

A PROPÓSITO DE LAS ÓRDENES MENDICANTES, O DE CÓMO LA URBANIZACIÓN HA INCIDIDO EN LA EVANGELIZACIÓN

Victoriano Sainz Gutiérrez

*Dpto. de Urbanística y Ordenación del Territorio
Universidad de Sevilla*

«Id, pues, y predicad a todas las gentes, bautizándoles en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo, enseñándoles a guardar cuanto os he mandado. Y sabed que yo estoy con vosotros todos los días hasta la consumación del mundo» (*Mateo 28, 19-20*). Estas palabras, con las que el apóstol Mateo pone fin a su Evangelio, han sido constantemente entendidas por los cristianos como una invitación a procurar que la “buena noticia” de la salvación que Cristo ha venido a traer, resuene en todo tiempo y en todo lugar; sin embargo, los modos apostólicos concretos a través de los cuales se ha llevado a cabo esa misión evangelizadora han variado de acuerdo con las diversas coyunturas históricas¹.

Querría llamar la atención en las páginas siguientes sobre una circunstancia que quizá no siempre ha sido objeto de suficiente consideración: la estrecha relación existente entre acción evangelizadora y contexto urbano-territorial. Para ilustrar esa relación pretendo servirme de un capítulo de la historia del cristianismo que puede mostrar también cómo ese mandato apostólico universal

¹ Para una visión actualizada de los diversos modos en que se ha llevado a cabo esa acción evangelizadora a lo largo de la historia, pueden consultarse los estudios que, bajo el título general «Dos mil años de cristianismo. Los grandes ciclos evangelizadores», han sido recogidos en *Anuario de Historia de la Iglesia*, nº 9 (2000), pp. 25-211.

que acabo de citar -y que se encuentra recogido por los tres sinópticos²- se ha ido adaptando a las cambiantes necesidades de los tiempos. El fenómeno en cuestión se sitúa además en un contexto histórico que me parece de particular interés para el estudio de la ciudad, por estar íntimamente ligado con el nacimiento de nuestra moderna civilización urbana.

Es sabido que la sociedad moderna es una sociedad constitutivamente urbana, por cuanto la ciudad constituye su horizonte último; y el origen de esa sociedad hay que buscarlo justamente, como ya señaló Pirenne³, en el despertar urbano que a partir de los siglos X-XI se va a producir en toda Europa con la reactivación del comercio y la aparición del espíritu burgués⁴. Es en el ámbito de esa nueva situación social, económica y cultural -y para afrontar los nuevos retos planteados a la evangelización por esas nuevas circunstancias- donde van a aparecer, a comienzos del siglo XIII, las llamadas órdenes mendicantes, franciscanos y dominicos, que, según la certera expresión de Joseph Lortz, «brotaron de su propio medio»⁵.

De la incidencia de esa incipiente mentalidad urbana en los nuevos modos de vida de los mendicantes es precisamente de lo que aquí me quiero ocupar, con el fin de desentrañar un poco el sentido de aquel dicho tradicional: *Bernardus valles, montes Benedictus amabat/oppida Franciscus, celebres Dominicus urbes*. No pretendo contar una vez más una historia ya bien conocida, sino intentar leerla desde claves urbanísticas, con la esperanza de que a través de esa lectura se pongan de manifiesto algunos aspectos que, en último término, nos ayuden a entender mejor la relevancia cultural del hecho urbano. Pero para hacer más comprensible el porqué de la contraposición contenida en el dicho que acabo de citar, habré de comenzar examinando el origen y la evo-

² Véase la misma idea del texto de Mateo antes citado en Marcos 16, 15-18 y Lucas 24, 47-48.

³ Cfr. H. PIRENNE, *Las ciudades de la Edad Media*, Madrid 1989.

⁴ También desde el punto de vista urbanístico, las actuales ciudades europeas son las herederas inmediatas de las ciudades medievales, cuyo trazado y estructura es el que pervive en nuestros centros históricos; aun cuando muchas de ellas puedan tener un origen más remoto en el mundo antiguo, los restos de esas viejas fundaciones -romanas, en su mayoría- son hoy pura arqueología.

⁵ J. LORTZ, *Historia de la Iglesia en la perspectiva de la historia del pensamiento*, vol. 1, Madrid 1982, p. 456.

lución del fenómeno monástico, en cuya tradición se insertan los frailes, que si bien no eran monjes, tampoco se explicarían sin hacer referencia al monacato medieval.

LA RURALIZACIÓN DE LA SOCIEDAD TARDORROMANA Y LA APARICIÓN DEL MONACATO

Como ya puso de manifiesto a mediados del siglo II Arístides en su *Encomio de Roma*, todo el proceso civilizador que solemos designar con el término “romanización” se apoyó en el establecimiento de un sistema de ciudades, cuya articulación territorial supuso una novedad sin precedentes tanto por su sistematicidad como por su dimensión cuantitativa⁶. Las ciudades asumieron en el mundo romano importantes funciones administrativas y económicas, además de las de orden cultural y religioso a las que ya me he referido en otra ocasión⁷. Al igual que sucedía con la *polis* griega, la *civitas* romana era una unidad jurisdiccional a la que quedaban vinculados el espacio urbano (*urbs*) y el territorio que le era asignado (*ager*)⁸; por tanto, la *civitas* «integraba por igual a la población urbana y a la rural dentro del sistema de ciudadanía. La diferencia fundamental entre una y otra era su peculiar forma de vida: *urbanitas* frente a *rusticitas*»⁹.

La implantación de ese nuevo sistema urbano-territorial llevó consigo no sólo la creación *ex novo* de una amplia red de ciudades romanas provinciales, sino también la transformación de muchas ciudades indígenas, que al romanizarse modificaron su *status* político y su organización urbana. Se generalizó así un modelo de rela-

⁶ Una visión sintética del fenómeno puede verse en C. GONZÁLEZ ROMÁN, *Roma y la urbanización de Occidente*, Madrid 1997.

⁷ Cfr. V. SAINZ GUTIÉRREZ, «¿Puede la religión ayudar a entender lo urbano?», en J. ARANGUREN, J. J. BOROBIA, A. LLANO & M. LLUCH (eds.), *Comprender la religión*, Pamplona 2001, pp. 165-169.

⁸ Para una aproximación a los mecanismos empleados por el sistema municipal romano para adscribir un territorio a la ciudad, cfr. M. J. CASTILLO PASCUAL, *Espacio en orden: el modelo gromático-romano de ordenación del territorio*, Logroño 1996.

⁹ G. BRAVO CASTAÑEDA, «Claves económicas y sociales de la transición al Medioevo en Occidente», en ID. (ed.), *La caída del Imperio Romano y la génesis de Europa. Cinco nuevas visiones*, Madrid 2001, p.179.

ción entre la ciudad y el campo, cuya esencia no era sólo de naturaleza económica, sino también social y política, en el cual la ciudad era sin duda el lugar central de su territorio; «de hecho -como ha escrito Gonzalo Bravo-, la cohesión del sistema imperial romano se basaba en gran medida en esta articulación»¹⁰. Es precisamente ese equilibrio de relaciones simétricas entre el campo y la ciudad el que se va romper con la grave crisis que comenzó en el siglo III; a partir de ese momento las ciudades comenzaron a perder su papel organizador y se inició su progresiva decadencia.

La inseguridad creciente, fruto de las primeras invasiones bárbaras, y el aumento de la presión fiscal, que motivó que la pertenencia al *ordo decurionum* dejara de ser un *honos* para convertirse en un *munus*, hicieron cada vez más incómoda la vida en las ciudades y provocaron la huida de los *potentes* a sus posesiones en el campo (*fundi*), con lo que se acabó generalizando un modo de vida que ciertamente ya había existido antes, pero de manera esporádica. Las *villae rusticae* se fueron transformando así en lugares de residencia permanente, donde muchos propietarios, que habían abandonado sus residencias urbanas, vivían con sus familias, sus clientes y sus esclavos. Esas *villae* extraterritoriales y más o menos autárquicas van a adquirir un protagonismo cada vez mayor, provocando que el papel «que hasta entonces había correspondido a la ciudad se desplazara progresivamente hacia el campo, aun cuando la relación entre ambas entidades no deba entenderse en términos de contradicción, sino como elementos mutuamente complementarios del sistema económico tardoantiguo, si bien en este periodo los papeles parecen haberse invertido»¹¹.

Desde el punto de vista económico, el declive de las ciudades tuvo como consecuencia que el territorio fuera adquiriendo un protagonismo cada vez mayor, por cuanto el nuevo orden de cosas va a significar en buena medida el paso de vivir *de* la agricultura a vivir *en* el campo. La crisis del comercio y la reaparición de una economía de subsistencia conllevarán además la vuelta al pago en especie y a la compensación de los servicios mediante prestaciones

¹⁰ *Ibid.*, p. 180.

¹¹ *Ibid.*, p. 181. Sobre el nuevo significado urbanístico de los *fundi* en el mundo tardorromano, cfr. A. GARCÍA BELLIDO, *Urbanística de las grandes ciudades del mundo antiguo*, Madrid ²1985, pp. 227-235.

personales. Por otro lado, el sistema fiscal establecido por Diocleciano propiciaría -por exigencia de la *capitatio*- la localización y la vinculación a la tierra tanto del *dominus fundi* como de los *coloni*. De este modo los grandes propietarios de la tierra devinieron en *patroni* de los colonos que trabajaban sus tierras, convirtiéndose así el *patrocinium* en una institución fundamental en la transición a los señoríos medievales¹².

Esa progresiva ruralización de la sociedad tardorromana coincide en el tiempo con la aparición del monacato cristiano, un fenómeno de significado y alcance muy diferente, pero que visto desde esta perspectiva presenta facetas de notable interés para nuestro asunto. Ciertamente, el proceso de difusión del cristianismo estuvo en un primer momento fuertemente ligado a las ciudades; de hecho, las primeras comunidades cristianas, fruto inmediato de la labor evangelizadora de los apóstoles, surgieron en importantes ciudades del mundo mediterráneo: Jerusalén, Antioquía, Éfeso, Corinto, Tesalónica, Atenas, Roma, por no citar más que algunas de las que aparecen en los *Hechos de los apóstoles*. Pero ya en el siglo III hay noticia de que algunos cristianos, movidos por el deseo de profundizar en su vida espiritual, comenzaron a abandonar las ciudades abrazando la soledad del yermo. Expresa bien esa nueva actitud lo que en la segunda mitad del siglo IV escribe san Jerónimo a Paulino de Nola: «Si deseas desempeñar el oficio de sacerdote, vive en ciudades y pueblos y haz de la salvación de otros el provecho de tu alma. Pero si deseas ser lo que te llaman, un monje, esto es, un solitario, ¿qué estás haciendo en las ciudades, que son después de todo lugares de residencia no de solitarios sino de muchedumbres?» (*Epistulae* 58, 5).

Cualesquiera que fueran las circunstancias históricas que dieron lugar al surgimiento de los monjes¹³ -ya sea la huida al campo para ponerse a salvo de las persecuciones de Decio y Diocleciano, como apunta entre otros Eusebio de Cesarea¹⁴, o la búsqueda tras

¹² Un interesante estudio de ese proceso puede verse en T. B. ANDERSEN, *Patrocinium. The Concept of Personal Protection and Dependence in the Later Roman Empire and the Early Middle Ages*, Ann Arbor 1974.

¹³ El término griego *monakós* es aplicado en la primitiva literatura monástica al asceta que vive en solitario; su morada, que podía ser una gruta, un sepulcro o una fortaleza abandonada, recibía el nombre de *monastérion*.

¹⁴ Cfr. *Historia ecclesiastica* 6, 42.

la paz constantiniana de un ideal de perfección equiparable al martirio, como sugiere Atanasio de Alejandría¹⁵-, parece claro que la llamada del desierto experimentada por los primeros anacoretas egipcios no puede ser aislada del contexto cultural en que se produjo. Así, aun cuando los denominados “padres del yermo” estuvieran animados por un espíritu radicalmente evangélico, su actitud vital no deja de recordar en algunos de sus rasgos más sobresalientes a la del sabio estoico¹⁶. En ambos casos se insiste en la ascesis como camino hacia la virtud, pero entendida ésta como algo individual, sin relación alguna con la ciudad. Y es que, una vez rota la unidad entre *ethos* y *polis* que había caracterizado la vida política en la Grecia clásica, el pensamiento estoico se había esforzado por ofrecer al hombre, mediante las enseñanzas de la filosofía, una guía que le orientase en su vida y le proporcionase la seguridad interior que ya no podía encontrar en la sociedad helenístico-romana¹⁷.

