regalías del bienaventurado Pedro, que le fueron quitadas desde el comienzo de esta controversia hasta hoy, tanto en tiempos de mi padre como en los míos y que yo poseo. Prestaré fielmente mi ayuda para que sean restituidas aquellas que no tengo. Asimismo, entregaré, con el consejo de los príncipes y conforme a justicia, las posesiones de todas las otras iglesias y de los príncipes y de los otros clérigos o laicos perdidas en esta guerra y que se encuentran en mis manos. Para aquellas que no tengo, prestaré fielmente mi ayuda a fin de que sean restituidas».

⁵³ Surge entonces aquella imagen, tantas veces relevada por los historiadores, de los dos pueblos, representados en las miniaturas de los manuscritos de la época: uno de ellos tras el papa, formado por obispos, clérigos y monjes; y el otro tras el emperador, formado por príncipes, caballeros, campesinos, hombres y mujeres; cf. Y. Congar, *Eclesiología* 70.

decirse. A partir de entonces y en la medida en que se sancionó tan claramente la sinergia inextricable de los dos poderes en el seno de la *Christianitas*, todo intento de renuncia a la propiedad y al poder que fuera más allá de la propia persona implicaba atentar contra el *status* que el Cristianismo había adquirido con tanto esfuerzo a lo largo de siglos⁵⁴. Toda posible propuesta de reforma debía limitarse al plano de la moral y las costumbres, renunciando a cualquier proposición del problema en términos institucionales o colectivos. A partir de entonces, la Iglesia seguirá aprendiendo a *espiritualizar* las exigencias del Evangelio, combatiendo la ambición, el apego a las riquezas, la codicia, la injusticia, pero sin poder plantearse hasta el fondo la necesidad –o al menos la posibilidad– de renunciar a su condición de propietaria.

Figuras del relieve de Arnaldo de Brescia, resistirán a ultranza estas medidas; otros, elevarán su lamento y su perplejidad hasta los oídos del mismo papa, como el gran Juan de Salisbury, pero la situación no admitirá contramarchas⁵⁵. Y, cuanto más se consolida la opción política, teológica, jurídica y espiritual de la Iglesia defendida por el papado post-gregoriano y sus partidarios, tanto más se extiende la brecha que lo separa del laicado en general y de los pobres en particular. Se exige de todos y cada uno el reconocimiento del papa y de los obispos como sucesores de los Apóstoles, pero la vida apostólica se difunde en las masas cada vez menos dispuestas a dejarse conducir por ellos y más propensas a identificarse con el lenguaje de grupos neomaniqueos como los Cátaros, los Albigenses, los Bogomilos y tantos otros. Habrá que esperar, entonces, a la sagaz visión de un Inocencio III, cuyo conocimiento de la realidad política, religiosa y social de Occidente le permitió captar como ningún otro la importancia de los movimientos populares y su diversidad. Como señalara R. Manselli, este gran estadista, así como no vaciló en aceptar la cruzada contra los Albigenses, logró hacer volver a la Iglesia a Bernardo Prim y a Durando de Huesca, conteniendo, además, a todos los movimientos ortodoxos – como los Humillados– con un nivel de comprensión de sus motivaciones principales que no se hallará

⁵⁴ El *Preceptum Imperatoris*, en efecto concluía con el siguiente juramento: «Y aseguro una sincera paz a nuestro papa Calixto y a la Santa Iglesia Romana y a todos aquellos que han estado de su parte. Fielmente daré mi ayuda cuando la Santa Iglesia Romana me la pida y le haré justicia si me presentase quejas»; el *Privilegium Pape*, por su parte concluía con un juramento análogo: «Conforme al deber de mi oficio, te prestaré ayuda en todo aquello sobre lo que me presentes quejas o me pidas socorro» (ed. G. H. Pertz, MGH 2,76 y 75).

⁵⁵ Arnaldo de Brescia constituye un paradigma de este período. Vivo defensor de la pobreza del clero reformado, exigió la renuncia a la propiedad por parte del clero y de los obispos, así como el abandono de los bienes de la Iglesia y de los *regalia*. Desterrado en 1139 (tal vez por el II Concilio de Letrán), regresó a enseñar a Paris, de donde la implacable acción de Bernardo de Clairvaux consiguió expulsarlo. Marchó entonces a Bohemia, donde el cardenal Guigo de Kastell le procuró la reconciliación con el papa Eugenio III (1145). Luego tomó parte en la sublevación de los comunes contra el papa y, en 1147, inició en Roma su predicación contra la simonía y los abusos del clero, que desemboca en su excomunión. Cf. el capital estudio que le dedicara en 1954 A. Frugoni, *Arnaldo da Brescia nelle fonti del secolo XII* (Milano 1989). Con respecto a Juan de Salisbury, en su *Polycraticus* IV,24 (PL 199) 623-626 registra una larga conversación mantenida con el papa Adriano IV – probablemente entre 1155 y 1156–, en el marco de la cual y a pedido de éste último, expone las diferentes opiniones y los juicios que circulan acerca del estado de la Iglesia. El diálogo fue agudamente analizado por G. Miccoli “Iglesia, Reforma” 36-38.

en ningún otro papa de la época. Finalmente, avalando las propuestas de Domingo de Guzmán y de Francisco de Asís, consiguió evitar una ruptura que parecía inexorable⁵⁶.

Segunda Parte: Francisco y el *espíritu de dios*

Francisco de Asís y su primitiva Fraternidad bosquejaron varias Reglas, de las que una sola fue *bulada*, esto es, aprobada por la Santa Sede, conocida precisamente como *Regula Bullata*. Se conserva, además, un importante documento conocido como *Regula non bullata*, terminado de compilar hacia el año 1221, sobre cuya naturaleza y carácter normativo todavía se discute⁵⁷. La *Regla de los Frailes Menores* se abre con una declaración de principio, en la que se define el tenor exacto del *propositum* profesado: “La Regla y vida de los hermanos menores es ésta: observar el santo evangelio de nuestro Señor Jesucristo viviendo en obediencia, sin propio y en castidad”⁵⁸.

A manera de prólogo, en efecto, Francisco establece los principios que los once capítulos siguientes desarrollarán en detalle, incorporando a sus *fratres* a la vida de la Iglesia. Y al final de la Regla, en el c. 12, recapitula todo lo dicho de manera contundente. Se trata de una evidente inclusión, que convierte a la expresión *observar el santo Evangelio* en la clave de interpretación de todo el texto: “para que, siempre súbditos y sujetos a los pies de la santa Iglesia, constantes en la fe católica, observemos la pobreza y la humildad, y el santo evangelio de nuestro Señor Jesucristo que firmemente prometimos”⁵⁹.

A diferencia del modo en que las fraternidades anteriores llevaban a cabo y comprendían su forma de vida *apostólica*, que, como vimos en la primera parte, consistía en vivir pobremente, con el salario del trabajo propio como sustento, o recurriendo a la limosna y predicando la conversión al Evangelio; para Francisco y sus compañeros, la vida según el Evangelio consiste más bien en *seguir las huellas y pobreza de Jesús y de su Madre*, esto es, en reproducir las condiciones espirituales y sociales de su existencia, tomando *ésa vida* –la de Jesús de Nazaret– como norma. Francisco interpreta y expresa esta *regla y vida* (el Evangelio), a partir de dos nociones indisolublemente unidas: la *fraternitas* que posee carácter sustantivo y la *minoritas* que la cualifica *ad intra* y *ad extra*. Por primera vez en la historia del

⁵⁶ Cf. R. Manselli, *Il soprannaturale* 129.

