

AMELIA URRUTIBEHETY DE DI PIETRO
Pontificia Universidad Católica Argentina
Santa María de los Buenos Aires

La pobreza como forma de marginalidad en la historia de la Orden Franciscana¹

La pobreza como forma de marginalidad

La denominación de marginalidad se contrapone a la de integración. Normalmente las personas que conforman una sociedad determinada, sea que se trate de un país políticamente organizado, sea que se trate de una ciudad, de algún modo están integradas a la misma, admitiendo no sólo las reglamentaciones legales y jurídicas, sino también las costumbres vigentes en dichas comunidades. Siendo así, los *marginales* son aquéllos que aún viviendo en las mismas, se mantienen en una zona linderera de la situación normal y socialmente aceptada, en la cual se encuentran ya por alguna disposición coactiva externa o por una situación de hecho, o ya también por una decisión personal autónoma y voluntaria. En ambos casos el efecto producido es la vida al margen de la regla normal de vida comunitaria. De este modo, el *marginal* queda como viviendo en la *alogeneidad*, es decir, permaneciendo en la sociedad como *otro* o transformándose en *otro* [Guglielmi, 1986, p. 11 s.; 1999, p.47 s.].

Como lo dice N. Guglielmi:

«Los marginales son quienes, aún cuando pertenecen o participan de un cuerpo social no se encuentran identificados con la totalidad de las pautas y

¹ Las obras citadas en este trabajo son las siguientes:

N. GUGLIELMI, *Marginalidad en la Edad Media*, (Buenos Aires: Eudeba, 1986). 2ª ed. corregida y aumentada, (Ibi: Biblos, 1998. [Guglielmi].

GRATIEN DE PARIS, *Historia de la Fundación y Evolución de la Orden de Frailes Menores en el siglo XIII*, (I-bi: Desclée de Brower, 1947) [Gratien].

Escritos Completos de San Francisco de Asís, BAC (Madrid, 1976).

-Primera Regla de los Frailes Menores

-Regla segunda de los Frailes Menores

-TOMAS DE CELANO, *Vida Primera de San Francisco*,

Vida Segunda de San Francisco,

ETIENNE GILSON, *La Filosofía de San Buenaventura*, (Buenos Aires: Desclée de Brower, 1948).

normas de ese cuerpo, los que no responden al *modelo* que éste se da. Son los aceptados o quienes aceptan una sociedad de manera parcial, parcialización que los lleva a situarse en una posición excéntrica; no hay apicidad en ellos, no hay posición central y eminente; para ellos es el margen y el límite que atravesarán en ciertas circunstancias para transformarse en otros. A menos que la situación pueda revertirse y puedan ser aceptados por la sociedad que los margina, integrándose totalmente. Esta situación podrá lograrse mediante concesiones y aceptaciones, ya de uno y otro de los términos entre quienes se establece la relación, ya de parte de ambos» [1999, p. 11].