La *fuga saeculi* del eremita, que le coloca al margen de la *civitas* y sus negocios, aparece entonces como el medio idóneo para poderse dedicar a lo único que personalmente le importa: alcanzar, mediante el crecimiento en la virtud, la unión del alma con Dios¹⁸.

¹⁵ Cfr. *Vita Antonii* 47, 1.

¹⁶ Se ha señalado a menudo que el monacato como fenómeno no es exclusivo del cristianismo.

¹⁷ Como es sabido, la deriva profundamente individualista de algunos estoicos les llevó a insistir en la vinculación del hombre con el cosmos más que en su pertenencia a la ciudad; no podía ser de otro modo si tenemos en cuenta que, propiamente hablando, el mundo no es una sociedad. En este sentido pudo escribir Séneca, refiriéndose a los estoicos: «Por eso, con gran elevación de espíritu, no nos hemos encerrado en las murallas de una sola ciudad, sino que hemos ampliado nuestros contactos a todo el orbe y hemos aceptado el mundo como nuestra patria, para que fuese posible extender el campo de la virtud» (*De tranquillitate animi* 4, 4). Y Tertuliano, que calificaría al pensador cordobés de *saepe noster*, le hace eco cuando afirma refiriéndose a los cristianos: «Nada nos es más ajeno que la política. Sólo conocemos una república, común a todos: el mundo» (*Apologeticum* 38, 3).

¹⁸ No se me oculta que, como ha sido señalado a menudo, las raíces espirituales del monacato primitivo pueden guardar relación con las enseñanzas de Orígenes, cuya doctrina espiritual, imbuida de platonismo, gozó de un prestigio extraordinario, no sólo en el entorno alejandrino, sino en todo el Oriente cristiano. Sus escritos, sin embargo, no abogan por la separación física del mundo; la renuncia al mundo en Orígenes no ha de entenderse en sentido local, sino moral.

Ese modo de plantear la vida cristiana -que resulta realmente novedoso, si pensamos, por ejemplo, en la exhortación paulina a permanecer en la situación social que cada uno tenía al convertirse al cristianismo¹⁹- recorre por entero las *Sentencias de los padres*, donde se lee: «Sólo cuando el hombre diga en su corazón: Dios y yo estamos solos en este mundo, encontrará la paz» (*Apophthegmata patrum* 144). Comienza entonces una interpretación de lo genuinamente cristiano que, al insistir en las ventajas de la huida del mundo para alcanzar la perfección cristiana, acaba llevando a ver la vida en el mundo como una fuente de dificultades para alcanzar esa perfección, tendiendo así a desdibujar la misión de los cristianos en relación con el mundo, tal como ellos mismos la habían entendido y vivido en los dos primeros siglos. El testimonio de la *Epístola a Diogneto* me parece inequívoco a este respecto: «Los cristianos ni habitan ciudades exclusivamente suyas, ni hablan una lengua extraña, ni llevan un género de vida aparte de los demás. (...) Para decirlo brevemente, lo que es el alma en el cuerpo, eso son los cristianos en el mundo. (...) Tal es el puesto que Dios les señaló y no les es lícito desertar de él» (*Ad Diognetum* 5, 2 y 6, 1.10)²⁰.

A medida que ese deseo de soledad, en una sociedad en la que además la inseguridad urbana iba en aumento, se extendió entre los cristianos, se fueron formando en el yermo numerosas colonias de eremitas, llamadas lauras: «Surgieron así -dice la *Vita Antonii*- moradas de monjes en los montes y el desierto se pobló de monjes». Cada uno de esos anacoretas tenía su propia morada, realizaba trabajos manuales para ganarse la vida y hacía una vida completamente independiente de los demás; el grupo sólo se reunía el domingo para realizar una oración en común y asistir a la misa. No tardarían, sin embargo, en organizarse comunidades de ascetas que hacían vida en común sometidos a una regla, dando origen al cenobitismo²¹. Los

¹⁹ Cfr. *1 Corintios* 7, 20-24. Para una aproximación al sentido originario de ese pasaje, véase P. RODRÍGUEZ, *Vocación, trabajo, contemplación*, Pamplona² 1987, pp. 40-41.

²⁰ Los capítulos 5 y 6 de ese escrito contienen la más luminosa descripción de la vida de los primeros cristianos que nos ha sido legada por la literatura postapostólica; allí se insiste en que nada distingue a los cristianos de los que no lo son, salvo su tenor de vida.

²¹ El término latino *coenobium*, empleado comúnmente para denominar el lugar donde los monjes hacen vida de comunidad, procede justamente del griego *koinóbion*, 'vida en común'.

monasterios creados en el campo para alojar a estas nuevas comunidades contaban con unos edificios comunes, tales como la iglesia, el refectorio, la enfermería o la hospedería, junto a las viviendas de los monjes; todo ello en el interior de un amplio recinto rodeado de muros. La vida en el monasterio giraba en torno a la oración y al trabajo, pero un trabajo que ya ha perdido su contenido secular como aportación a la construcción del orden social y al que no le queda más que un significado ascético como remedio contra la acedia²².

La extraordinaria difusión experimentada por el monacato, tanto en Oriente como en Occidente, no resulta ajena, por tanto, a la ruralización de la sociedad tardoantigua; al menos, es indudable que ambas coinciden en el tiempo y, de hecho, la definición que Ausonio da de la *villa* como *urbs in rure* (*De herediolo* 3, 1, 229) le cuadra también al monasterio, que -sobre todo en la forma en que sería concebido y organizado por la Regla de san Benito²³- representa un tipo de unidad de producción capaz de satisfacer las necesidades de la comunidad que lo habita, estando incluso prevista la posibilidad de comercialización del excedente de lo que se produce²⁴. Según Duby, «sólo en la Galia, más de doscientos monasterios fueron creados en el siglo VII en el emplazamiento de antiguas *villae* romanas, y sus construcciones cubrían un área veinte o treinta veces superior a la de la antigua Lutecia»²⁵. También la misma estructura física del monasterio, como con frecuencia han advertido los historiadores del monacato, presenta

²² Cfr. *Apophthegmata patrum* 1. Sobre el significado del trabajo en la espiritualidad monástica puede consultarse J. L. ILLANES, *La santificación del trabajo. El trabajo en la historia de la espiritualidad*, Madrid ¹⁰2001, en particular pp. 39-41.

²³ El tipo de monasterio descrito en la Regla es una unidad autónoma, económicamente autosuficiente y carente de toda vinculación orgánica con el resto de las posibles casas religiosas. «El monasterio, a ser posible, debe construirse de suerte que todo lo necesario, esto es, agua, molino, huerto y los diversos oficios se ejerzan dentro de su recinto, para que los monjes no tengan necesidad de andar por fuera, lo cual en modo alguno conviene a sus almas» (*Regula monachorum* 66, 6-7).

²⁴ «Si se hubiere de vender alguna de las obras de los artífices, procuren aquellos por cuyas manos deben hacerse las transacciones, no cometer ningún fraude. (...) Y en los mismos precios no se infiltre el vicio de la avaricia, antes véndase siempre un poco más barato de lo que puedan hacerlo los seglares» (*ibid.* 57, 4 y 7-8).

²⁵ G. DUBY, *Guerreros y campesinos. Desarrollo inicial de la economía europea (500-1200)*, Madrid ¹²1999, p. 74.

numerosas similitudes con la de la *villa rustica* tardoantigua, respecto de la cual el patio se ha convertido en claustro²⁶. Pero hay más: la progresiva vinculación de los hombres a la tierra tendrá asimismo su correlato en la estabilidad local que pronto asumirán los monjes, hasta llegar a la promesa de estabilidad prescrita en la Regla benedictina²⁷.

LA CIUDAD DE LOS MONJES COMO ESTRUCTURA EVANGELIZADORA

La búsqueda de soledad que empujó a los primeros monjes hacia el desierto no consiguió, sin embargo, que la idea de la ciudad, tan fuertemente arraigada en el imaginario colectivo de la sociedad antigua, se borrara del todo en su manera de concebir el monacato. La *civitas* seguirá siendo el modelo ideal de las primeras comunidades monásticas, hasta el punto de que en el documento más importante del monaquismo primitivo -la *Vita Antonii*, compuesta por Atanasio de Alejandría a mediados del siglo IV- el ejemplo del abad Antonio es presentado como el origen de un movimiento arrollador que va a provocar que el desierto se convierta en la ciudad de los monjes²⁸. Atanasio testimonia cómo las palabras de aquel que pasa por ser el padre del monacato cristiano, confirmadas con el impresionante ejemplo de su vida, «convencieron a muchos para que eligieran la vida solitaria. Surgieron así -apostilla el patriarca alejandrino- moradas de monjes en los montes y el desierto se hizo una ciudad de monjes que habían abandonado sus propiedades e imitaron el modo de vida del cielo» (*Vita Antonii* 14, 7).

²⁶ «Un monasterio es como una casa de campo. Ciertamente, la disposición clásica de las abadías y prioratos benedictinos de la Edad Media derivaba del plano de la casa de campo romana de la tardoantigüedad» (C. H. LAWRENCE, *El monacato medieval. Formas de vida religiosa en Europa occidental durante la Edad Media*, Madrid 1999, p. 43). Aunque la Regla benedictina no detalla la estructura que había de tener el conjunto de edificios que componían el monasterio, el autor de los *Diálogos*, tradicionalmente atribuidos a Gregorio Magno, testimonia que Benito de Nursia hizo sus fundaciones en el campo y que los edificios eran construidos siguiendo un plan preconcebido (cfr. *Dialogorum* 2, 22).

²⁷ Cfr. *Regula monachorum* 58, 17.

²⁸ Sobre este tema, convertido luego en un tópico de la literatura monástica, véase D. J. CHITTY, *The Desert a City. An Introduction to the Study of Egyptian and Palestinian Monasticism under the Christian Empire*, Oxford 1966.

Esa tensión irresuelta entre el desierto y la ciudad atraviesa por completo la historia del monacato cristiano, y confiere al programa de vida del monje un carácter escatológico por cuanto presupone que éste, mediante el combate ascético -presentado con frecuencia como una batalla contra los demonios: conviene no olvidar que el desierto era considerado como su morada²⁹-, aspira a arrebatar el mundo del poder de aquel que es denominado «el príncipe de este mundo» (*Juan* 12, 31), devolviéndolo así a su ser natural y rescindiendo aquella enemistad entre el hombre y la naturaleza que es consecuencia del pecado original. La plena unión con Dios, a la que el crecimiento continuo en la virtud debe conducir, implicaría así no sólo el consecuente retorno a la condición original del hombre³⁰, sino también la construcción de una verdadera *civitas Dei* en la que se hace presente el *bíos angelikós*, es decir, «el modo de vida del cielo»³¹. La familiaridad de los padres del yermo con los animales salvajes no es más que un signo de la vuelta a esa situación paradisiaca³², que se manifestará igualmente en el perfecto sometimiento de las pasiones a la razón logrado por el monje³³.

Sólo en ese sentido me parece posible afirmar, como hace Ratzinger, que la de los monjes es una ciudad utópica, pues en la medida en que pretende «vivir aquí la vida del paraíso y transformar el *u-topos* en *topos*»³⁴, comporta un propósito nunca completamente realizable en esta vida. De ordinario, la *fuga saeculi* no puede ser total, y la relación de los monjes con el mundo, por más que las

²⁹ En el relato de Atanasio, los demonios le dicen a Antonio: «Aléjate de nuestro lugar. ¿Qué tienes que hacer tú en el desierto?» (*Vita Antonii* 13, 2); también por eso se entiende bien que los demonios teman «que Antonio poco a poco convirtiera el desierto en la ciudad de la ascesis» (*ibid.* 8, 1). Como trasfondo de ese combate se encuentra sin duda el del mismo Cristo, que acudió al desierto, antes de comenzar su vida pública, «para ser tentado por el diablo» (*Mateo* 4, 1).