⁵⁷ Cf. R. Manselli, “La Regla y las Reglas”, en *Vida de San Francisco* 281 y J. Le Goff, *Francesco d’Assisi* 67-68, así como T. Desbonnets, *De la intuición a la institución* 107-131 y, sobre todo, D. Flood, *Die Regula non bullata der Minderbrüder* (Werl I. W. 1967); D. Flood – W. van Dijk – Th. Matura, *La naissance d’un charisme. Une lecture de la première Règle de François d’Assise* (Paris 1973); K. Esser, *Textkritische Untersuchungen zur Regula non bullata der Minderbrüder* (Roma 1974).

⁵⁸ Francisco de Asís, *Regla bulada* 1,1, ed. K. Esser, Die opuscula des Hl. Franziskus von Assisi. Neue textkritische Edition. Zweite, erweiterte und verbesserte Auflage besorgt von E. Grau (Grottaferrata 1989) 366: «Regula et vita minorum fratrum haec est, scilicet Domini nostri Iesu Christi sanctum Evangelium observare, vivendo in oboedientia, sine proprio et in castitate».

⁵⁹ Francisco de Asís, *Regla bulada* 12,4, ed. K. Esser 371: «ut semper subditi et subiecti pedibus eiusdem sanctae Ecclesiae stabiles in fide catholica paupertatem et humilitatem et sanctum evangelium Domini nostri Iesu Christi, quod firmiter promisimus, observemus».

Cristianismo, además, un grupo religioso se da a sí mismo un nombre propio: *fratres minores*, cuyo aspecto sustantivo es la fraternidad y su atributo principal la minoridad.

Comenzaré por analizar el significado de la pobreza, tal como ha quedado expuesto en la Regla, en una suerte de *in crescendo* que comienza con la prohibición taxativa de recibir dinero en el capítulo 4, se extiende a la vida de trabajo en el capítulo 5 y culmina en el cántico a *la más alta pobreza (altissima paupertas)* del capítulo 6. Ese mismo capítulo, apenas terminado el encomio de la pobreza, abre la recomendación de la *fraternitas*⁶⁰.

4. Dinero e indigencia

En el capítulo 7 de la mal denominada *Regla no bulada (De modo serviendi et laborandi)* emergía con nitidez la fisonomía de la Orden Franciscana como una *fraternidad* de religiosos trabajadores, preferentemente dedicados al trabajo manual. Allí se dice que los hermanos *pueden* recibir cualquier tipo de retribución por su trabajo pero, nunca dinero, bajo ninguna circunstancia, al tiempo que se advierte que podrán pedir limosna sólo en caso de necesidad. Y la limosna eventualmente pedida y recibida, por cierto, tampoco puede ser dinero. Es manifiesta la voluntad de querer colocarse en una situación de incertidumbre y de riesgo, que era ciertamente la de la población más pobre de las ciudades y precisamente la de los trabajadores, es decir, de los *minores*; así como también es evidente la razón por la que se autoriza la mendicación: si aquellos que no tenían trabajo y se encontraban en estado de necesidad tenían el derecho a pedir limosna, también esto les había de estar permitido a los hermanos. El único aspecto en que se distinguen radicalmente de cualquier pobre, sin embargo, es en la prohibición absoluta de recibir dinero, expresada en el c. 7 y repetida en el c. 9⁶¹.

En el texto definitivo de la Regla, Francisco considera la vida de los que han elegido seguir las huellas de Jesús humilde y pobre a partir de este punto de vista, extremadamente importante para la época. “Mando firmemente a todos los hermanos que de ningún modo reciban dinero o pecunia ni por sí mismos ni por intermediarios. Sin embargo, únicamente los ministros y custodios provean con cuidado solícito, por medio de amigos espirituales a las necesidades de los enfermos y al vestido de los hermanos, teniendo en cuenta los lugares, las épocas y las regiones frías, como vean que lo aconseja la necesidad; dejando siempre a salvo, como se ha dicho, el no recibir dinero o pecunia”⁶².

⁶⁰ Para una presentación histórica de conjunto acerca del tema, cf. R. Manselli, “La pobreza en la vida de Francisco de Asís”, en *Para mejor conocer a Francisco de Asís* (Aránzazu 1995) 213-235, originalmente presentado por el autor en el *II Convegno della Società Internazionale di Studi Francescani (Assisi, 17-19 ottobre 1974)*, *La povertà del secolo XII e Francesco d’Assisi* (Assisi 1975) 255-282.

⁶¹ R. Manselli, *Vida de San Francisco de Asís* 258.

⁶² Francisco de Asís, *Regla bulada* 4,1-3, ed. K. Esser 368: «Praecipio firmiter fratribus universis, ut nullo modo denarios vel pecuniam recipiant per se vel per interpositam personam. Tamen pro necessitatibus infirmorum et aliis fratribus induendis, per

La consolidación de la ciudad como espacio de vida comportó, desde finales del siglo XI, la fundación progresiva de una nueva economía, de vital incidencia en la reorganización política y social de Europa, asumiendo el intercambio de *dinero* una relevancia cada vez mayor. La posesión del *contante* confería inequívoco poder, influencia, y una gama creciente de posibilidades. De modo particular, el dinero brindaba a una burguesía recién nacida cierta seguridad de vida, en cuanto no se corrompía ni se devaluaba. La prohibición absoluta de recibir dinero, formulada por Francisco sin ambigüedad ni restricción posibles, es uno de los elementos fundamentales para colocar a los hermanos en una situación de inseguridad e indigencia reales, y para evitar toda relevancia social o política surgida del plano económico o relativa al mismo. Por su parte, el término *minister*, ampliado a veces como *minister et servus* (ministro y siervo), es el escogido por Francisco para designar a quien detenta la *autoridad* en el seno de la fraternidad. Al rechazar de plano la institución de *superiores* o *priores*, dicha autoridad es ejercida como el servicio (*ministerium*) del lavado de los pies por un hermano que es el *menor* entre iguales (*minister*)⁶³. La misma autoridad será designada entre los dominicos con el término de *magister* (mayor entre iguales) en el caso del superior de toda la Orden y de *prior* (primero, antepuesto) en el caso de una Comunidad.

En cuanto a la minoridad en el plano social, nos hallamos ante la misma perspectiva asumida por las anteriores decisiones de la *fraternitas*: «Los hermanos, dondequiera que se encuentren sirviendo o trabajando en casa de otros, no sean mayordomos ni cancilleres ni estén al frente en las casas en que sirven, ni acepten ningún oficio que engendre escándalo o cause perjuicio a su alma, sino sean menores y estén sujetos a todos los que se hallan en la misma casa»⁶⁴.