En cuanto a lo que hace a los pobres, podemos aquí establecer que su condición de marginalidad puede ser entendido de dos modos distintos. En efecto, por un lado están aquellos pobres que son tales por carecer de bienes con los cuales puedan hacer frente a las necesidades de la vida, y éstos serían los *pobres no-voluntarios*. Quizá ya nacieron pobres. Quizá en alguna oportunidad anterior pudieron contar con esos bienes, pero luego, como consecuencia de las plagas que les arrebataron las cosechas, de las pestes ineludibles que les hicieron perder a sus animales rurales, y lo que era más lamentable a muchos de sus seres queridos, o por haber fracasado su economía como consecuencia de malos negocios o por haber quedado en las redes de los usureros, ahora se encuentran en ese estado de pobreza no voluntariamente querida. Pero, por el otro lado, están aquellos otros que abrazan el estado de pobreza de manera libre y voluntaria. Su motivación será la seguir la vía del perfeccionamiento espiritual abandonando deliberadamente la búsqueda de riquezas. Y aquí tenemos muchos casos de eremitas, que se apartaban, y en tal sentido se auto-marginaban de la vida normal que seguían sus semejantes. Algunas veces, el apartamiento era puramente individual y solitario y otras veces eran varios los que se reunían para vivir tal vida marginal entregada a la vía piadosa o intelectual que les había cautivado. Aún cuando aquí se solía normalmente también dar el caso de que aún cuando el eremita hubiese sido uno en un comienzo, luego por la fama alcanzada de ser un santo, por llevar una vida de santidad, debía receptor la venida de nuevos discípulos que querían seguir la misma vía. Por lo general estos laicos, aún permaneciendo cristianos, no alcanzaban a configurar una verdadera orden, sino que ellos mismos vivían sus vidas sin sujetarse a ningún voto o a ninguna regla. Pero en otros casos, el afán de seguir la vía de la pobreza evangélica, los llevaron a organizarse de un modo oficial en órdenes, tal como sería el caso de la orden fundada por Santo Domingo y también la creada por San Francisco de Asís. Es precisamente de esta última de las que nos ocuparemos en este trabajo, analizando las distintas etapas de su historia en el siglo XIII y comienzos del s. XIV, sobre todo en lo que se dio en llamar la *querrela de la pobreza*, que terminará con la exclusión total de los partidarios de la pobreza rigurosa y extrema, conocidos como los Espirituales.

La fundación de la Orden de los Frailes Menores

El origen estuvo como es sabido en San Francisco, nacido en Asís hacia el fin del año 1181 o comienzo del 1182. Según es sabido en el año 1206 se entregó de manera total y definitiva al servicio de Dios, renunciando a la herencia paterna, llevando a partir de este momento una vida eremítica. Pero prontamente se le unieron otros jóvenes que, inducidos por su ejemplo, comenzando con Bernardo de Quintavalle y Pedro Catáneo, quienes vendieron sus bienes distribuyendo su producido entre los pobres. De este modo, San Francisco que no había pensado fundar una nueva orden, sino tan sólo llevar individualmente la vía eremítica, vio como su ejemplo era cada vez más seguido por otros, lo que de hecho configuraba una verdadera comunidad religiosa. Fue así como se vio obligado a redactar una Regla para sí y los suyos.

Todo ello provocó el recelo de Roma, donde se comenzó a mirar con cierta desconfianza la aparición de esta comunidad cuyo funcionamiento se apartaba de las formas tradicionales de vida religiosa. Pero Francisco contó con la voluntad benévola de Inocencio III que reconoció en el joven de Asís a un hombre de Dios, lo abrazó y aprobó verbalmente su Regla y le dio autorización para predicar *penitentia*. De este modo, por el mero de dicha aprobación verbal, la comunidad primitiva que era conocida como la *Fraternidad de Penitentes de Asís*, se transformó en una Orden Religiosa, que pasó a llamarse la *Orden de Frailes Menores* (1210).

Hemos mencionado una Regla presentada a Inocencio III en 1210, respecto de la cual no nos ha quedado ningún texto. Esta debió ser luego corregida y dio ocasión para la redacción de la *Regula prima* que fue completada y presentada como tal en el año 1221, cuando ya la comunidad primitiva se había extendido por la Umbría, estableciendo varias casas en otras ciudades: Perusa, Cortona, Imola, Bevagna, Alviano, Ascoli, Arezzo, Florencia, Pisa, Sartiano, Sena, etc.

En esta *Regula Prima*, la redacción en lo que se refiere a la organización de la Orden es más bien elemental. Francisco no era un jurista; por el contrario sentía cierta aversión hacia las cuestiones de Derecho. Ello es lo que le da a la Regla un carácter muy particular, estableciendo en general el espíritu que deberá tener la Orden, pero dejando din resolver muchas cuestiones. En la mayoría de los capítulos nos encontramos con consejos evangélicos dirigido a sus adeptos. Tal como lo dice Gratien,

«San Francisco, al fundar su Orden, no tuvo por fin principal ni el cuidado de los enfermos, ni la educación de la juventud, ni la belleza del culto, ni la mortificación, ni aún la predicación verbal. Su especialidad fue la imitación exacta de Cristo. Se propuso, pues, suscitar hombres que, ante todo y en

primer lugar, se esforzasen en observar el Evangelio, y que en segundo lugar trabajasen por la salvación de las almas» [Gratien, pp. 65-66].