³⁰ Esa idea, típica del helenismo cristiano de corte platónico, que ya encontramos en la teología espiritual de Orígenes, es expuesta por Atanasio en el capítulo 20 de la *Vita Antonii* y alcanzará su expresión más acabada en los escritos de Gregorio de Nisa.

³¹ Una descripción de la ciudad de los monjes como la realización de ese ideal celeste puede leerse en *Vita Antonii* 44, 2-4.

³² Cfr. *ibid.* 50, 8-9.

³³ Cfr. *ibid.* 14, 3-4.

³⁴ J. RATZINGER, «Escatología y utopía», en ID., *Iglesia, ecumenismo y política. Nuevos ensayos de eclesiología*, Madrid 1987, p. 272. Es lo que ya había expresado Cirilo de Escitópolis cuando escribía que, con los monjes, el *desertum* se transformó en *civitas* y el no-mundo en mundo (cfr. *Vita Sabae* 15).

diversas reformas monásticas medievales intentaran evitarlo una y otra vez, iría creciendo con el transcurso del tiempo: «De este modo, la existencia de los monjes fue convirtiéndose en algo realmente “tópico”, en una parte muy sólida del conjunto del mundo organizado, que ya no puede decirse que fuera su contraimagen»³⁵. Los monasterios fueron de hecho una pieza clave para la organización del mundo altomedieval y muy pronto resultaron ser las estructuras evangelizadoras más importantes del Occidente cristiano.

Entre otras que cabría señalar, quiero subrayar aquí dos circunstancias que, a mi entender, contribuyeron notablemente a que los monasterios asumieran esa función. En primer lugar, claro está -ya hemos visto cómo la aparición del monacato coincide con el momento en que la sociedad tardoantigua se está ruralizando-, debo referirme a la aptitud de los monasterios para adaptarse a las condiciones de vida de unos pueblos, como era el caso de los bárbaros, que carecían de tradición de vida urbana. De la capacidad de esas nuevas estructuras para generar modos diferentes de organización eclesiástica en ámbitos rurales, con una estructura social diversa de la urbana, puede dar idea el caso irlandés. No le falta razón a Dawson cuando escribe al respecto que «fue en los territorios celtas del lejano oeste, recién convertidos al cristianismo, donde la influencia del monasticismo se tornó todopoderosa»³⁶. En unas tierras en que la unidad social era la tribu y no la ciudad, carecían de sentido las circunscripciones episcopales vinculadas al sistema de ciudades, sobre las que se había construido la estructura eclesiástica en el mundo mediterráneo³⁷. En ese contexto, la gran extensión de la influencia monástica y el brillo de su cultura en el siglo VI condujo a que los monasterios asumieran en la Iglesia celta la función que los episcopados urbanos desempeñaban en el modelo eclesiástico romano. Surgió entonces una unidad jurisdic-

³⁵ *Ibid.*, p. 273.

³⁶ C. DAWSON, *Los orígenes de Europa*, Madrid 1991, p. 212.

³⁷ «Se sabe que la Iglesia calcó sus circunscripciones religiosas de las circunscripciones administrativas del Imperio Romano. Por regla general, cada diócesis correspondía a una *civitas*. (...) A partir del siglo VI, la palabra *civitas* adquiere el sentido especial de ciudad episcopal. Al sobrevivir al Imperio en que se había fundado, la Iglesia contribuyó ampliamente a salvaguardar la existencia de las ciudades romanas» (H. PIRENNE, *op. cit.*, p. 13).

cional, la *paroecia*, en la que el abad del monasterio, ordinariamente un presbítero, era quien poseía lo que el lenguaje canónico ha denominado luego la *potestas regiminis*, mientras que los obispos, que eran los sujetos de la *potestas ordinis*, ejercían sus funciones sacramentales en el seno de la *paroecia* y bajo la jurisdicción del abad³⁸.

La segunda circunstancia que conviene no pasar por alto es la decisión de Gregorio Magno, monje él mismo, de emplear monjes para evangelizar a los pueblos germánicos del norte de Europa, pues ese hecho debió contribuir de forma notable a que, a partir del siglo VII, se generalizara la práctica de ordenar a los hombres en los monasterios occidentales. Se fue produciendo así una progresiva clericalización del monacato, que sin duda sirvió para surtir de clero mejor formado a la Iglesia altomedieval, pero que también acabó conformando el fenómeno monástico en Occidente de un modo que -al menos en este aspecto- contradecía abiertamente el primitivo espíritu monacal³⁹. Este conjunto de acontecimientos históricos propició, por un lado, la multiplicación de fórmulas mixtas que pretendían introducir formas de vida monástica entre el clero secular, como las numerosas comunidades de canónigos regulares, organizadas por lo general mediante la denominada Regla de san Agustín⁴⁰; y, a la vez, acabó provocando serios e interminables conflictos entre el clero secular y el clero regular, a medida que iban apareciendo familias monásticas cuyo deseo de recuperar la vida apostólica las orientaba hacia un activo ejercicio misionero que entraba en

³⁸ A su vez, la costumbre de elegir al abad entre los componentes del clan tribal a que perteneciera el fundador del monasterio, pone de manifiesto las profundas vinculaciones que ese modo de organización eclesiástica llegó a tener en la estructura sociopolítica irlandesa.

³⁹ En su origen la inmensa mayoría de los monjes no eran clérigos, sino cristianos laicos que habían emigrado a la soledad desde la sociedad urbana característica de la tardoantigüedad. El monacato clerical es una creación atribuida tradicionalmente a un obispo del siglo IV, Eusebio de Vercelli; no obstante, habrá que esperar al año 826 para que un sínodo romano establezca la obligación de que los abades sean ordenados sacerdotes.

⁴⁰ La llamada 'reforma gregoriana', impulsada en el siglo XI por el monje Hildebrando, quien luego tomaría el nombre de Gregorio VII al ser elegido Papa, invocó la imagen de la Iglesia primitiva para respaldar su argumento de que el clero secular debía renunciar a la propiedad privada y abrazar la vida en común, siguiendo lo que se entendía que era el ejemplo de los apóstoles.

competencia con el ministerio ordinario de los sacerdotes seculares⁴¹.

Pero ese contexto no hizo sino aumentar la ya citada tensión entre desierto y ciudad⁴², por cuanto la asunción por parte de las comunidades monásticas de esas nuevas funciones en el ámbito eclesiástico, comportó paralelamente una progresiva intensificación en las relaciones del claustro con el mundo. Se reforzó así el papel económico de los monasterios, en torno a los cuales fue frecuente que se organizaran *suburbia*, donde se instalaba la población laica que, a la vez que explotaba las tierras que eran propiedad del monasterio, atendía las necesidades de bienes y servicios que éste tenía⁴³. De hecho, en el orden socioeconómico, los lazos existentes entre los habitantes de esos burgos abaciales y los monasterios que los habían originado, no diferían sustancialmente de los que se establecían entre los señores laicos y quienes les estaban sometidos, dentro de ese complejo mundo de relaciones de dependencia que vertebraba la sociedad feudal. Lo que, desde este punto de vista, caracterizaba a los grandes monasterios en cuanto señores era su función como patronos; y, en relación con los habitantes del burgo correspondiente, al abad, «como a todo patrono, las condiciones generales de la economía no le dejaban elegir más que entre dos sistemas de remuneración. Podía retener al hombre en su vivienda, alimentarlo, vestirlo y equiparlo a su costa. O bien, atribuyéndole una tierra -o al menos unas rentas fijas sacadas del suelo-, dejarle a su propio cuidado: a lo cual se llamaba *chaser* en los países de lengua francesa, o sea, dotarle de su vivienda particular (*casa*)»⁴⁴.

⁴¹ En 1123, el I Concilio de Letrán prohibió a los monjes ejercer el ministerio pastoral o celebrar misa en iglesias públicas.

⁴² Para una primera aproximación a los modos en que ha evolucionado esa tensión durante la Edad Media, cfr. J. LE GOFF, «El desierto y el bosque en el Occidente medieval», en ID., *Lo maravilloso y lo cotidiano en el Occidente medieval*, Barcelona ³1996, pp. 25-39.

⁴³ Una visión de conjunto de las complejas relaciones que los monjes acabaron estableciendo con el mundo circundante puede verse en C. H. LAWRENCE, *op. cit.*, pp. 139-181.

⁴⁴ M. BLOCH, *La sociedad feudal*, Madrid 1986, p. 178. Sobre la génesis de los burgos abaciales, en el contexto más amplio de la ciudad medieval, puede consultarse: para el caso francés, A. CHÉDEVILLE, «De la cité à la ville. 1000-1150», en G. DUBY (dir.), *Histoire de la France urbaine*, vol. 2: *La ville médiévale*, Paris 1980, pp. 31-181; para el caso español, F. BENITO MARTÍN, *La formación de la ciudad medieval. La red urbana en Castilla y León*, Valladolid 2000, pp. 234-238.

EL RENACIMIENTO DE LA VIDA URBANA Y LA TRANSFORMACIÓN DE LAS FORMAS DE VIDA

Los medievalistas han señalado a menudo cómo la expansión demográfica experimentada en toda Europa a partir de los siglos X-XI favoreció el desarrollo de la economía agrícola, que era la base económica fundamental de una sociedad como la europea altomedieval, mayoritariamente instalada en núcleos rurales; y cómo este hecho se encuentra en el origen del renacimiento urbano que va a caracterizar los siglos XII-XIII, ya que, de un lado, llevó consigo un éxodo constante de los excedentes demográficos del campo a la ciudad y, de otro, activó el intercambio en los mercados urbanos de los excedentes productivos agrarios. Al menos en este punto parecen estar de acuerdo, siquiera sea a grandes rasgos, historiadores con presupuestos interpretativos tan aparentemente diversos -y separados en el tiempo- como puedan ser Henri Pirenne⁴⁵ y Georges Duby⁴⁶. La relevancia social, económica y cultural que van

⁴⁵ «Podemos considerar el siglo X como el momento en que en que el movimiento ascensional de la población sufre un nuevo empuje. (...) El aumento de población y la renovación de la actividad, de la que aquélla es a la vez causa y efecto, evolucionó en provecho de la economía agrícola. Pero su influencia se dejó sentir también en el comercio, el cual inicia, ya antes del siglo XI, un período de renacimiento. (...) Es imposible dudar que el origen de las ciudades se vincula directamente, como el efecto a su causa a ese renacimiento comercial» (H. PIRENNE, *op. cit.*, pp. 54, 56 y 88). La tesis de que la ciudad occidental tiene su razón de ser en el mercado ya había sido expuesta por Max Weber en uno de los estudios recogidos en su *Wirtschaft und Gesellschaft* (cfr. M. WEBER, *La ciudad*, Madrid 1987).

⁴⁶ «La efervescencia comercial y monetaria que se percibe deriva de la vitalidad de estructuras económicas más profundas, de las que es revelación y que, a su vez, contribuye a estimular. En los últimos decenios del siglo XI hay que situar, por tanto, el comienzo de una nueva fase de la historia económica europea: la de un desarrollo general, continuo, acelerado, cuyas modalidades conviene analizar. En la base de ese desarrollo general se halla sin duda la expansión de la economía agrícola. Esta expansión es consecuencia en gran parte de la presión de los señores, interesados en ver aumentar -para apoderarse de ellos- los excedentes de trabajo de sus siervos, de sus campesinos y de sus súbditos. Pero ya desde fechas anteriores la acción combinada de dos factores preparaba este desarrollo: en primer lugar, tal vez, una mejora de las condiciones ecológicas, si es cierto que el campo europeo se beneficiaba desde algunos siglos antes de un clima más suave y menos húmedo, favorable al desarrollo de la agricultura; por otro lado, y sin duda de ninguna clase, la agricultura se halla influida por la expansión demográfica. (...) Este desarrollo, cuyas raíces profundas son campesinas, provocó una expansión del fenómeno urbano» (G. DUBY, *Guerreros y campesinos*, cit., pp. 227, 229 y 298).

a comenzar a asumir las ciudades, como motor de nuevos modos de vida, no significa, claro está, que la mayor parte de la población dejara de ser rural⁴⁷; quiere decir más bien que el fermento de todo aquello que va a suceder luego y que va a marcar decisivamente el rumbo de la historia europea, ya no habrá que buscarlo en el campo, sino en la ciudad.