Normas de este tipo encontraban una especial razón de ser en el contexto italiano, ya que en dicho ámbito geográfico los comunes empleaban a los religiosos para desempeñar funciones financieras: al servicio de la *camera* (*camerarius*), o para otras funciones, tales como la de canciller (*cancellarius*). Al imponer estas restricciones, Francisco parece tener en mente la experiencia de los Humillados, quienes terminaron ejerciendo una intensa actividad como mayordomos y cancilleres, oficio que implicaba el manejo de mucho dinero. Se trataba además de funciones que llevaban a los

amicos spirituales, ministri tantum et custodes sollicitam curam gerant secundum loca et tempora et frigidis regiones, sicut necessitati viderint expedire; eo semper salvo, ut, sicut dictum est, denarios vel pecuniam non recipiant». Los frailes evitaban por completo el uso de dinero, así lo atestigua Burchard de Ursberg, prior del monasterio premonstratense de dicha ciudad, quien los conoció en 1210 en Italia, en su *Chronica*, ed. L. Lemmens, *Testimonia minora saeculi XIII de sancto Francisco* (Quaracchi 1926) 17: «... y no recibían ni dinero ni otra cosa, más que el alimento, o, a lo más, alguna ropa que les era necesaria, si es que alguno se la daba espontáneamente, pues no pedían nada a nadie».

⁶³ Francisco de Asís, *Regla no bulada* 6,2-4, ed. K. Esser 382: «Y nadie sea llamado prior, mas todos sin excepción llámense hermanos menores. Y lávense los pies el uno al otro».

⁶⁴ Francisco de Asís, *Regla no bulada* 7,1-2, ed. K. Esser 383: «Omnes fratres, in quibuscumque locis steterint apud alios ad serviendum vel laborandum non sint camerarii neque cancellarii neque praesint in domibus in quibus serviunt; nec recipiant aliquod officium, quod scandalum generet vel *animae suae faciat detrimentum*; sed sint minores et subditi omnibus, qui in eadem domo sunt».

frailes a controlar, supervisar o presidir, que chocaban contra las exigencias de humildad y sumisión, sobre las que la Regla insiste constantemente⁶⁵. Ahora bien, en caso de que los *ministros* no puedan proveer lo necesario a través del trabajo o la mendicación, pueden recurrir a personas de confianza o *amigos espirituales* para que les ayuden a proveerse de lo necesario, exceptuando –siempre– el dinero⁶⁶. El dinero, en efecto, no constituye nunca, bajo ningún respecto, una *necesidad*. No se halla en el orden de las necesidades de la *vida*, sino, en todo caso, de los peligros que atentan contra ella.

La mejor exposición de este capítulo, en mi opinión, se halla en el c. 8 de la *Regla no bulada*, que relaciona el dinero con la *malicia*, la *avaricia*, la *preocupación por este mundo* y los “cuidados de esta vida”⁶⁷. Al comienzo de dicho texto se completa y explicita, a la vez, la prohibición absoluta de recibir dinero, sostenida en la absoluta renuncia a toda posesión y propiedad, según el mandato de Jesús en el Evangelio. Tanto la posesión como la ambición del dinero y cuanto comporta, en efecto, puede hacer perder el *reino de los cielos* según la Regla. Y eso porque el dinero (*pecunia, denarius*), cifra del nuevo orden de la Cristiandad, es incompatible con el *reino de dios*⁶⁸. La agudeza de ese documento, redactado por las primeras fraternidades franciscanas es extraordinaria. No se trata, en efecto, de evitar esos males (la malicia, la avaricia, etc.), sino el orden (el dinero) que los produce. Años más tarde, teólogos como Alejandro de Hales, Buenaventura, Juan Peckham, y todos aquellos considerados por Coccia y Agamben, enseñarán exactamente lo contrario: el problema no es la propiedad, sino el modo de poseer. Y el problema político se tornará, como en Tomás de Aquino y en el resto, en un problema fundamentalmente ético.

La prohibición absoluta de recibir o administrar dinero, junto con la institución de un tipo de *ministerium* que, al asegurar al horizontalidad de las relaciones establecía de hecho una verdadera *fraternidad*, constituían una flagrante contradicción del orden político, social y económico de su época, no menos que su recepción por parte de la Iglesia. Por los mismos motivos, la *paupertas* sancionada por la Regla franciscana se extiende inconfundiblemente hacia una dimensión de no-poder tanto *ad intra*

⁶⁵ R. Manselli, *Vida de San Francisco de Asís* 257-258.

⁶⁶ Según K. Esser, “*Melius catholice observemus*. Une explication de notre Règle à la lumière des écrits et des paroles de saint François”, en L. Hardick – J. Terschlüsen – K. Esser, *La Règle des Frères Mineurs. Etude historique et spirituelle* (Paris 1961) 141-142, es probable que los «amigos espirituales» mencionados por la Regla deban ser buscados entre los laicos penitentes que, desde 1221 aproximadamente, comenzaron a nuclearse en torno a los frailes, para terminar conformando la *Tercera Orden*. Por esta razón no aparecen en las Reglas hasta 1223. El mismo autor señala que también los Cátaros contaban, junto a los *perfecti* (los que observaban su ideal en todo su rigor), algunos creyentes que les proveían los medios de subsistencia. Asimismo, los Valdenses y otros movimientos apostólicos de la época tenían amici o auxiliares laicos, amigos de las fraternidades, quienes, permaneciendo en el mundo, ayudaban con sus aportes y albergaban a los predicadores itinerantes. Cf. G. Casagrande, “Una Orden para los laicos. Penitencia y Penitentes en el siglo XIII”, en AA. VV., *Francisco de Asís y el primer siglo de historia franciscana* (Aránzazu 1999) 265-285.

⁶⁷ Francisco de Asís, *Regla no bulada* 8,1, ed. K. Esser 384: «El Señor manda en el Evangelio: Mirad, guardaos de toda malicia y avaricia; y también: Precaveos de la solicitud de este siglo y de las preocupaciones de esta vida» (cf. Lucas 12,15; 21,34).

⁶⁸ Francisco de Asís, *Regla no bulada* 8,6, ed. K. Esser 384: «Caveamus ergo nos, qui omnia relinquimus, ne pro tam modico regnum caelorum perdamus». La expresión *tam modico* se refiere a la pecunia, apetecida y tenida por algunos «lapidibus meliorem» (8,4-5).

como *ad extra* de la fraternidad, con una nitidez que ningún otro *propositum* había alcanzado hasta entonces.

5. Trabajo y sustento

Estrechamente unido a lo anterior, como demuestra el c. 7 de la *Regla no bulada*, ha de colocarse el problema del trabajo y del sustento como condición natural de la fraternidad en el mundo: “Los hermanos a quienes el Señor dio la gracia de trabajar, trabajen fiel y devotamente, de manera que, excluido el ocio enemigo del alma, no extingan el espíritu de la santa oración y devoción, a cuyo servicio están todas las cosas. Como paga del trabajo, reciban las necesidades corporales para sí y sus hermanos, salvo dineros o pecunia, y esto humildemente, como conviene a los siervos de dios y seguidores de la santísima pobreza”⁶⁹.