En lo que hace a nuestro tema, resulta importante lo establecido en el Capítulo I: «La regla y vida de estos frailes es ésta, conviene a saber: vivir en obediencia, en castidad y sin nada propio, y seguir la doctrina y vida de Nuestro Señor Jesucristo, quien dice: *Si quieres ser perfecto, ve y vende cuanto tienes y dalo a los pobres, y tendrás un tesoro en el cielo, y ven y sígueme* (Mateo, 19.21). Y : *Si alguno quiere venir en pos de mí, niéguese a sí mismo, y tome su cruz y sígame* (Mateo, 16.24). Y en otra parte: *Si alguien quiere venir en pos de mí y no aborrece a su padre y mujer, e hijos, y hermanos, y aun a su propia vida, no puede ser mi discípulo* (Lucas, 14.26). Y *cualquiera que dejare padre o madre, hermanos o hermanas, o hijos, y casas, y campos, por amor de mí, recibirá cien veces más y alcanzará la vida eterna* (Mateo, 19.29)».

Desde el comienzo mismo de la Regla queda, pues, prescrito el deber de la pobreza. El cual se complementa con la norma del capítulo II, donde se establece como debe ser «el vestido de los frailes», el cual consiste «en una túnica con capilla y otra sin capilla, si les fuere necesaria, y cuerda y paños menores. Y todos los frailes se vistan de vestiduras viles, y puedan remendarlas de saco y otras piezas». Y también con lo afirmado en el capítulo VIII, donde se prohíbe a los frailes que reciban dinero:

«Por tanto, ningún fraile, dondequiera que estuviere y para dondequiera que fuere, en alguna manera lleve, ni reciba, ni haga recibir pecunia o dineros, ni por ocasión de vestidos, ni de libros, ni por precio de su trabajo; jamás, por ningún motivo», agregando inmediatamente que sólo permite una excepción, la cual sería por la «manifiesta necesidad de los frailes enfermos, por-que no hemos de tener en más cuenta y reputación la pecunia o dineros que las piedras».

Si la vía de la pobreza consiste en no tener como propios cualquier clase de bienes, San Francisco pondrá un énfasis especial cuando se trate del dinero, al cual considera como una de las tentaciones del demonio:

«De ninguna manera reciban los frailes o hagan recibir, ni busquen, ni hagan buscar, pecunia o dinero de limosna para algunas casas o lugares, ni vayan con las personas que para tales lugares piden dineros» (*Regula prima*, cap. VIII).

«Suya era la frase que repetía con frecuencia a los frailes: *Que debían hacer tan poco caso y aprecio del dinero como de la basura*» (Celano, *Vida segunda*, cap. III, ' 65).

Al respecto, a algunos de los frailes les podía parecer que en caso de encontrar dinero, lo más conveniente era recogerlo para entregarlo a los

pobres. Pero el Santo se mantiene siempre en su posición marginal extrema. Así se narra en la *Vida segunda* (cap. III, ' 65) un episodio muy significativo:

«Cierta día, un seglar entró en la iglesia de Santa María de la Porciúncula para hacer oración; y al salir, por ofrenda, dejó una moneda junto a la cruz. Después de alejarse, un religioso, con toda sencillez, tomó el dinero y lo arrojó a una ventana. Llegó a enterarse el Santo de lo que acaba de ejecutar el hermano, y éste, viéndose descubierto, se presentó a pedir perdón, y postrado en tierra se ofrecía sinceramente al castigo. Repréndele el Santo y le recrimina con acritud por sólo haber tomado el dinero. Ordénale después que con su propia boca recoja el dinero de la ventana y salga del recinto de la casa y lo deponga con la boca también sobre el estiércol de asno». Es difícil encontrar un ejemplo semejante en el Florilugio cristiano. Esta aversión hacia el dinero se encuentra también en otras acciones del Fundador, como aquella en la cual se narra como el propio San Francisco, en oportunidad de haberle ofrecido el Sultán de Marruecos Miramamolín dineros para dis-tribuirlos entre los pobres cristianos, el siervo de Dios «a quien le era pesado el dinero no quiso acceder en modo alguno...» (*Leyenda*, cap. IX). «*El dinero, hermano, para los siervos de Dios no es más que diablo y serpiente venenosa*» (Celano, *Vida segunda*, cap. III, ' 68).