En esos núcleos habitados, con una vida urbana todavía incipiente, se fueron desarrollando progresivamente las actividades comerciales y artesanales, al amparo de los señores feudales, que cada vez con más frecuencia pasaban a residir en las ciudades. Poco a poco, los talleres dejaron de tener un carácter doméstico, de servicio a la casa del señor, y comenzaron a producir más de lo que éste demandaba, activando así los flujos comerciales y posibilitando una cierta independencia económica de los artesanos. En un principio, tanto éstos como los comerciantes eran ministeriales, es decir, miembros de la “familia” del señor, al que estaban encomendados; pero conforme fueron haciendo fortuna, se esforzaron por liberarse de esa dependencia dominical y adquirir aquellas franquicias o privilegios, que hemos dado en llamar “libertades” y que les permitieron disponer de su capital, de su tiempo y de sus medios de transporte sin temor a las requisas del señor.

La vida de estos especialistas del comercio -*mercatores* son denominados en los documentos de la época- va a estar caracterizada por la necesidad de hacer continuos viajes y, consecuentemente, de disfrutar de libertad de movimiento para ir y venir, para hacer tratos, sin las limitaciones que el derecho señorial imponía; se va a romper así la vinculación necesaria a la tierra y al señor de la tierra, que había cristalizado en el sistema de dependencias propio del orden feudal. Asimismo, para el desarrollo de su actividad les resultará imprescindible contar con garantías de seguridad suficientes en relación con sus personas y sus bienes, lo que generará la formación de comunidades de comerciantes que se juramentan para protegerse mutuamente; es el origen de las *gildas* o

⁴⁷ De hecho, como ha afirmado Jacques Le Goff, la Francia urbana medieval era en buena medida una Francia rural implantada en la ciudad, pues la mayor parte de la población urbana procedía del éxodo rural (J. LE GOFF, «L'apogée de la France urbaine médiévale. 1150-1330», en G. DUBY (dir.), *Histoire de la France urbaine*, vol. 2, cit., p. 197); algo similar ocurría en el resto de Europa.

fraternidades, responsables del movimiento comunal que pugnará por la adquisición de un derecho particular para las ciudades: el régimen municipal. Por ese camino, las libertades, que inicialmente los mercaderes habían sido los únicos en disfrutar de hecho, se convertirán por derecho en algo común a todos los ciudadanos⁴⁸.

En un principio, los comerciantes debieron establecerse en sus propias colonias mercantiles, como los *wiks* de las fuentes germánicas, pero a medida que se intensificó el comercio en las ciudades, los grupos de mercaderes comenzaron a asentarse en las inmediaciones de éstas, habitualmente fuera de sus muros. Apareció entonces un burgo de las afueras, que es denominado en las fuentes documentales con nombres diversos, tales como *urbs mercatorum*, *negotiatorum claustrum*, *novus burgus* o *foris burgus*. Sin embargo, el crecimiento urbano llevará a que ambos núcleos queden integrados por una nueva muralla y a que aparezca una ciudad que acabará teniendo como derecho propio los privilegios concedidos a los *burgenses*. Y es que, como ha escrito Duby, «el espacio urbano tendió a convertirse en un área privilegiada en la que, después de una estancia que la costumbre hacía generalmente durar un año, se perdían todos los lazos de la servidumbre»⁴⁹. De hecho, la condición de ciudadano no la determinaban ni el nacimiento ni la profesión, sino más bien la vecindad en una ciudad determinada, donde se tenía casa abierta y poblada, y la consiguiente incorporación a una comunidad local, concejo o municipio (aun cuando en la ciudad residieran, claro está, otras gentes que no tuvieran esa condición, como los nobles y los eclesiásticos).

Con los habitantes de esos barrios comerciales, los *burgenses*, se va a inaugurar en Europa la época de los hombres de negocios, cuyo afán de lucro irá sustituyendo paulatinamente el espíritu de largueza de los señores altomedievales. Aparece entonces el fer-

⁴⁸ No hay duda de que Pirenne tendió a conceder excesiva importancia a los elementos comunes en todo este proceso de formación de las ciudades medievales occidentales. Las notables diferencias existentes en los diversos ámbitos geográficos europeos han sido señaladas por E. ENNEN, *Die europäische Stadt des Mittelalters*, Gotinga 1972.

⁴⁹ G. DUBY, *Guerreros y campesinos*, cit., p. 309. El conocido proverbio alemán «Die Stadtluft macht frei» hace referencia a una fórmula frecuente en los derechos municipales europeos, según la cual quien residiera en la ciudad durante un año y un día sin que ningún señor le reclamase, a partir de ese momento quedaba libre de toda sujeción.

mento de lo que, andando el tiempo, será la burguesía en sentido moderno, la cual hoy parece claro que trae su origen de estos burgueses de las ciudades medievales⁵⁰. Estudios recientes han mostrado cómo el progresivo enriquecimiento de esos hombres, al amparo de una legislación urbana que favoreció con frecuencia la aparición de monopolios, condujo a la formación de oligarquías mercantiles que acabaron constituyendo un patriciado urbano, responsable del gobierno municipal, cuyos miembros fueron asumiendo pautas sociales de conducta cada vez más próximas a las de la vieja aristocracia señorial. Pero sabemos también que el espíritu de lucro de esa incipiente burguesía contribuyó a que en las ciudades medievales proliferara una muchedumbre de pobres y marginados -se ha calculado que en las grandes ciudades de los siglos XIII al XV un tercio de la población podría encuadrarse en esta categoría-, muchos de los cuales tenían grandes dificultades para subvenir a las necesidades de su familia, aun cuando no carecieran de trabajo; en este sentido algunos autores han empleado la expresión “pobreza laboriosa” para caracterizar la nueva pobreza urbana bajomedieval.

En esa nueva sociedad urbana van a cobrar una importancia cada vez mayor las actividades civiles, con una progresiva organización de los oficios que será fruto de un proceso de diversificación productiva en el seno de los talleres artesanales⁵¹. Es en ese contexto en el que surgirán las diversas asociaciones de carácter voluntario que dieron lugar a cofradías y corporaciones, las cuales desarrollaron un relevante papel no sólo en el arbitraje de lo que podríamos llamar litigios profesionales, sino también en el desempeño y la promoción de tareas asistenciales y caritativas. Esos cambios en las estructuras socioeconómicas indujeron también cambios notables en el ámbito de la

⁵⁰ Hoy resulta más que discutible la tesis sostenida por Werner Sombart, para quien no cabría hablar de burgueses en lo que denomina la sociedad medieval precapitalista (cfr. W. SOMBART, *El burgués. Contribución a la historia espiritual del hombre económico moderno*, Madrid 1998); según él, el burgués aparecería en la Florencia de fines del siglo XIV: estudios posteriores han puesto de manifiesto que cabe identificar rasgos típicamente capitalistas en la Europa anterior al Renacimiento. Para el caso español puede consultarse L. GARCÍA DE VAL-DEAVELLANO, *Orígenes de la burguesía en la España medieval*, Madrid 1991.

⁵¹ Pueden verse al respecto los diversos trabajos recogidos en P. LAMBRECHTS & J.-P. SOSSON (eds.), *Les métiers au Moyen Âge. Aspects économiques et sociaux*, Lovaina 1994.

educación y la cultura: frente a las escuelas monásticas, reservadas a la formación de los que estaban destinados a convertirse en monjes, las escuelas seculares urbanas fueron el producto de un nuevo ambiente intelectual y social⁵². Se trataba de escuelas que en principio estaban abiertas a todos y, aunque tuvieron ciertamente un carácter clerical, tanto entre los *magistri* como sobre todo entre los estudiantes hubo numerosos laicos. Cuando unos y otros se organizan en corporaciones habrán nacido las universidades.

La vida en la ciudad, con su relativa libertad, sus turbulencias políticas y su activo intercambio de ideas, fomentó una mentalidad más crítica ante la realidad circundante, a través de la cual se van a sentar las bases de un orden nuevo, que desembocará finalmente en las estructuras sociales y culturales del mundo moderno. Así, en el renacimiento urbano medieval apuntan muchas cuestiones que se irán explicitando paulatinamente, pero que ya entonces se estaban gestando: se puede decir que con la aparición del burgués y del intelectual como nuevos tipos urbanos se inicia el proceso de secularización, cuyo alcance sólo se percibirá en toda su amplitud mucho tiempo después. La tendencia a oponer lo medieval y lo moderno ha dificultado que caigamos en la cuenta de que numerosos temas que se suelen considerar típicamente renacentistas - como la importancia otorgada al papel de la razón, la reivindicación de la autonomía de lo temporal o el interés por los clásicos, por citar sólo algunos- se encontraban ya presentes en las preocupaciones y los debates intelectuales medievales, sin que para ello fuera obstáculo que prevaleciera una visión teocéntrica del mundo.

EN EL ORIGEN DE LAS ÓRDENES MENDICANTES: LA EVANGELIZACIÓN DE LAS CIUDADES

Esas nuevas circunstancias, fuertemente influenciadas por la emergencia de un contexto urbano-territorial diferente, van a propiciar también la aparición de modos novedosos de vivir la fe cris-

⁵² «La división del trabajo, la ciudad, las nuevas instituciones, un espacio cultural común a toda la cristiandad y no ya encerrado en el parcelamiento geográfico y político de la Alta Edad Media son los rasgos esenciales del nuevo paisaje intelectual de la cristiandad occidental en el paso del siglo XII al siglo XIII» (J. LE GOFF, *Los intelectuales en la Edad Media*, Barcelona ³1993, p. 10).

tiana, que darán a la acción evangelizadora perfiles diversos de los que habían prevalecido hasta ese momento. En un ambiente marcado por el fuerte deseo de volver a lo que desde muy antiguo se había denominado la *vita apostolica* -un modelo ideal construido en torno a la vida de la primera comunidad apostólica de Jerusalén, tal como aparece descrita en Hechos 2, 42-45- se producirá, sobre todo en los ámbitos urbanos, una activación de las inquietudes espirituales de los laicos, los cuales, bajo el influjo de predicadores ambulantes de muy diverso signo, clamarán por la reforma eclesiástica, originando diferentes movimientos religiosos, que tuvieron como denominador común la voluntad de alcanzar una vivencia más radical del mensaje evangélico y que en no pocos casos acabaron en la disidencia religiosa, cuando no en la herejía. Las nuevas condiciones de la vida en la ciudad y el clima de libre circulación de personas e ideas no harán sino favorecer su difusión.

Todos esos grupos evangelistas compartían un conjunto de ideas que giraban en torno a la pobreza abrazada voluntariamente, la predicación itinerante y la vida en común, cuyo origen hay que buscarlo, como digo, en ese ideal de la *vita apostolica* que recibió un nuevo impulso con la reforma gregoriana. Esas ideas, que insistían en presentar a los apóstoles como modelo, no eran novedosas en sí mismas. Ya los monjes habían sostenido que la vida cenobítica consistía en la vida apostólica; es más, que los propios apóstoles habían sido monjes⁵³. Pero mientras que éstos ponían el acento en la vida en común como elemento central de la vida apostólica, para los nuevos movimientos del siglo XII lo esencial será la predicación itinerante; la vida en común, a través de la renuncia a los bienes privados, aparecerá más bien como una condición de posibilidad para el ejercicio de ese ministerio evangelizador⁵⁴. Todos esos grupos constituían asociaciones de carácter religioso, a veces con una fuerte componente antijerárquica, integradas en su

⁵³ Ese modo de concebir el monacato es, por ejemplo, el que llevó al autor del *De vita vere apostolica*, escrito hacia 1121, a afirmar: «Si quieres consultar las evidencias de las Escrituras, encontrarás que todas ellas parecen decir lisa y llanamente que la Iglesia tuvo sus principios en la vida monástica» (citado por C. H. LAWRENCE, *op. cit.*, p. 183).

⁵⁴ Sobre los diversos modos de interpretar la *vita apostolica* se puede consultar M. H. VICAIÉ, *L'imitation des Apôtres. Moines, chanoines, mendiants (IV^e-XIII^e siècles)*, Paris 1963.

mayor parte por laicos, muchos de los cuales provenían de sectores acomodados de la nueva burguesía urbana. Es el caso de Pedro Valdo, comerciante de Lyon, que se desprendió de todo lo que tenía para dedicarse a la predicación, viviendo de la mendicidad, y que dio origen a los llamados valdenses o pobres de Lyon. O el de María d'Oignies, cuya familia pertenecía al patriciado urbano de Nivelles y que se convirtió en la decana de las beguinas de Flandes.