El trabajo (manual) forma parte de la vida y de la regla desde los comienzos mismos de la fraternidad franciscana. Francisco nunca varió su pensamiento al respecto, tal como demuestra su Testamento⁷⁰. El texto de la Regla, sin embargo, no lo impone a todos los frailes, aunque Francisco le reconoce una dignidad inusual, al presentarlo como una *gracia* de dios, expresión muy rara para la época. Es importante resaltar, además, que en la *Regla bulada* el trabajo no está referido solamente a la exclusión del ocio (como en la tradición monástica), sino también con el sustento, abordando por ello el problema de la remuneración debida. Ahora bien, dos expresiones fundamentales subrayan el valor que Francisco le asigna al hecho de ganarse la vida con el propio sudor, ambas referidas al *modo* de servir y trabajar. Se trata de dos adverbios de difícil traducción dada la amplitud de su campo semántico: *fideliter et devote*. Si el primero podría dar lugar a una interpretación de tipo *social*, indicando la responsabilidad en el cumplimiento de la labor asumida, el segundo no deja lugar a dudas acerca de una explícita referencia espiritual. De hecho, los primeros comentaristas de la Regla concuerdan en vincular ambos adverbios a la relación del fraile con dios y no al debido cumplimiento de las obligaciones laborales, como interpretaríamos, más o menos, en cualquier lengua moderna⁷¹. Tanto la *fidelitas* como la *devotio*, en efecto, constituyen dos expresiones del vínculo con dios. De la religión. La fidelidad tiene

⁶⁹ Francisco de Asís, *Regla bulada* 5, ed. K. Esser 368.

⁷⁰ Francisco de Asís, *Testamentum* 21-22, ed. K. Esser 440: «Et ego manibus meis laborabam, et volo laborare; et omnes alii fratres firmiter volo, quod laborent de laboritio, quod pertinet ad honestatem. Qui nesciunt, discant, non propter cupiditatem recipiendi pretium laboris, sed propter exemplum et ad repellendam otiositatem. Et quando non daretur nobis pretium laboris, recurramus ad mensam Domini, petendo eleemosynam ostiatim».

⁷¹ Cf. Hugo de Digne, *Expositio super Regulam Fratrum Minorum* VD, ed. D. Flood, *Hugh of Digne's Rule Commentary* (Grottaferrata 1979) 141-142; Pedro de Juan Olivi, *Expositio super Regulam Fratrum Minorum* 5,I,1, ed. D. Flood, *Peter Olivi's Rule Commentary. Edition and Presentation* (Wiesbaden 1972) 145: «Dicit enim fideliter contra fraudem vel remissionem aut negligentiam operandi. Dicit etiam et devote ut propter Deum et cum divino affectu et complacentia operentur»; Angel Clareno, *Expositio super Regulam Fratrum Minorum* 5,12-14, ed. G. Boccali, *Expositio super Regulam Fratrum Minorum di Frate Angelo Clareno. Con introduzione di F. Acrocca e traduzione italiana a fronte di M. Bigaroni* (Santa Maria degli Angeli 1994) 398.

que ver con la *fides*, es decir, la confianza, la seguridad de los lirios del campo y de las aves del cielo, que *no siembran ni cosechan*, como dice Jesús, y sin embargo no les falta nada. La *deuotio* es para la Edad Media, fundamentalmente, un *affectus*, es decir, una disposición interior, un estado de ánimo, una inclinación o sentimiento vinculados al amor y, en el caso específico de la *deuotio*, de la unión con dios, toda vez que dicho término, tomado del verbo *deuoveo*, significa la entrega, la dedicación, el ofrecimiento o la consagración personal, esto es, la confianza, la voluntad e incluso el deseo por el cual nos entregamos a otro. El trabajo provoca, según Francisco, dicha experiencia, toda vez que expone al hombre a la bondad de Dios. Por eso es una gracia.

6. La pobreza más alta

La sección comprendida entre los capítulos 6 y 7 constituye uno de los puntos más importantes y significativos de la Regla, su centro geográfico y semántico. En ella, Francisco une a sus frailes a *la más alta* (el grado superlativo de comparación tiene en latín sentido concreto, no abstracto) pobreza (6,1-6), señalando claramente la fraternidad como el único espacio en que la renuncia a la propiedad y la exclusión de todo tipo de dominio puede realizarse sin lesionar la integridad ni del individuo ni del grupo (6,7-7,3). La vinculación de la *paupertas* y de la *fraternitas*, tan estrechamente sancionada en este capítulo, expresa el núcleo identitario de quienes profesan esta forma de vida, autodenominados *fratres minores*. Los comentaristas franciscanos más lúcidos del texto captaron perfectamente dicho vínculo, no sólo a nivel literario, sino también teológico⁷². Veamos, ante todo, el texto de la primera sección del capítulo:

“(1) Los frailes no se apropien nada para sí, ni casa ni lugar ni cosa alguna. (2) Y, cual peregrinos y recién llegados en este siglo, que sirven al Señor en pobreza y humildad, vayan por limosna confiadamente. (3) Y no tienen por qué avergonzarse, pues el Señor se hizo pobre por nosotros en este mundo.

(4) Ésta es la excelencia de la más alta pobreza,
la que a vosotros, mis queridísimos frailes,
os ha constituido en herederos y reyes del reino de los cielos,

⁷² Hugo de Digne, *Expositio* VI, ed. D. Flood 145: «In hoc enim capitulo paupertas altissima et caritas perfectissima commendatur». Pedro de Juan Olivi, *Expositio* 6, ed. D. Flood 158: «In hoc capitulo sexto circa duo principaliter insistit sibi invicem vehementer connexa. Primo scilicet circa radicalem et integram fundamentum altissimae paupertatis... Secundo circa viscerosissimam exhibitionem fraternae seu mutuae caritatis». Olivi sufraga la íntima conexión entre *paupertas* y *fraternitas* citando a Agustín de Hipona, *De diversis quaestionibus* LXXXIII, q. 36 (PL 40) 25. Angel Clareno, *Expositio* 6,2, ed. G. Boccali 432: «Per evangelice paupertatis altissimam fundamentalem et radicalem Ordinis Minorum et propriam perfectionem, omnium malorum radicem in suis professoribus et servatoribus fidelibus exterminat et evellit radicitus et dilectionis mutue viscerosam exhibitionem, in qua omnis conservationis divinae legis plenitudo consistit, sanctus Franciscus in hoc sexto sue regule capitulo habunde ac compendiose docuit et expressit».

os ha hecho pobres en cosas
y os ha sublimado en virtudes.

(5)Sea ésta vuestra *porción*,
la que conduce a la tierra
de los vivientes.

(6)Adheridos enteramente a ella, hermanos amadísimos,
por el nombre de nuestro Señor Jesucristo,
jamás queráis tener otra cosa bajo el cielo⁷³.

Como puede apreciarse, la sección se abre con la expresión de la tajante voluntad de Francisco: los frailes no deben apropiarse de nada *ni casa, ni lugar ni cosa alguna*. Tal es el exacto alcance del *uiuere sine proprio* con el que se abre la Regla⁷⁴. Podemos distinguir dos grandes secciones en la primera parte del capítulo, de las cuales la primera (1-3) se refiere al *estado* que caracteriza la existencia de los frailes menores y la segunda (4-6) celebra dicho estado en un cántico a la *porción* o a la *parte* que les fuera asignada por dios para conducirlos a *la tierra de los vivientes*. *Estado* y *parte*, de más está decir, se identifican, celebrando así como privilegio lo que se propone como exigencia.