Frente a esta admonición del dinero, para poder solventar las necesidades de los frailes, la Regla ordena que pidan limosna no en dinero, sino en especie:

«Procuren todos los frailes seguir la humildad y pobreza de Nuestro Señor Jesucristo y acuérdense que ninguna otra cosa nos es necesaria de todo el mundo, sino que como dice el Apóstol (*1 Tim. 6.8*), *teniendo qué comer y con qué cubrirnos, con esto nos contentemos*» (*Regula prima*, cap. IX). «Y cuando sobrevinier : necesidad sea lícito a todos los frailes dondequiera que se hallaren, usar de todos los humanos manjares, como Nuestro Señor dice de David, *que comió los panes de la proposición, los cuales no era lícito comer, sino a los sacerdotes* (Marcos, 2.25-26)» (*ibídem*); «De igual modo, en tiempo de manifiesta necesidad, provéanse todos los frailes de lo que han menester como el Señor les diere a entender, porque la necesidad no está sujeta a ley» (*ibídem*).

El efecto de la práctica de esta vía de la pobreza alcanzó gran éxito. Como dice Gratien [p. 58]:

«La extrema pobreza de los primeros Frailes Menores, su caridad, su paciencia heroica, su alegría inalterable, en bello conjunto inspirado por el más puro cristianismo, no había impresionado tan sólo al pueblo bajo; era una fuerte llamada a la imitación de Jesucristo, y tan persuasiva, que ejercía su poder fascinador aun en las clases elevadas e instruidas. En efecto, muchos jóvenes de la aristocracia, e intelectuales, sacrificaron su brillante porvenir para poner al servicio de la Iglesia su ciencia y sus talentos, haciéndose discípulos de San Francisco».

A pesar de la marginalidad práctica que hacían del modo normal de su sociedad, San Francisco, lo mismo que los Frailes Menores, quedan ubicados y relacionados con el mundo. Tal como lo pensaba su fundador, con su vía de la pobreza, están para transformar la sociedad, siendo como la levadura en el cambio de las costumbres: «Hay, decía, como un contrato entre el mundo y los Frailes; éstos deben al mundo el buen ejemplo, y el mundo debe proveer a sus necesidades. Cuando aquéllos dejen de dar buen ejemplo, con menosprecio de su compromiso, el mundo, en justo retorno, retirará su mano» (Celano, *Vida segunda*, cap. III, ' 70).

La evolución de la Orden de los Hermanos Menores en lo que respecta a la vía de la pobreza

El ideal de pobreza franciscano era por su rigorismo una verdadera novedad comparada con las otras órdenes religiosas. Había un cierto deseo que se mitigase, por cuanto se sentía que en cierto modo estaba en el extremo mismo de las fuerzas humanas. Y esto ocurría ya en los primeros tiempos de la Orden ¿Por qué no permitir por ejemplo que los Frailes, aún sin abandonar la prohibición de tener bienes propios, pudieran tener algo en común, como ocurre con las otras comunidades monásticas?

Pero San Francisco se mantuvo siempre en defensa de su ideal de pobreza. Cuando el Vicario del Santo, fray Pedro Cataneo, preocupado por la gran cantidad de religiosos forasteros que iban a visitar Santa María de los Angeles, le presentó el problema a fray Francisco, le dijo:

«No sé, Padre, qué hacer, porque no tengo con qué atender suficientemente a la multitud de religiosos que de todos partes aquí afluye. Ruégote, pues, que te sea agradable que se conserven algunos de los bienes de los novicios que vienen a nosotros, para emplearlos en estas expensas, en tiempo de necesidad», el Santo le contestó: *Lejos de nosotros, hermano carísimo, esta falsa piedad, que dejemos de cumplir la Regla para atender a cualquier hombre.* «Insistió el Vicario: ¿Pues qué haré? Replicóle Francisco: *Desnuda el altar de la Virgen y quítale sus adornos cuando de otra manera no puedas atender a los frailes necesitados. Créeme que le será más agradable la guarda del Evangelio de su Hijo, con despojo de su altar, que el adorno de éste con desprecio de aquél. Dios cuidará de que haya quien restituya a su Madre lo que a nosotros nos hizo falta*» (Celano, *Vida segunda*, cap. III, ' 67).