La idea de que los laicos pudieran asumir tareas, como la predicación, que habían estado reservadas a los clérigos, fue pronto condenada por la autoridad eclesiástica, pero su aceptación por numerosos colectivos ponía de manifiesto que las gentes de la ciudad demandaban una atención pastoral diferente de la que venían recibiendo por parte de un clero que en su mayor parte no estaba preparado para afrontar la nueva situación⁵⁵. Los ideales monásticos, que habían funcionado como punta de lanza de la Iglesia en una sociedad fundamentalmente rural, resultaban insuficientes para satisfacer las necesidades espirituales en una sociedad crecientemente urbana. Lo que de un modo todavía incipiente se estaba comenzando a percibir entonces es que ya no había por qué buscar la seguridad de la salvación en la huida de la colmena humana; los que vivían en la ciudad, cualquiera que fuera su condición, podían cumplir las exigencias de la fe cristiana con tal que se convirtieran e imitaran la pobreza de Cristo.

En una sociedad que se hacía materialmente más rica, la pobreza adquirió pronto un nuevo significado. Las riquezas ya no eran la propiedad colectiva de un linaje, como sucedía con el patrimonio territorial de los señores feudales; ahora estaban constituidas por bienes móviles que circulaban al compás de los vaivenes del mercado: la fortuna, por tanto, ya no estaba vinculada sólo al nacimiento, sino que era algo cambiante y personal. En el contexto de una economía cada vez más monetarizada, la nueva atención prestada a los valores genuinamente evangélicos llevó a idealizar la pobreza voluntaria, que también asumió en ese tiempo un papel crítico respecto a la riqueza corporativa de los monasterios y a la

⁵⁵ Sólo la perspicacia y el pragmatismo de Inocencio III, que fue quien dio las primeras aprobaciones a franciscanos y dominicos, permitió la rehabilitación de los humillados y de un sector de los valdenses. Para una aproximación al contexto religioso de la época, cfr. B. BOLTON, *The Medieval Reformation*, Oxford 1983; y E. PERETO, *Movimenti spirituali laicali del Medioevo*, Roma 1985.

abundancia de bienes de los obispos. «La novedad del siglo XII fue que la caridad se institucionalizó, que la pobreza se convirtió en un valor, propuesto a todos los ricos como modelo de comportamiento saludable, que poco a poco se hicieron más numerosos los que pensaban que el mejor uso que podía hacerse de la riqueza (...) era compartirla con los indigentes»⁵⁶. Así, la pobreza voluntariamente vivida se transformó en una exigencia para la credibilidad de cuantos predicaban en las ciudades y en un modelo asequible para quienes deseaban alcanzar la perfección cristiana.

No se pueden pasar por alto estas circunstancias históricas si se quiere comprender el origen de las órdenes mendicantes. La aventura espiritual iniciada por Francisco de Asís y Domingo de Guzmán hunde sus raíces en la experiencia religiosa y en los cambios sociales de los cien años anteriores⁵⁷. Pero aunque ambos personajes sean contemporáneos, enlazan sin embargo con tradiciones religiosas diferentes, y las circunstancias de los orígenes de sus respectivas órdenes son también muy distintas: los dominicos fueron desde sus inicios una orden de clérigos, que comenzó combatiendo a los cátaros del Languedoc por medio de la predicación itinerante; los franciscanos nacieron como una fraternidad laical, cuyos miembros iban por la Umbría de ciudad en ciudad, predicando la necesidad de hacer penitencia. Por lo que se refiere al espíritu que los animaba, para Domingo lo fundamental era la predicación y, por tanto, el estudio; para Francisco, en cambio, será la pobreza absoluta lo esencial. No obstante, pronto se produciría un proceso de mutua asimilación e influencia entre ambas órdenes, que hizo que los franciscanos adoptaran la estructura organizativa

⁵⁶ G. DUBY, *Guerreros y campesinos*, cit., p. 295.

⁵⁷ Todos los estudios modernos sobre el origen de franciscanos y dominicos subrayan este hecho. Respecto al Poverello ha escrito Eloi Leclerc: «Es necesario renunciar a la imagen simplista de un san Francisco que descubre su vocación en una lectura ingenua e intemporal del Evangelio. Esa lectura la hizo un hombre que encerraba en sí la efervescencia de su época y que era arrastrado por la marea creciente de savia humana que subía de las profundidades de la sociedad. Francisco leyó el Evangelio con ojos nuevos a la luz de las grandes llamadas de su tiempo» (E. LECLERC, *Francisco de Asís, el retorno al Evangelio*, Oñati 1993, pp. 8-9). Y del santo de Caleruega se ha dicho: «Santo Domingo y su orden son dos realidades nada fáciles de comprender si se las saca de su contexto histórico inicial. Santo Domingo no hubiera sido lo que fue en otra época de la historia; fue el hombre providencial para unos tiempos singulares» (D. CASTAÑÓN, *Historia de la Orden de Predicadores*, Madrid 1995, p. 13).

y el interés por el saber de los dominicos, y que éstos rechazaran la propiedad corporativa como aquéllos.

Como miembros de una sociedad urbana, organizada sobre el libre intercambio de bienes e ideas, un punto tenían en común los frailes que los oponía -y aun los enfrentaba- a los monjes: su movilidad, su estar hoy aquí y mañana allí para poder desarrollar una misión evangelizadora en favor de la sociedad de su tiempo. Esa circunstancia constituirá el blanco de buena parte de las críticas que recibieron: se les acusaba de pertenecer al género de los giróvagos, «siempre vagabundos y nunca estables», que habían sido condenados por la Regla benedictina⁵⁸. Pero sólo ese ir «por villas y ciudades», en expresión de Tomás de Celano⁵⁹, libres por tanto de la estabilidad local, les permitiría a los frailes llegar a los sectores más inquietos del laicado urbano, que se resistían a ser considerados sujetos puramente pasivos de la misión de una Iglesia fuertemente clericalizada. La puesta en marcha de las llamadas «órdenes terceras» por parte de franciscanos y dominicos manifiesta muy a las claras esa voluntad de incorporar activamente a los laicos en la tarea de evangelizar la nueva sociedad urbana. La tensión entre el desierto y la ciudad, de la que hablé a propósito de los monjes, parece pues haberse resuelto a favor de la ciudad en el caso de los frailes. Al establecer sus conventos en las ciudades, los mendicantes van a romper con otra praxis tradicional de los monjes, que habían situado sus monasterios en el campo; al mismo tiempo, con ese simple hecho, están señalando el comienzo de un proceso que va a caracterizar a partir de ese momento a la civilización europea occidental: la urbanización generalizada del territorio⁶⁰. Por un lado, parece claro que únicamente en las ciudades era posible desarrollar un ministerio como el de los frailes, que dependía completamente de la mendicidad, pues sólo allí había gentes capaces de generar un volumen de limosnas suficiente para sostenerlos. Por otro, el laicado urbano era un público que reclamaba una atención espiritual -predicarles y oír sus confesiones-

⁵⁸ Cfr. *Regula monachorum* 1, 10-12.

⁵⁹ *Vita secunda sancti Francisci* 17.

⁶⁰ Véase el artículo de Jacques Le Goff en el que propone analizar el grado de urbanización de las ciudades francesas por el número de conventos de mendicantes (J. LE GOFF, «Ordres mendiants et urbanisation dans la France médiévale. État de l'enquête», en *Annales*, n° 25 (1970), pp. 924-946).

que ellos les podían prestar de manera particularmente adaptada a sus necesidades, pues disponían de la formación necesaria para transmitir un mensaje adecuado a las circunstancias de sus oyentes; de hecho, fueron numerosos los burgueses e intelectuales que, atraídos por el tenor de vida de los frailes, se incorporaron a las filas de los mendicantes.

Sin embargo, la cuestión no es tan sencilla. Basta con detenerse a considerar, siquiera sea mínimamente, la experiencia religiosa de Francisco de Asís, tal como nos ha llegado a través de los testimonios más antiguos⁶¹, para ver reaparecer esa tensión entre desierto y ciudad que ya habíamos detectado en el corazón mismo del fenómeno monástico, aunque ciertamente planteada de un modo del todo original y desde unas claves que van a conducir a una nueva formulación del problema. Toda su vida, según la más antigua biografía que tenemos del santo, está marcada por una continua oscilación entre el deseo eremítico de soledad y el afán de predicar. Celano refiere que, retirados Francisco y sus primeros compañeros en un lugar «desierto y completamente abandonado (...), discutían si debían permanecer entre los hombres o retirarse a lugares solitarios» (*Vita prima* 35). Tanto los temas como la estructura de esa primera *Vita sancti Francisci*, escrita hacia 1228, apenas dos años después de la muerte del Poverello, recuerdan a la *Vita Antonii*, que muy probablemente fuera su modelo literario: de ser así, san Francisco sería presentado indirectamente por su biógrafo y compañero como el renovador del monacato, como aquel que con su vida lo ha situado ante un nuevo comienzo⁶².

⁶¹ Como es sabido, la aproximación a la figura y al pensamiento de san Francisco plantea abundantes problemas críticos, relacionados con las fuentes disponibles para conocerlo. Muchos de los escritos más antiguos sobre el santo, incluidas las famosas *Floreillas*, están mediatizados por la controversia sobre el contenido de sus enseñanzas y el significado de su vida, que enfrentó desde época muy temprana a conventuales y espirituales.

⁶² Las biografías posteriores admiten también otras interpretaciones del significado de su figura. Así, en la *Vita secunda* de Celano, donde se recoge la llamada hecha al santo a reparar la Iglesia que amenaza ruina, confirmada luego por la visión del papa Inocencio III, Francisco aparece como el verdadero reformador de la Iglesia; la *Legenda maior* de san Buenaventura, partiendo de la exégesis del pasaje del Apocalipsis sobre el ángel del sexto sello, lo señala como el iniciador de una nueva fase de la historia de la Iglesia; sobre el particular, cfr. J. RATZINGER, *Die Geschichtstheologie des heiligen Bonaventura*, Munich-Zurich 1959.

Entre las muchas cuestiones que cabría analizar en este sentido, me querría detener tan sólo en una que, a mi juicio, puede resultar útil para ayudar a comprender los debates que enseguida surgieron en el interior del franciscanismo. Me refiero a la singular relación del Poverello con la naturaleza, que recorre toda la hagiografía franciscana⁶³; esa relación, que recientemente ha querido ser leída en clave ecologista, expresa la misma familiaridad con los animales silvestres que recorre como un tópico toda la literatura monástica. El sentido de esa relación resulta muy claro en el monaquismo primitivo: pone de manifiesto un modo de entender la redención típico del helenismo cristiano. Un sector importante de la patrística griega recurrirá al tema platónico del retorno del alma caída a su condición original para explicar las consecuencias soteriológicas de la idea cristiana de encarnación, la cual establecía un estrecho vínculo entre creación y redención. Para los padres griegos, la salvación obrada por Cristo comportará finalmente el retorno a la condición original del hombre, a la armonía del paraíso⁶⁴. En la medida en que el monje, a través de la ascesis, alcanza ya en esta vida un alto grado de unión con Dios, meta última de los arduos combates que sostiene, recupera también «el primer vestido» (*Lucas* 15, 22) que Adán había perdido por el pecado⁶⁵; y, como fruto de todo ello, tras haber reconquistado la paz con Dios y consigo mismo, puede el monje restablecer a su vez la paz con la cre-

⁶³ Véase, por ejemplo, el célebre pasaje de la predicación a las aves en *Vita prima* 58-61; también *Vita secunda* 166-170 y *Legenda maior* 8, 9-10.

⁶⁴ Ese modo de entender la redención es el que subyace en la no siempre bien comprendida *apokatástasis* de Orígenes y, a través de él, está también presente en Gregorio de Nisa, que afirmará: «Puesto que tras largos rodeos la naturaleza fue liberada del mal (del mismo que ahora está mezclado y ha crecido con ella), cuando se haga efectiva la restitución a su pristino estado de los que ahora yacen en la maldad, se alzarán una sinfonia de acción de gracias de toda la creación» (*Oratio catechetica magna* 26, 8); y en otro lugar: «La gracia que esperamos es la de volver a la vida de los orígenes, cuando sea de nuevo conducido al paraíso el que había sido arrojado de él» (*De hominis officio* 17).