La primera parte se abre con la prohibición más taxativa de la Regla, que expresa, como dije, la opción por una forma de vida *sine proprio* (1). Semejante opción convierte a los frailes en *peregrini et aduene* (2), condición que los obligará hasta a pedir limosna para poder sobrevivir; sin que por ello deban avergonzarse en absoluto, pues comparten las mismas condiciones de vida de Jesús (3). *Peregrino* y *recién llegado*, de esta manera, se convierten en sinónimos de *hermano menor* y, como tales, caracterizan su modo de ser en el mundo. *Peregrinus*, en efecto, es el que está de paso, rumbo a otro lugar; mientras que *aduenas* es aquél que acaba de llegar⁷⁵. Francisco concibe a este *pauper* como un hombre que se halla en el mundo de paso y recién llegado, siempre. La religión se convierte así en la experiencia de estar de paso y recién llegando respecto del mundo, los hombres, y dios. Al configurar interior y exteriormente el modo de ser de quien abraza esta forma de vida, esta actitud determina toda la red de sus posibles quehaceres; y las dos expresiones mencionadas atañen a las condiciones en las que debe desarrollarse la vida de la fraternidad y de sus miembros, sobre todo en relación a la exclusión del *proprium*. Lo que quiero decir es que la exclusión de lo propio excluye toda posibilidad de nación o de patria, ya que la

⁷³ Hec est illa celsitudo altissime paupertatis, que uos, carissimos fratres meos, heredes et reges regni celorum instituit, pauperes rebus fecit, uirtutibus sublimauit. Hec sit portio uestra, que perducit in terram uiuentium. Cui, dilectissimi fratres, totaliter inherentes nihil aliud pro nomine Domini nostri Iesu Christi in perpetuum sub celo habere uelitis.

⁷⁴ Cf. Francisco de Asís, *Regla bulada* 1,1, ed. K. Esser 366.

⁷⁵ Por esta razón, el término no debe traducirse nunca por extranjero (en latín medieval *extraneus, adventicius*), siendo su significado notablemente diferente.

propiedad, tal como la entiende Francisco, establece la condición de un *dónde*, de un lugar de pertenencia y de referencia. La destitución de la propiedad, la *vida* sin propio, elimina no sólo las pertenencias del individuo, sino toda posibilidad de que el individuo pertenezca a nada.

Hacia el final de su vida y obligado por la necesidad, Francisco permitió a los frailes construir iglesias y conventos, pero a condición de que fueran conformes a la pobreza profesada en la *Regla* y de que habitasen allí “como peregrinos y recién llegados”⁷⁶. Esta convicción es sumamente importante porque implica la renuncia al derecho de defender lo propio mediante cualquier tipo de pleito, incluido el jurídico⁷⁷. La no-propiedad, en este sentido, entraña un no-poder, a saber, la renuncia al derecho a la *repetitio rerum* cuyo ejercicio comportaría, de hecho, la posibilidad de convertirse (*de iure* o *de facto*) en adversarios o enemigos de alguien. Los frailes no podrán invocar derecho alguno a nada, de la misma manera que tampoco podrán reclamar el derecho al salario. En este mismo contexto, ha de entenderse la prohibición expresa del *Testamento* a procurarse ningún tipo de privilegios (exenciones jurídicas) en la curia romana: *Si en algún lugar no son recibidos* –ordena Francisco–, “márchense a otra tierra a hacer penitencia con la bendición de dios”⁷⁸. Se trata de una prohibición que expresa la profunda vinculación que une a la pobreza y a la paz, sancionada al comienzo de la *Regla* y recomendada por el *Poverello* con harta frecuencia⁷⁹. Esta regla y vida también consiste, por lo tanto, en la renuncia a todos los derechos civiles y políticos. La forma de vida asumida, de este modo, ni se funda ni se sostiene en la ley, ni queda garantizada por ella. Este es un punto clave del *sine proprio* de Francisco, no considerado por Agamben, probablemente por haber centrado su análisis en la tesis del *usus pauper* (*uso pobre*) discutida y desarrollada por los teólogos franciscanos sucesivos. La *abdicationis iuris* analizada en la tercera parte de *Altísima pobreza*, en efecto, responde más al conflicto de interpretaciones desatado entre los siglos XIII y XIV en torno a la separabilidad de la propiedad y el uso de las cosas, que a las sencillas (por no decir mínimas) coordinadas de la regla y vida. Ése ha sido, sin duda, el dispositivo esencial del que se sirven Buenaventura, Peckham, Bonagracia de Bergamo y otros importantes teólogos para definir el estado de pobreza instaurado por la Regla. La *abdicationis iuris* así entendida comportaría, en opinión de Agamben, el

⁷⁶ Francisco de Asís, *Testamentum* 24, ed. K. Esser 440: «Caveant sibi fratres, ut ecclesias, habitacula pauperula et omnia, quae pro ipsis construuntur, penitus non recipiant, nisi essent, sicut decet sanctam paupertatem, quam in regula promissimus, semper ibi hospitantes sicut advenae et peregrini».

⁷⁷ Francisco de Asís, *Regla no bulada* 7,13, ed. K. Esser 383: «Guárdense los frailes, dondequiera que estén, en eremitorios o en otros lugares, de apropiarse para sí ningún lugar, ni de vedárselo a nadie».

⁷⁸ Francisco de Asís, *Testamentum* 25-26, ed. K. Esser 441: «Praecipio firmiter per obedientiam fratribus universis, quod ubicumque sunt, non audeant petere aliquam litteram in curia Romana, per se neque per interpositam personam, neque pro ecclesia neque pro alio loco neque sub specie praedicationis neque pro persecutione suorum corporum; sed ubicumque non fuerint recepti, fugiant in aliam terram ad faciendam poenitentiam cum benedictione Dei».

⁷⁹ Francisco de Asís, *Regla bulada* 3,10, ed. K. Esser 368: «Consulo vero, moneo et exhortor fratres meos in Domino Jesu Christo, ut quando vadunt per mundum, non litigent neque contendant verbis, nec alios iudicent». Cf. *Regla bulada* 2,17, ed. K. Esser 367. Fray León, incansable compañero de Francisco, recordaba las siguientes palabras, conservadas entre sus propios *Dichos*: «Yo quiero para mí este privilegio del Señor: no tener ningún privilegio de hombre alguno, más que el de estar sujeto a todos, reverenciar a todos en observancia y obediencia a la santa Regla y convertir a todos más con los buenos ejemplos que con las palabras» (en Angel Clareno, *Expositio* 6,66, ed. G. Boccali 450).

retorno a un estado pre-jurídico, es decir, al del *ius naturae*, o derecho de naturaleza, anterior al *ius civile* según el código de Justiniano⁸⁰. Pero en los Escritos de Francisco no hay nada que haga pensar ni en esos términos ni en ese estado. Se habla siempre de vivir sin nada propio.

Ésta es la eminencia de la *más alta* pobreza, que «lo hizo pobre en cosas y que «lo sublimó en todas aquellas virtudes» generadas por semejante forma de vida, por este modo de situarse ante dios, ante el mundo y ante uno mismo. Por esta *religión*. La *pars* que le ha sido asignada consiste en no poseer nada, en no apropiarse de nada, en necesitar todo de dios y de los demás hombres, en el compartir como estado permanente, en el no tener dónde reclinar la cabeza, en el vivir siempre empezando, con los sentimientos y las características de quienes acaban de llegar (y no para quedarse). Esta *celsitudo altissime paupertatis* ha de expresarse en formas externas de la más radical inseguridad y desamparo. El hermano menor debe vivir en absoluta dependencia: habiendo renunciado a las garantías y seguridades humanas, ha de confiarse enteramente a la bondad de dios y de los hombres. Y esa dependencia se construye y se experimenta como vínculo. Fraternal respecto de los hombres y las mujeres, filial respecto de Dios. Sólo entonces habrá llegado a la cima de la más alta pobreza. Aquí no hay comunidad alguna, porque no hay propiedad, ni siquiera común. Al no haber nada *propio*, no hay nada *común*. Ni bienes, ni derechos.

Ése es el modo completo, integral, que tiene Francisco de enseñar que el problema no empieza ni termina en la avaricia, la ambición, la violencia o el sometimiento de unos a otros, sino en el sistema (*ordo*) que los crea y del que dependen. La *abdicatione iuris* es consonante con la renuncia al dinero, y, por cierto, con el *sine proprio*. Y de este modo es efectivamente *altissima*, es decir, alcanza un tope –el de la más alta renuncia posible– fuera del cual ya no hay nada a que renunciar. Pero el significado último es que, al renunciar a los elementos constitutivos de dicho *ordo* (social, político, jurídico, económico etc.), alcanza la posibilidad real de no reproducirlo. Si se prefiere, este cambio o conversión de la *praxis* da lugar efectivamente a otra conciencia y a otro mundo.

7. Fraternalidad y minoridad

La *Regla Bulada* presenta el tema del amor fraternal en continuidad inquebrantable con el de la *más alta pobreza*. La importancia de la segunda parte del capítulo 6 respecto de la primera, que acabamos de analizar, radica en que ahora se define lo sustantivo de la vida en cuestión. La minoridad o la pobreza, en efecto, cualifican como adjetivos la sustancia de esta «forma de vida», que consiste en la fraternalidad.

⁸⁰ G. Agamben, *Altísima pobreza* 155-173.

Y la *fraternitas*, por encima de todo, es un vínculo afectivo y efectivo real, fundado en la única paternidad admitida y admisible, que para Francisco es la de dios.

Esta sección de la Regla trata acerca del amor fraterno en cuanto tal (6,7-8) para luego aplicarse a las necesidades físicas (6,9) y espirituales (7,3) de los hermanos. En primer lugar, Francisco indica las acciones que constituyen el corazón de la vida fraterna en cuanto tal, así como las motivaciones que las sustentan: “Y dondequiera que estén y se encuentren los hermanos, muéstrense familiares mutuamente entre sí. Y manifieste su necesidad uno al otro con seguridad, pues, si una madre nutre y ama a su hijo carnal, cuánto más amorosamente debe cada uno querer y nutrir a su hermano espiritual?”⁸¹

En el breve *Testamento de Siena*, creyendo que ya había llegado su muerte, Francisco revela que su primera preocupación era que los hermanos “se amen siempre mutuamente”⁸². Como destacara F. De Beer, el término «mutuamente», junto con otras expresiones análogas, tales como «unos a otros», *entre sí*, son frecuentes en los escritos de Francisco al referirse a la vida fraterna⁸³. Para él, en efecto, la fraternidad es un espacio de vínculos reales y de relaciones mutuas, a diferencia del funcionamiento de una *communitas* monástica. El principio fundamental que rige estas relaciones es el de la reciprocidad. Según F. Uribe esto quiere decir que no son las relaciones funcionales las que cuentan, sino las interpersonales. Y éste es uno de los puntos capitales para comprender por qué Francisco quería una *fraternidad* y no una «comunidad»⁸⁴.

Así pues, lo primero que señala la Regla con respecto a la vida fraterna -esto es, a las relaciones mutuas y al amor recíproco-, es que no tiene ni tiempo ni lugar determinados: *dondequiera que estén y se encuentren unos con otros los hermanos*. Tal es el marco preciso para tratarse *espiritualmente*, como ordenaba Francisco en la *Regla no Bulada*⁸⁵. En dicha Regla, en efecto, califica como *espiritual* a cierto modo de comportarse de los hermanos entre sí y a cierto modo de conducirse cuando se hallaren en tierras no cristianas⁸⁶. En ambos casos, se refiere a lo mismo: plegarse a la *santa operación* del espíritu de dios, que los puso en marcha y los conforma a las huellas de Jesús, dando origen a una conducta, a un

⁸¹ Francisco de Asís, *Regla bulada* 6,7-8, ed. K. Esser 369: «Et, ubicumque sunt et se invenerint fratres, ostendant se domesticos invicem inter se. 8. Et secure manifestet unus alteri necessitatem suam, quia, si mater nutrit et diligit filium suum⁸¹ carnalem, quanto diligentius debet quis diligere et nutrire fratrem suum spiritualem?»

⁸² Francisco de Asís, *Testamentum Senis factum* 3, ed. K. Esser 459: «Quoniam propter debilitatem et dolorem infirmitatis loqui non valeo, breviter in istis tribus verbis patefacio fratribus meis voluntatem meam, videlicet: ut in signum memoriae meae benedictionis et mei testamenti semper diligant se ad invicem...»

⁸³ F. De Beer, “La Genèse de la fraternité franciscaine”, *Franziskanische Studien* 49 (1967) 350-372. Es necesario, sin embargo, atender a la oportuna crítica que a dicho estudio le dedicara T. Desbonnets, *De la intuición a la institución* 78-79.

⁸⁴ F. Uribe, *Structure* 253. Dicho autor había advertido la importancia y la recurrencia de expresiones como *ad invicem*, *alter alterius* o *inter se* en los Escritos de Francisco.

⁸⁵ Francisco de Asís, *Regla no bulada* 7,15, ed. K. Esser 383-384: «Et ubicumque sunt fratres et in quocumque loco se invenerint, spiritualiter et diligenter debeant se revidere et honorare ad invicem sine murmuratione».

⁸⁶ Francisco de Asís, *Regla no bulada* 16,5, ed. K. Esser 390: «Fratres vero, qui vadunt, duobus modis inter eos possunt spiritualiter conversari».

comportamiento plasmado sobre el suyo. En cuanto a la vida fraterna, tratarse espiritualmente –es decir, según ese mismo espíritu de dios– consiste en amarse y honrarse mutuamente, sin murmuración. Ahora bien, en el párrafo que estamos analizando, la acción del espíritu lleva a conducirse y a comportarse con familiaridad unos con otros (*ostendant se domesticos invicem inter se*). El ejemplo de dicha familiaridad es el que experimentan los *domestici*, es decir, los que habitan la misma casa, los que corren la misma suerte, los que viven la misma vida⁸⁷. Pero, sobre todo, esta gran confianza se expresa manifestando las propias necesidades. Francisco enseña a sus hermanos a relacionarse desde la *necesidad*, esto es, desde lo que les falta, desde lo que no tienen o no pueden, desde lo que necesitan. Dicha necesidad no ha de ser simplemente *contada* o *descrita*, sino expuesta, mostrada (*manifestet unus alteri necessitatem suam*). Se trata, pues, de relacionarse desde lo más fragil, que –según Francisco– es lo más propio⁸⁸. De esta manera queda de manifiesto, en el interior de la misma fraternidad y por la palabra y el modo de obrar de cada hermano, que el único omnipotente es dios⁸⁹. En este sentido –y sin pretender ahondar en el alcance teológico o en la impronta religiosa de la expresión–, la *operación* del espíritu divino es crear una *fraternitas* de profunda reciprocidad de afectos, sin estructura alguna de poder que intente salvaguardarla, en la que nadie tiene nada que defender ni que cuidar, pues todos viven *sine proprio*, salvo la propia disponibilidad a la acción de dios.