⁶⁵ Los padres griegos interpretarán a menudo en este sentido el texto lucano de la parábola del hijo pródigo. El signo de la vuelta a la casa del padre, de la reconciliación con Dios, sería la recuperación del «primer vestido» (*stolén ten próten*) que se había perdido por el pecado. Refiriéndose a la lucha por crecer en la virtud, dice Atanasio: «La virtud nace cuando el alma posee, en armonía natural (*kata physin*), la facultad racional (*ton lógon*). Y el alma se mantiene en armonía natural si permanece como fue creada, y fue creada bella y recta en gran manera» (*Vita Antonii* 20, 5-6).

ación, circunstancia esta que tiene su manifestación exterior en la sujeción de las criaturas⁶⁶.

En un contexto en el que la tentación del dualismo maniqueo se presentaba como una amenaza, ese modo de entender y vivir el cristianismo pretendía reafirmar, siguiendo una tradición bíblica que se remonta a la primera página del Génesis, la radical bondad de todo lo creado, por cuanto ha salido de «las manos del Padre», según la audaz expresión empleada por Ireneo de Lyon. Es, pues, en la voluntad torcida de la criatura y no en la materia donde hay que buscar el principio del mal que continuamente nos zarandea. Por eso, lo que la *fuga saeculi* del eremita se propone es, ante todo, la huida de todo aquello que puede contribuir a que la propia voluntad se aparte de Dios, pero no debe ser interpretada como una afirmación de la maldad de la creación. En este mismo sentido, también el peligro del catarismo que se cernía sobre los cristianos de la época medieval ayuda a comprender el verdadero significado de las enseñanzas franciscanas contenidas en el *Cántico*. Frente «al rechazo cátaro de cualquier deleite que proceda de las cosas del mundo, opone Francisco un gozo, libre sin embargo de pecado y de culpa. (...) A la consideración cátera del cosmos -sol, estrellas, agua- como realidades malignas, Francisco responde con el entusiasmante himno de amor al universo en cuanto creación espléndida de la Providencia divina, en su *Cántico del hermano sol*; y no es casualidad que todo ello desembocara en la confiada exaltación de la muerte, no como puerta amenazadora e inicio de una nueva encarnación, según creían los cátaros, sino como principio de una vida eterna»⁶⁷. Ahora bien, conviene no olvidar que, al igual que sucedía en el caso de los padres del desierto, la vibrante afirmación franciscana de las criaturas sólo es posible desde la radical transformación experimentada por Francisco de Asís, quien por el camino de la absoluta pobreza, del completo anonadamiento, llegará a ser *alter Christus*⁶⁸. Esa transformación interior, que los

⁶⁶ «La obediencia y la continencia -se lee en las *Sentencias de los padres*- someten las fieras a los hombres» (*Apophthegmata patrum* 36).

⁶⁷ R. MANSELLI, *Studi sulle eresie del secolo XII*, Roma ²1975, p. 290.

⁶⁸ «Parecía -escribe Celano- que Cristo y Francisco eran una sola persona» (*Vita secunda* 219). Para una aproximación al cristocentrismo franciscano, véase N. VAN KHANK, *Cristo en el pensamiento de Francisco de Asís, según sus escritos*, Oñate 1993.

estigmas recibidos al final de su vida en el monte Alverna manifestarán exteriormente, es la que -en palabras de san Buenventura-, «por la amigable unión que establecía entre todas las cosas, parecía haberle devuelto al estado de inocencia» (*Legenda maior* 8,1).

Desde este punto de vista se puede tal vez apreciar con mayor claridad algo que a menudo se pasa por alto: que proponer como *vía salutis* la pobreza voluntaria, según fue vivida y enseñada por Francisco de Asís, implica suscribir una modo concreto de entender la relación entre creación y redención, que es característico de la vida religiosa, por cuanto su horizonte es siempre escatológico y, en cuanto tal -para seguir empleando la terminología de Ratzinger antes citada-, utópico. Dicho muy sintéticamente, en el caso del franciscanismo esa utopía pauperística supone aceptar de algún modo que, como muestra el ejemplo de san Francisco, es posible retornar en la historia al estado de inocencia, en el cual los hombres volverían a vivir conforme a la espontaneidad de una voluntad no desordenada; de ahí seguramente arrancan las interminables dificultades que el carisma franciscano encontró para institucionalizarse, pues éste descansaría en último término sobre el requerimiento de que cada fraile recupere personalmente en esta vida, a través del empeño por imitar la literalidad de la vida de Cristo, aquella *parresía* que es propia de la vida del paraíso.

Parece que la apuesta franciscana por la pobreza absoluta se presenta además como el modo de resolver en una sociedad urbana esa tensión entre el desierto y la ciudad de la que venimos hablando, ya que sólo en la ciudad resulta posible organizar la indigencia de un modo tal que permita la vida de los frailes. Es más, el surgimiento de una orden tercera para los laicos vendría a confirmar que, en el caso de los franciscanos, no se pretendía simplemente construir una *civitas Dei* fuera o al margen de la ciudad de los hombres, como habían intentado los monjes, sino que se aspiraba de algún modo a transferir ese modelo al interior de la propia sociedad urbana⁶⁹. El problema radica entonces en esclarecer si una sociedad puede realizar civilmente un ideal como el pauperístico, esencialmente religio-

⁶⁹ «La orden tercera significa, por así decirlo, un intento de llevar la totalidad de la ciudad a una situación próxima a la utopía y de transformar la realidad mediante este acercamiento a lo utópico» (J. RATZINGER, «Escatología y utopía», cit., p. 274).

so, que sólo puede ser construido individualmente desde la fe. Pero esas dificultades no eran nuevas: se habían puesto ya de manifiesto, dentro de la misma orden franciscana, en la controversia sobre el significado de la pobreza que enfrentó a espirituales y conventuales. Y es que, más allá de la sencilla inmediatez de la respuesta dada por el Poverello en su testamento, era necesario llegar a una solución que permitiese organizar la vida de la comunidad mendicante en un mundo que no es precisamente el paraíso.

Surgió así la necesidad de proceder a un arreglo desde el punto de vista conceptual que, sin traicionar el genuino espíritu franciscano, consiguiera armonizar las exigencias de la pobreza con la vida *in hoc saeculo*⁷⁰. Es entonces cuando, a mi entender, quedó al descubierto otro aspecto de esa tensión que atraviesa el franciscanismo y que tematiza igualmente el difícil equilibrio entre desierto y ciudad o, si se prefiere, entre naturaleza e historia; me estoy refiriendo a la tensión entre pobreza y saber⁷¹. Esa tensión es netamente perceptible en el tardío *Espejo de perfección*, donde se presentan los libros como bienes a los que el franciscano ha renunciado al abrazar la pobreza, y la ciencia que éstos reportan como un posible instrumento de dominio sobre los demás frailes y como un constante peligro de vanagloria. Allí, ante la pregunta de un fraile joven acerca de si podía tener un ejemplar del salterio, se pone en boca de Francisco esta respuesta: «Después que tuvieres el salterio, desearás y querrás tener un breviario y, una vez obtenido el breviario, pensarás que ya eres un gran prelado y dirás a tu hermano “Tráeme el breviario”» (*Speculum perfectionis* 4)⁷². Ciertamente, esa

⁷⁰ Es evidente que la pobreza ha sido entendida en el cristianismo de modos diversos; de hecho, existe una tradición espiritual que ha insistido en que ésta consiste más en estar desprendido que en el simple hecho de no tener. Para una aproximación a los diferentes intentos de conciliar pobreza y secularidad por parte de los pensadores franciscanos, cfr. M. A. MARTÍNEZ-ECHEVARRÍA, «Secularidad y uso de los bienes», en J. ARANGUREN, J. J. BOROBIA, A. LLANO & M. LLUCH (eds.), *op. cit.*, pp. 113-124.

⁷¹ Esa tensión ya estuvo presente en los orígenes del monasticismo, hasta el punto de que se ha podido distinguir entre un monacato rústico, enemigo de las letras, y un monacato docto. Sobre este punto puede verse G. M. COLOMBÁS, *El monacato primitivo*, Madrid ²1998, pp. 389-393.

⁷² El episodio parece proceder de la segunda biografía de Celano; concretamente, se encuentra en *Vita secunda* 195, donde se atribuyen también al santo estas palabras: «Mis religiosos que se dejan arrastrar por la curiosidad de la ciencia se encontrarán con las manos vacías en el día de la recompensa».

ambigua relación entre ciencia y poder ya se encuentra insinuada por el Poverello en su testamento, donde recuerda con nostalgia que «éramos iletrados (*idiotae*) y los siervos de todos» (*Testamentum* 20), pero no por ello se debe pensar que hubiera en él una oposición radical al saber en cuanto tal, pues un poco antes en ese mismo texto se contiene un encendido elogio de los que conocen y transmiten la ciencia divina⁷³.

Sin embargo, la misión evangelizadora asumida por los frailes en el medio urbano, el ejemplo de los dominicos y el ingreso en la orden franciscana de maestros procedentes de las universidades, como Alejandro de Hales, empujó a los franciscanos a adoptar una actitud abiertamente positiva hacia los estudios. La tarea de intentar armonizar en el seno del franciscanismo ambos aspectos, pobreza y saber, había sido iniciada por Antonio de Padua, franciscano de la primera generación, y recibiría el espaldarazo definitivo durante el generalato de un discípulo de Alejandro, Buenaventura de Bagnorea, que fue elegido para dirigir la orden franciscana en 1257. En la que se convertiría a partir de 1262 en la biografía oficial del fundador, Buenaventura afirmará que, a pesar de que Francisco «no hubiese adquirido con el estudio la ciencia de las divinas letras», era tal «la plenitud de su unión con el Espíritu Santo» que, «lleno como estaba de ciencia, resolvía las más dudosas cuestiones y aclaraba los conceptos más oscuros» (*Legenda maior* 11, 1-2). La vía para compatibilizar pobreza y saber queda, pues, enmarcada en el contexto de la visión franciscana del *alter Christus*. Desde ese punto de vista, la de Buenaventura parece una síntesis que aspira a enlazar con lo que el propio Francisco había dejado establecido en la llamada *Regula Bullata*⁷⁴, en la medida en que el estudio es presentado como un medio para disponerse mejor a que el espíritu de Cristo pueda actuar en el fraile, transformando su vida e iluminando su predicación⁷⁵.

⁷³ «Y a todos los teólogos y a los que nos administran las santísimas y divinas palabras debemos honrar y venerar como a quienes administran espíritu y vida» (*Testamentum* 13).

⁷⁴ «Y los que no saben letras no cuiden de aprenderlas, mas miren que sobre todas las cosas deben desear tener el espíritu del Señor y su santa operación» (*Regula secunda* 10,7).

⁷⁵ Según Buenaventura, a Francisco le habría parecido bien que los frailes estudiaran con tal que «no estudien tanto para saber hablar cuanto para poner en práctica lo que estudian y hacerlo practicar a los demás» (*Legenda maior* 11, 1).

Esa afirmación del saber contribuyó sin duda a enraizar a los mendicantes en la cultura urbana, pues, como ha escrito Le Goff, «un hombre cuyo oficio es escribir o enseñar -o las dos cosas a la vez-, un hombre que profesionalmente tiene una actividad de profesor y de sabio, en suma un intelectual, es un hombre que sólo aparece en las ciudades»⁷⁶. A ese tipo urbano del intelectual, del profesor universitario, se incorporaron los frailes, que no tardaron en atraer a sus filas a prestigiosos maestros seculares. En el caso de los dominicos resulta muy claro que el acercamiento al mundo de las universidades responde a una estrategia misionera trazada

⁷⁶ J. LE GOFF, *Los intelectuales en la Edad Media*, cit., p. 26. He citado anteriormente el relevante papel de los “burgueses” en el desarrollo de la ciudad medieval, pero algo similar cabría decir de los “intelectuales”: «El mercader no es ya el único y tal vez ni siquiera el principal actor de la génesis urbana del Occidente medieval. Todos aquellos que, por su ciencia de la escritura, por su competencia en derecho -y, especialmente, en derecho romano-, por su enseñanza de las artes “liberales” y ocasionalmente de las artes “mecánicas”, permitieron afirmarse en la ciudad y, especialmente en Italia, convertir el *comune* en un gran fenómeno social, político y cultural, merecen ser considerados como los autores intelectuales del crecimiento urbano, y uno de los principales grupos socioprofesionales a los que la ciudad medieval debe su poder y su fisonomía» (*ibid.*, pp. 14-15). La universidad como tal es un fenómeno urbano y en aquellas ciudades en que existió incidió de manera notable en su organización física. El urbanismo de una ciudad como París no puede ser comprendido al margen de su universidad. La estructura urbana de la *rive gauche* del Sena, el viejo barrio de Sainte-Geneviève, quedó marcada por la presencia de la Sorbona, hasta el punto de que a finales del siglo XIII el dominico Tomás de Irlanda podía afirmar: «La ciudad de París es como Atenas, está dividida en tres partes: una es la de los mercaderes, los artesanos y el pueblo, que se llama la gran ciudad; otra es la de los nobles, donde se encuentra la corte del rey y la iglesia catedral, que se llama la Cité; la tercera es la de los estudiantes y los colegios, que se llama la universidad» (citado en *ibid.*, p. 77). Sería interesante a este respecto repensar el fenómeno desde la teoría de los elementos primarios formulada por Aldo Rossi, quien ha escrito: «Un especialista francés ha dicho recientemente, pensando en la crisis de la universidad francesa, que le parecía que nada podía expresar esta crisis de manera tangible como la falta de un edificio que “fuese” la universidad francesa. El hecho de que París, siendo una de las grandes universidades de Europa, no hubiera conseguido nunca “construir” esta sede era señal de una debilidad interna del sistema. (...) ¿Es posible afirmar -se pregunta a continuación el arquitecto milanés- que las catedrales y las iglesias esparcidas por el mundo y la basílica de San Pedro no *constituyen* la universalidad de la Iglesia católica? No me refiero al carácter monumental de estas arquitecturas ni a su valor estilístico: me refiero a su presencia, a su construcción, a su historia. En otros términos, a la naturaleza de los hechos urbanos» (A. ROSSI, *La arquitectura de la ciudad*, Barcelona ¹⁰1999, pp. 177-178).

desde muy temprano, pues enseguida instalaron conventos en las ciudades con los centros académicos más florecientes de la época: París, Bolonia y luego Oxford. En todos esos lugares, los *studia* de los mendicantes se convertirán en importantes centros de investigación teológica, transformándose sus *magistri* en la vanguardia de la intelectualidad europea; basta pensar en Alberto Magno y Tomás de Aquino entre los dominicos o en Duns Escoto y Guillermo de Ockam entre los franciscanos: de ellos se puede afirmar que pusieron las bases del pensamiento moderno⁷⁷.

TOMÁS DE AQUINO Y LOS ALBORES DEL DISCURSO SOBRE LA AUTONOMÍA DE LO SECULAR

Pero, como no podía ser de otro modo, la penetración de los mendicantes en las universidades no se llevó a cabo sin tensiones. No es difícil adivinar los motivos, por lo demás muy comprensibles, que se encontraban en la base de los choques que enfrentaron a regulares y seculares en este ámbito⁷⁸. Ciertamente, los frailes, a

⁷⁷ Para un desarrollo más explícito de esta idea, cuya exposición sobrepasa ampliamente las posibilidades del presente estudio, véase L. POLO, «El conocimiento de Dios y la crisis de la filosofía en la Edad Media», en ID., *Presente y futuro del hombre*, Madrid 1993, pp. 40-61; allí, refiriéndose a la evolución posterior del pensamiento occidental, se puede leer: «¿Qué acontece en esencia en el paso del siglo XIII al siglo XIV? ¿Qué se pone en juego en ese momento de la historia del pensamiento humano? Cuesta tiempo darse cuenta de que el mayor desafío dirigido al pensamiento humano está en ese momento. De él dependemos con la añadidura de pocas cosas nuevas, porque, en el fondo, lo que viene después consiste en versiones, reposiciones o desarrollos simétricos de una porción de lo sacado entonces a la luz» (*ibid.*, p. 45).

⁷⁸ Esos enfrentamientos en el seno de la comunidad universitaria formaban parte de un conflicto más amplio entre los mendicantes y el clero secular, que se fue generalizando a medida que los frailes extendían sus actividades pastorales. «Su éxito como predicadores y confesores apartaba de las iglesias parroquiales a los feligreses y, naturalmente, con los feligreses se iba también el flujo de ofrendas y de mandas piadosas que se desviaban a los fondos de depósito administrados por los frailes. Algunas de las grandes iglesias de predicación de las ciudades de Europa, como la de la Santa Croce de Florencia, embellecidas con frescos y pavimentadas con los monumentos de la aristocracia cívica, dan elocuente testimonio de cómo los frailes consiguieron el patrocinio de la burguesía del siglo XIII. La progresiva tensión llegó al punto de ebullición después de 1250, cuando los frailes obtuvieron de Inocencio IV un privilegio que permitía a cualquiera que lo deseara ser enterrado en sus cementerios. Esto daba al traste con lo que hasta

diferencia de los monjes, vivían en medio del mundo, pero sin pertenecer a él; como religiosos que eran, habían renunciado al mundo y su decisión de vivir de la limosna, sin mezclarse en los negocios seculares, aparecía como un signo de esa renuncia. Esa situación los distinguía radicalmente de los maestros seculares, que vivían de su salario, y hacía que no se sintieran completamente solidarios con los intereses de sus colegas. Aun cuando unos y otros fueran profesionales del saber y ejercitaran el mismo oficio, la consideración que ese trabajo les merecía no resultaba equiparable. Para los mendicantes la tarea de enseñar era un trabajo espiritual, una verdadera *actio divina* para la que estaban capacitados por su propia vocación religiosa y por la que no reclaman ninguna remuneración económica; para los maestros seculares, se trataba en cambio de un trabajo civil con el que habían de ganarse el sustento. De hecho, era habitual que la enseñanza universitaria no fuera considerada por los seculares como la tarea de toda una vida, sino como un paso en una carrera profesional más dilatada, a partir del cual se podía “hacer carrera”, esto es, ascender a otros puestos mejor considerados socialmente o mejor remunerados.

Por estos y otros motivos⁷⁹, la incorporación de los mendicantes a las cátedras de teología de las universidades pronto fue vista por los maestros seculares como una amenaza para la estabilidad del sistema universitario, tal como estaba concebido en el siglo XIII. La crisis estalló en 1253, cuando los frailes se negaron a secundar la huelga decretada por la universidad de París y continuaron dando sus clases. Pero lo que en un principio fue una disputa de orden corporativo, pronto se convirtió en una compleja discusión que sacó a la luz buena parte de las tensiones existentes en la estructura misma de la Iglesia medieval. En 1255 el maestro secular Guillermo de Saint-Amour, en un opúsculo titulado *De periculis novissimorum temporum*, acusaba a los mendicantes, más allá de las cuestiones académicas que habían originado el litigio, de subvertir los principios sobre los que se apoyaba la organización misma de la sociedad civil y eclesiástica. La respuesta de los men-

entonces había sido un monopolio lucrativo celosamente conservado por las iglesias parroquiales» (C. H. LAWRENCE, *op. cit.*, pp. 310-311).

⁷⁹ Como, por ejemplo, que los frailes no recibían la formación básica que daban las universidades en sus facultades de artes, sino que accedían a la formación filosófica en sus propias escuelas.

dicantes no se hizo esperar: se encuentra expuesta en el *Contra impugnantes Dei cultum et religionem* de Tomás de Aquino y en las *Quaestiones disputatae de perfectione evangelica* de Buenaventura de Bagnorea, que probablemente fueran redactados en 1256⁸⁰.

El análisis de esos opúsculos resulta particularmente interesante, por cuanto en ellos aparecen enfrentados unos planteamientos que expresan bien los diferentes modos de ver de las partes. Las diversas posibilidades que se abrían en un contexto ciertamente novedoso, caracterizado por la relevancia que cobraba lo secular en la nueva sociedad urbana, se encuentran apuntadas en las razones empleadas, más allá de lo que a primera vista puede parecer una simple polémica eclesiástica. Desde este punto de vista, los argumentos esgrimidos por Tomás en el *Contra impugnantes* ponen de manifiesto un modo original de razonar, perfectamente coherente con el resto del pensamiento tomasiano, y evidencian en qué medida el aristotelismo del Aquinate le permitió avanzar en el camino hacia la construcción del fundamento intelectual que las cambiantes pautas de los oficios de la vida urbana requerían. Sobre ello me querría detener a continuación, pero antes tal vez sea necesario, para mejor comprender el alcance de su aportación, hacer una breve referencia al complejo contexto intelectual de la universidad medieval.

Como es sabido, la organización y los contenidos del plan de estudios de las corporaciones universitarias medievales -y de la universidad de París en particular- se basaron en gran medida en esquemas agustinianos. El principio fundamental de toda la concepción agustiniana de la investigación, tanto teórica como práctica, es el *crede ut intelligas, intellige ut credas*, donde las dos partes de la expresión forman un todo en el que la fe tiene una neta primacía sobre la razón; o, dicho de otro modo, en el que la justificación racional es esencialmente retrospectiva, por cuanto requiere la luz de la fe como fuente de inteligibilidad⁸¹. El resultado de este modo de plantear las cosas es que todo el orden natural -y, por tanto, también el ámbito de lo temporal, de lo secular- queda de

⁸⁰ Para una detallada exposición de la polémica, cfr. M.-M. DUFEIL, *Gillaume de Saint-Amour et la polémique universitaire parisienne, 1250-1259*, París 1972.

⁸¹ Se trata de una tesis básica del pensamiento de Agustín de Hipona, que puede verse expuesta, entre otros lugares, en *De civitate Dei* 10, 2.

algún modo absorbido en el orden sobrenatural y, en consecuencia, es regulado por él: estrictamente hablando, para Agustín no habría más sociedad “verdadera” que la *civitas Dei*⁸². En un medio urbano en el que el proceso de secularización se vislumbra ya en el horizonte y la afirmación del conocimiento puramente secular va apareciendo como una necesidad para el progreso de la sociedad civil⁸³, el agustinismo se encuentra, pues, dicho del modo más sintético posible, ante el dilema de tener que elegir entre la fe y la razón, la religión y la ciencia, la naturaleza y la gracia.

Los logros más importantes en la búsqueda de una salida a ese dilema corrieron a cargo de uno de los pensadores más audaces y sorprendentes, desde el punto de vista intelectual, de la historia de Occidente, el dominico Tomás de Aquino. Como ha mostrado Alasdair MacIntyre⁸⁴, si Tomás consiguió articular en una singular síntesis lo que parecían dos esquemas conceptuales rivales y alternativos -el agustinismo y el arsitotelismo- fue porque los conocía desde dentro, gracias a las enseñanzas de Alberto Magno, de quien había sido alumno en el *studium* dominicano de Colonia entre 1248 y 1252. La recepción en el siglo XIII del pensamiento completo de Aristóteles significó para la universidad medieval un importante reto, por cuanto su aceptación pareció a muchos que hacía innecesaria la revelación cristiana, pero también la posibilidad de encontrar una vía de solución a problemas aparentemente insolubles, en la medida en que hizo posible que la teología llegase a ser una disciplina filosófica de un modo completamente nuevo, que ciertamente resultaba alternativo respecto al modo en que los agustinianos la entendían. «Así como la metafísica servía de sostén a las otras disciplinas en el esquema aristotélico, así también debía

⁸² Refiriéndose al Estado romano, había escrito Agustín: «Me esforzaré en su momento por demostrar que aquél nunca fue una auténtica república, porque en él nunca hubo auténtica justicia, y lo haré apoyándome en las definiciones del mismo Cicerón, según las cuales él brevemente, por boca de Escipión, dejó sentado qué es la república y qué es el pueblo. (...) La verdadera justicia no existe más que en aquella república cuyo fundador y gobernador es Cristo» (*De civitate Dei* 2, 21). Para la historia de este problema, véase E. GILSON, *Las metamorfosis de la Ciudad de Dios*, Madrid 1965.