Según la Regla de Francisco, sin embargo, la *fraternitas* no se realiza simplemente cuando alguien expone su fragilidad a los otros, sino cuando éstos responden amándolo y nutriéndolo como madres. Amar (*diligere*) y nutrir (*nutrire*) al otro son las dos acciones fundamentales de la vida que han de llevar *dondequiera que estén y se encuentren unos con otros los hermanos*. La importancia del binomio *diligere-nutrire* configura inequívocamente la existencia fraterna de los menores. El vínculo establecido entre los miembros de la fraternidad por la acción de dios –la *santa operación* de su espíritu– los lleva no solamente a quererse, sino también a sostenerse, a darse mutuamente lo necesario para vivir. No se trata de nutrir sin amor, ni de amar sin hacerse cargo, sino de existir para el otro, en todo sentido. La razón y la

⁸⁷ Cf. Pedro de Juan Olivi, *Expositio* 6,IIA,1, ed. D. Flood, 174: «Vult enim quod omnes omnibus eiusdem ordinis se ostendant tamquam eiusdem domus domesticos seu cohabitantes».

⁸⁸ Cf. Francisco de Asís, *Regla no bulada* 17,7, ed. K. Esser 392: «Et firmiter sciamus, quia non pertinent ad nos nisi vitia et peccata»; *Admonitio* 5,4-8, ed. K. Esser 109-110: «Unde ergo potes gloriari? Nam si tantum esses subtilis et sapiens quod omnem scientiam haberes et scires interpretari omnia genera linguarum et subtiliter de caelestibus rebus perscrutari, in omnibus his non potes gloriari; quia unus daemon scivit de caelestibus et modo scit de terrenis plus quam omnes homines, licet aliquis fuerit, qui summae sapientiae cognitionem a Domino receperit specialem. Similiter et si esses pulchrior et ditior omnibus et etiam si faceres mirabilia, ut daemones fugares, omnia ista tibi sunt contraria et nihil ad te pertinet et in his nil potes gloriari; sed in hoc possumus gloriari: in infirmitatibus nostris et baiulare quotidie sanctam crucem Domini nostri Jesu Christi»; *Admonitio* 18,2, ed. K. Esser 114: «Beatus servus, qui omnia bona reddit Domino Deo, quia qui sibi aliquid retinuerit abscondit in se pecuniam Domini Dei sui et quod putabat habere auferetur ab eo»; *Admonitio* 19,2, ed. K. Esser 114: «quia quantum est homo coram Deo, tantum est et non plus».

⁸⁹ Francisco de Asís, *Epistula toto Ordini missa* 9, ed. K. Esser 259: «quoniam ideo misit vos in universo mundo, ut verbo et opere detis testimonium voci eius et faciatis scire omnes, quoniam non est omnipotens praeter eum». Si bien la referencia a la necesidad vale para todas las dimensiones de la vida humana, dos son las *necessitates* desarrolladas explícitamente por Francisco en la Regla, que exigen el amor materno de los hermanos: la enfermedad y el pecado.

motivación que aduce Francisco es todavía más sugestiva: si una madre es capaz de amar así a su hijo, nacido de sus entrañas y en virtud de una relación natural, con mucha mayor razón habrá de hacerlo alguien que se une a otro en virtud de un vínculo creado por el mismo dios (la operación de su *espíritu*) de forma gratuita y que es, por lo tanto, mucho más sólido y definitivo⁹⁰. El hermano acoge *espiritualmente* la fragilidad y la necesidad del otro cuando lo *ama* y lo *nutre*⁹¹. Este vínculo *creado* por el espíritu resulta entonces más fuerte que el vínculo habido.

Recapitulando lo dicho en esta segunda parte: En la Regla Franciscana no hay padres, ni abades, ni priores, ni ningún tipo de institución o de instancia espiritual que engendre, exprese o sostenga una estructura vertical o piramidal. Se trata de una fraternidad constituida exclusivamente por *hermanos*, ninguno de los cuales está al mando del resto. La función de los *ministros* y *siervos* es, en efecto, la de estar al servicio irrestricto de todos⁹². En tal sentido, y estrictamente hablando, no hay mando, no hay poder alguno de uno sobre otro. Esta es una diferencia fundamental con la *communitas* monástica y canonical, e incluso con las otras fraternidades conocidas por Francisco. Con esta estructura acefálica, irreversiblemente horizontal, *el Hermano* (así lo llamaban los frailes en vida) se asegura de que toda *potestas* quede pura y exclusivamente en manos de *dios*. Pero no en sentido jerárquico. *El ministro general de la Orden* –solía repetir– *es el Espíritu Santo*. Esto quiere decir, ni más ni menos, que para la Regla franciscana la *forma de vida* –que ya no es simplemente vivir según la regla, sino *seguir las huellas y pobreza de Jesús*– es el efecto precipuo de la acción del espíritu de dios. La *santa operación* de ese espíritu. El pasaje más importante de esta breve regla, en efecto, es aquél en el que Francisco precisa cuál ha de ser la suprema aspiración de cada uno: “Aplíquense, en cambio, a lo que por encima de todo deben anhelar: tener el espíritu del Señor y su santa operación”⁹³.

⁹⁰ En su *Regla de los Eremitorios*, Francisco retoma fuertemente lo dicho, ordenando vivir como «madres» e «hijos»; Francisco de Asís, *Regula pro eremitoriis data* 1-2, ed. K. Esser 409: «Illi, qui volunt religiose stare in eremis sint tres fratres vel quattuor ad plus; duo ex ipsis sint matres et habeant duos filios vel unum ad minus. Isti duo qui sunt matres, teneant vitam Marthae et duo filii teneant vitam Mariae et habeant unum claustrum, in quo unusquisque habeat cellulam suam, in qua oret et dormiat».

⁹¹ He preferido limitarme a las directrices fundamentales de la fraternidad franciscana tal como han quedado registradas en la Regla, sin considerar los procesos de institucionalización de las mismas. Este tema fue provechosamente abordado por T. Desbonnets, quien logró documentar e interpretar de manera exhaustiva el proceso en virtud del cual la primitiva *fraternitas* se convirtió en una *Religión* u *Ordo*. Remito a este importante trabajo, cuyas conclusiones asumo: *De la intuición a la institución* 77-105. Véanse, además, G. Miccoli, “De la intuición a la institución: un paso no del todo natural”, en *Francisco de Asís* 112-125, originalmente publicado en *Cristianesimo nella storia* 6 (1985) 622-629 y las dos importantes intervenciones de G. G. Merlo, “Processi sociologici ed evoluzioni religiose”, en *Tra eremo e città. Studi su Francesco d’Assisi e sul francescanesimo medievale* (Assisi 1991) 84-90 e “Historia del hermano Francisco y de la Orden de los Menores”, en AA. VV., *Francisco de Asís* 3-35 (especialmente «De la fraternidad a la Orden», en las pp.8-10).

⁹² Cf. Francisco de Asís, *Regla no bulada* 6,3-4, ed. K. Esser 382: «Et nullus vocetur prior, sed generaliter omnes vocentur fratres minores. Et alter alterius lavet pedes». La paternidad queda exclusivamente reservada a dios, aspecto en el que Francisco fue claro, severo e insistente, a la saga del mandato de Jesús: *A nadie en el mundo llaméis padre, porque no tenéis sino uno, el Padre celestial* (Mt 23,9). Puede consultarse al respecto nuestro análisis de la paternidad de dios en los Escritos de Francisco en C. Martínez Ruiz, *Comentarios Franciscanos al Padre Nuestro* (Salamanca 2002) 172-180.

⁹³ Cf. Francisco de Asís, *Regla bulada* 10, 7-12, ed. K. Esser 371.

La forma de vida en cuanto tal depende de dicha operación. Es su fruto. Tal es para Francisco el *opus dei*: no la liturgia, como en la vida monástica, sino una fraternidad de pares unidos por el amor recíproco cuya única norma es la de construir sin reservas la fraternidad que forman. Por esa razón la obediencia fundamental, radical, absoluta, es a la acción de ese mismo espíritu que dio forma a la vida de Jesús y que da forma a una vida según sus huellas. El espíritu es dios. Dios es ésa acción mundana en virtud de la cual se constituye un *bíos* irreductible a la religión, al derecho y a la misma fe. La posibilidad de *formar una vida* donde no hay nada común ni nada propio. Dios es espíritu, es decir, otra praxis.

Consideraciones finales

El desenlace de la crisis del sistema feudal-señorial hacia finales del siglo XI, provocado por el surgimiento de las monarquías nacionales, la urbanización de la sociedad y la consecuente diversificación de los actores sociales, culturales, políticos y económicos, se vio acompañado, paradójicamente, de la construcción y la emergencia institucional, ideológica y política del Papado, que había salido victorioso del conflicto con el *Regnum* por las investiduras y que se consolidó progresivamente como el principal propulsor de la *Christianitas*, un proyecto complejo, omnicompreensivo y determinante para la fisonomía de Occidente. En el marco del afianzamiento de dicho proyecto, el surgimiento de la *uita apostolica* en cuanto forma de cristianismo identificado con la *paupertas* y la *fraternitas* constituye, de hecho, un proyecto socialmente disruptivo y políticamente incompatible con la orientación que el *Sacerdotium* y el *Regnum* le habían conferido a la Cristiandad. Durante la llamada *era post-gregoriana*, en efecto, uno y otro promovieron el arraigo jurídico de las nociones de *proprietas* y de *dominium*, constituyendo así dos *potestates* –el poder de poseer y el poder de mandar– sobre las cuales fundar el nuevo orden sociopolítico. No he tratado en estas páginas la labor de juristas y glosadores durante el siglo XII y de filósofos y teólogos en los siglos XIII y siguientes, con relación a la definición y el alcance del derecho de naturaleza como postulado esencial de dicho orden. Mi interés ha sido poner en evidencia que la aprobación canónica de una *forma de vida* como la de Francisco, que prescribe la no-propiedad y la fraternidad absolutas, supuso institucionalizar como norma la negación de la Cristiandad en tanto orden, en el seno de la Cristiandad misma. Justo en el siglo de la consolidación de la sociedad post-gregoriana, se abre un espacio en la *Ecclesia* en el que el dinero no asegura, la propiedad no sostiene y el *Sacerdotium* no manda; antes bien, como en cualquiera de las confraternidades, cofradías, gremios, gildas y corporaciones urbanas por el estilo, todos sus miembros eran pares, las autoridades se elegían entre todos por un plazo establecido; y, a diferencia de las comunidades monásticas y canónicas, no se privilegiaban las funciones, sino los vínculos.

De una parte, esta *forma de vida* constituía, de hecho, un modelo alternativo y contrastante a la Cristiandad, en la medida en que rechazaba la relación con el dinero, eje vertebrante de la nueva economía urbana; reformulaba por completo las relaciones de poder; y renunciaba, además, a la *proprietatis*, soportes del nuevo tejido social y político. Para Michel Mollat, el verdadero escándalo de Francisco fue haber exaltado la pobreza en el mismo momento en que el proceso innovador de la sociedad preparaba la multiplicación del número de pobres⁹⁴. Acaso el impacto haya sido todavía mayor. El Sacerdocio postgregoriano y el Reino habían pactado sus respectivas competencias en dicho proceso y, por lo mismo, fueron cómplices en la construcción de un *ordo* en el que tanto la *potestas possidendi* como la *potestas dominandi* se presentaban como requisitos fundamentales para la autonomía y el desarrollo de la ciudad del hombre. La institucionalización de la no-propiedad y de la fraternidad sancionada en el capítulo sexto de la Regla Franciscana conservaba el mismo potencial subversivo para ambos poderes, aunque cada uno se percató de ello en momentos distintos y de distintas maneras. Aquí radica, en primer término, la necesidad de comprender el estrecho vínculo que une la *communitas* a la propiedad y al poder y la *fraternitas* al sin propio y a la libertad.

Esta fraternidad *acéfala*, por último, no se funda sobre la realización ni sobre la participación de ningún presupuesto *común*. No hay nada común que la constituya como tal. (No es una *comunidad* ni de hecho ni de derecho). Sólo en ese sentido, según entiendo, ha de ser considerada *negativa*. A menos que la experiencia del amor abra las mismas posibilidades que la experiencia de la muerte, en cuanto no instituye ningún vínculo positivo entre los sujetos. En la fraternidad no se comparte nada, porque no hay nada común. *Hay* (si es que vale la palabra) un vínculo que depende de la liberación de todo vínculo, del *sine proprio*. Esa forma de vida no es fruto de ninguna norma, de ninguna costumbre, de ninguna actividad, sino de una acción continua, irrefrenable: la del espíritu de dios. Si *dios* es lo que nos ocurre, si hay un acontecimiento refugiado en el nombre *dios*, entonces esa *operatio* —como le gustaba decir a Francisco—, la de una fraternidad excéntrica, centrífuga, acéfala, peregrina, recién llegada, es dios. Las *huellas* que dejara dios, según el Cristianismo, no son otras sino las de su muerte. En esa muerte inapropiable se cifra la posibilidad de una forma de vida fraterna.

Recibido: 10/02/15

Aceptado: 15/02/15

⁹⁴ M. Mollat, “La concezione della povertà” 17. Cf., asimismo, G. Duby, *Il Medioevo* 237-239; M. Pacaut, *Il Medioevo* 283-286; J. Le Goff, *Francesco d’Assisi* 106-121.