⁸³ Pensemos en el naturalismo de Juan de Meung o en la incursión en el ámbito de las ciencias experimentales de Alberto Magno o Roger Bacon.

⁸⁴ Cfr. A. MACINTYRE, *Tres versiones rivales de la ética*, Madrid 1992, en especial pp. 115-214.

suceder entonces con la teología que había integrado el comentario metafísico en sí misma, pero esa teología tenía que razonar con las disciplinas subordinadas -y no meramente dictar en ellas- bajo la forma de un encuentro dialéctico activo, para el que no encontraron cabida ni la insistencia averroísta sobre la autonomía de la filosofía, ni la teología agustiniana convencional»⁸⁵.

Uno de los primeros frutos de ese diálogo será un modo de entender la relación entre la razón y la fe, entre la naturaleza y la gracia, entre lo temporal y lo religioso, que respeta los respectivos ámbitos temáticos y reconoce una relativa autonomía y una entidad propia a los ámbitos subordinados. De este modo el pensamiento de Tomás abría la posibilidad de recuperar en su propio plano los valores naturales, mundanos, cívicos, sin que ello significara rechazar su relación -su ordenación, diría el Aquinate- a Dios. O a la sociedad, en el caso del individuo⁸⁶. Se iniciaba así en el plano intelectual aquel proceso de devolución de su autonomía a las estructuras seculares que ya había comenzado en el plano existencial con la aparición de la sociedad urbana. En ese contexto, Tomás se ocupará de distinguir convenientemente los diferentes aspectos de la realidad, que no son vistos por él como compartimentos estancos, sino como partes de un todo, y en cuanto tales están atravesados por una amplia red de relaciones, articulada según un sistema de categorías conceptuales procedentes tanto del agustinismo como del aristotelismo -la analogía, la causalidad y la participación, fundamentalmente- que él sintetizará de un modo completamente original, que «no sólo corregía en cada uno de los esquemas rivales de conceptos lo que consideraba que, a tenor de sus propios criterios, podría aparecer defectuoso o infundado, sino también quitaba de cada uno, de una manera justificada por esa corrección, aquello que les impedía la reconciliación»⁸⁷.

⁸⁵ *Ibid.*, p. 173.

⁸⁶ Así lo señala Tomás en su comentario a la *Política* de Aristóteles, donde escribe que «la ciudad es la más perfecta de todas las comunidades humanas» y, en consecuencia, «entre todas las ciencias prácticas, la política es la principal y arquitectónica de todas las demás, pues considera el bien último y perfecto de los asuntos humanos» (*In libros politicorum Aristotelis expositio*, prólogo). Sobre el pensamiento político del Aquinate se puede consultar L. LACHANCE, *Humanismo político. Individuo y Estado en Tomás de Aquino*, Pamplona 2001.

⁸⁷ A. MACINTYRE, *op. cit.*, p. 162.

Así, volviendo a nuestro asunto, a propósito de las numerosas acusaciones lanzadas por los maestros seculares contra los mendicantes en la polémica parisina, el Aquinate, tras realizar una encendida defensa de la vocación religiosa en la primera parte del *Contra impugnantes*, se apresurará a sostener que no se debía oponer lo secular a lo religioso como si de dos realidades cerradas y contrapuestas se tratase; antes bien, quienes pertenecían a una sociedad de mendicantes no por ello dejaban de formar parte de la sociedad civil, salvo en aquellos aspectos incompatibles con el estado religioso, como sucedía, por ejemplo, con el ejercicio de la política o de la actividad mercantil⁸⁸. Ahora bien, éstas no eran las únicas actividades que podían ser desarrolladas en la sociedad y los religiosos eran “activos” en otros sentidos compatibles con su condición. Por tanto, a juicio de Tomás, nada impedía que los frailes pudieran dedicarse a enseñar, puesto que esa tarea no se oponía a su condición de religiosos; es más, él se esforzará en explicar que por su total dedicación a Dios «a ellos les compete máximamente enseñar y estudiar» (*Contra impugnantes* 21)⁸⁹. Como se ve, Tomás basaba su defensa en la elaboración de un sistema de distinciones que le permitiera arrojar luz sobre un asunto en el que, a su juicio, la confusión provenía de no haber utilizado argumentos pertinentes.

La siguiente cuestión que el Aquinate se plantea en la segunda parte de ese opúsculo es si los religiosos pueden formar parte del mismo colegio que los maestros seculares, ya que cabría pensar -y algunos así lo sostenían- que, aunque no estuvieran excluidos del oficio de enseñar, no deberían ejercer ese oficio junto con los seculares. En su respuesta Tomás afirma que «a aquellos que son competentes para realizar una tarea les corresponde ser admitidos en la sociedad de los que se dedican a esa tarea, pues una sociedad no es otra cosa que una reunión de hombres para hacer algo en común. (...) Y una sociedad de estudio está organizada con objeto

⁸⁸ «Los religiosos no renuncian al mundo como si no pudiesen usar las cosas del mundo, sino a la vida mundana, de modo que no se ocupan de las actividades del mundo; por ello están en el mundo, en cuanto que usan las cosas del mundo, y no son del mundo, en cuanto que se ven liberados de las actividades mundanas» (*Contra impugnantes* 34).

⁸⁹ A justificar que a los religiosos les es lícita la docencia dedica Tomás el primer capítulo de la segunda parte del *Contra impugnantes*.

de enseñar y aprender. Como es patente por lo anteriormente dicho que no sólo los seculares, sino también los religiosos pueden enseñar y aprender, no hay duda de que religiosos y seculares pueden formar parte de una misma sociedad de estudio» (*ibid.* 55). El núcleo de la argumentación tomasiana intenta articular por primera vez en la historia occidental una teoría del derecho de asociación de los hombres para realizar aquellas actividades a las que se sienten libremente inclinados, y ello con independencia de la posición que cada uno ocupe en la sociedad.

A la pregunta de si tienen algo en común los hombres que pertenecen a grupos sociales distintos, la respuesta del Aquinate es clara. Para Tomás, el hombre como ser social no define su lugar en la sociedad por una sola característica⁹⁰. No cabe, pues, encasillar a un hombre dentro de una categoría social cerrada en virtud de alguno de los vínculos que definen su posición en la sociedad, como la profesión religiosa en el caso de los frailes; todo hombre mantiene una condición previa, si se puede hablar así, que es su naturaleza social, condición que es común a todos, y es en este plano en el que aparece como un derecho universal el de libre asociación, cuya única limitación viene impuesta justamente por aquellos vínculos mediante los cuales los hombres se distinguen socialmente en cada una de las comunidades o ámbitos sociales concretos a los que pertenecen. He aquí cómo razona Tomás: «Respecto a aquello de que “en un mismo oficio no deben estar los que tienen diferente profesión” y también que “los hombres de diferentes profesiones no deben formar parte de la misma sociedad”, se responde haciendo ver aquello en lo que se diferencian. Del mismo modo que laicos y clérigos no se deben asociar en lo que se refiere específicamente al oficio clerical, (...) así tampoco el religioso se puede asociar con el secular en aquello en que uno y otro se distinguen, como el ejercicio de los negocios seculares, que al religioso le están prohibidos. (...) Pero el oficio de enseñar y aprender es común al religioso y al secular, como antes se dijo; por tanto nada impide que religiosos y seculares se asocien en lo relativo a dicho oficio» (*ibid.* 58).

En esa misma línea de razonamiento, Tomás se referirá también, a propósito de la cuestión que es objeto de disputa, al hecho

⁹⁰ *Pars non ponit in numero contra totum* es la expresión empleada por el Aquinate (*ibid.* 60).

de que los fieles cristianos -y tanto el secular como el religioso lo son- forman parte simultáneamente de dos sociedades, la eclesiástica y la civil, que tienen sus propios ámbitos que conviene distinguir. Ésta es su argumentación: «En relación con aquello de que uno no puede formar parte de dos colegios simultáneamente, se entiende de dos colegios eclesiásticos, pues uno no puede ser canónico de dos iglesias salvo dispensa o causa legítima, porque está dicho que “el clérigo no se cuente al mismo tiempo en dos iglesias”. Pero en otros colegios no ha lugar esa limitación, y así un mismo hombre puede ser ciudadano de dos ciudades. Por tanto, como el colegio escolástico no es un colegio eclesiástico, nada impide que el que forma parte de algún colegio religioso o secular, forme parte al mismo tiempo de un colegio escolástico» (*ibid.* 60).

Se podrían multiplicar los argumentos, pero me parece que los citados ya «nos permiten ver un cuadro del tipo de sociedad que Tomás tenía en mente. Se trata de una sociedad constituida por una acción voluntaria recíproca encaminada al bien común; una sociedad que puede multiplicar autoridades, sin que por ello se usurpe la autoridad que propiamente pertenecen a quienes hacen la ley (eclesiástica y civil). Pero también es una sociedad que se distingue del patrón más sedentario de derechos, obligaciones y clases que caracteriza a la familia y al parentesco. (...) Él aboga por la invención de nuevas formas de libertad de asociación sin tener en cuenta los reclamos de privilegios y clases. Y, como he mencionado, reclama derechos no sólo para la misión corporativa de los mendicantes, sino también para todos los individuos»⁹¹. El modo de razonar de Tomás hubiera sido impensable en un agustiniano en el sentido tradicional, pero también en los agustinianos contemporáneos del Aquinate, como en general lo fueron los franciscanos (pienso especialmente en Escoto, claro está). Al renunciar a asimilar a Artistóteles como un todo -y a mejorarlo, que es lo que se propone Tomás-, renunciaron también a construir un pensamiento que fuera capaz de articular una visión de lo humano y de su relación con las actividades seculares compatible con la tradición católica del cristianismo. Su deseo de proteger la teología de lo que enten-

⁹¹ R. HITTINGER, «Razones para la sociedad civil», en R. ALVIRA, N. GRIMALDI & M. HERRERO (eds.), *Sociedad civil. La democracia y su destino*, Pamplona 1999, p. 34.

dían que era un peligro -el aristotelismo- les condujo a crear el medio en el que la filosofía se vio abocada a constituirse en una disciplina no ya autónoma, sino independiente, rompiendo así los puentes que el Aquinate había creado justamente para reforzar la unidad de las disciplinas en el seno de un plan de estudios universitario cada vez más fragmentado⁹². Paradójicamente, Escoto y Ockham respondieron al incipiente proceso de secularización que se estaba incoando en la vida urbana poniendo unos fundamentos, los del mundo moderno, que a la postre lo condujeron al secularismo.

El interés de una consideración del pensamiento de Tomás en su contexto histórico, como el que he intentado presentar, está en que permite comprender que es mérito suyo haber comenzado a poner las bases para que en ese proceso secularizador que entonces alboreaba se hubiera podido afirmar la secularidad y no el secularismo. Sobre esas bases, como intuyó certeramente Gauthier, bien se podría haber empezado a constituir en el seno del cristianismo «una espiritualidad típicamente laical, hecha para hombres que permanecen comprometidos en el mundo -y en un mundo devuelto a su profanidad- y caracterizada por el lugar que otorga a las virtudes que (...) buscan a Dios, pero lo buscan ya no *inmediatamente* [como sucedía en la espiritualidad monástica], sino a través de otras cosas distintas de Él, a través del hombre y a través del mundo, que son su objeto propio»⁹³. Pero la derrota del Aquinate en la batalla por la renovación del plan de estudios de la universidad hizo que el suyo quedara en un intento, que tardaría en tener continuadores. Hubo que esperar algún tiempo para que surgieran nuevos intentos en esa línea, principalmente entre los humanistas del siglo XVI como Erasmo, Moro o Vives.

e-mail: vicsainz@jazzfree.com

⁹² A ese peligro, que ya había comenzado a insinuarse en el siglo XII con la exigencia de nuevos conocimientos para los que iban a ejercer las nuevas profesiones en la vida civil de la ciudad, respondió Hugo de San Víctor escribiendo el *Didascalion*. Y en esa misma línea se inscribe la nueva síntesis intentada por Tomás de Aquino; de ahí que su *Summa Theologiae* sólo pueda ser leída como un todo si quiere ser comprendida adecuadamente.

⁹³ R.-A. GAUTHIER, *Magnanimité. L'idéal de la grandeur dans la philosophie païenne et dans la théologie chrétienne*, Paris 1951, p. 496.