Y el mismo Celano nos recuerda (*Vida segunda*, ' 59) que Francisco,

«no quería que los religiosos habitasen un lugarcillo alguno si no constaba con certeza que seguía siendo propiedad del donante». Y es así que la Porciúncula fue siempre propiedad de los Benedictinos que la habían concedido

a San Francisco, Y de los datos que poseemos, siempre en esta época, la propiedad de las casas la retenía el titular de la fundación. Así ocurrió con las de Valencienes en 1225, de San Juan de Angély en 1220, la de Cantorbery y de Londres en 1255 [Gratien, p. 90].

En la nueva Regla (1223), se insiste en que los Frailes no reciban dinero ni pecunia, y si bien en la Regla primera se atenúa el principio para las necesidades de los frailes enfermos, a lo cual ahora se agrega « y para vestir a los frailes», se la limita ahora a la aceptación solamente de los Ministros y los Custodios (cap. IV). Igualmente se mantiene la prohibición de que los Frailes se apropien alguna cosa:

«Nada se apropien los frailes, ni casa, ni lugar, ni alguna otra cosa. Y como peregrinos y advenedizos (I Pedro 2.11) en este mundo, sirviendo al Señor en pobreza y humildad, vayan por limosna con confianza» (cap. VI). Pero ni aún de las limosnas en especie que recibían se debían sentir propietarios. Las mismas pertenecen a los donantes. Estas prescripciones las continuará San Francisco hasta en su *Testamento*. donde decía: «Guárdense los frailes de que las iglesias y pobrecillas moradas y todas las otras cosas que para ellos se edifican, en ninguna manera las reciban si no fuesen conformes a la santa pobreza, que prometimos en la Regla, siendo en ellas hospedados como advenedizos y peregrinos», prohibiendo expresamente «que (los Frailes) se atrevan a pedir alguna letra (de privilegio) en la Curia Romana, por sí, ni por interpuesta persona, ni para la iglesia, ni para lugar alguno, ni con pretexto de predicación, ni por persecución de sus cuerpos».

La idea monástica de Francisco está, hasta el último momento de su vida, en algo que está contrapuesto al resto de las órdenes religiosas, y que Gratien establece apretadamente en este párrafo:

«A los ojos de los clérigos, la actividad exterior debía hasta cierto punto, condicionar el género de vida y la práctica de las virtudes de pobreza, humildad y sencillez. Para San Francisco, por el contrario, el género de vida y la práctica de estas virtudes debían condicionar las formas del apostolado [Gratien, p. 116]».

Pero a partir de la muerte de San Francisco, y debido a alguna consulta elevada al Papa Gregorio IX, éste libró la Bula *Quo elongati* (1230), estableciendo algunas aclaraciones respecto de las normas que debían seguir los Frailes Menores. Y acá, si bien estaba la voluntad del Fundador establecida en la Regla y en el Testamento, desde el momento en que la Orden de los Frailes Menores aparece ligada al Papa, desde el punto de vista canónico, la interpretación jurídica de estos documentos le corresponde a Roma.

Por de pronto, Gregorio IX, refiriéndose al *Testamento*, dijo que por muy piadosa que haya sido la intención del Santo al redactarlo, por muy justo y noble que sea el deseo de conformarse a él, no posee, sin embar-

go, fuerza alguna obligatoria. De este modo los Frailes no están obligados más que a la práctica de los consejos evangélicos expresados en la Regla. Al establecer la relatividad del *Testamento*, Gregorio IX hacía hincapié en las propias palabras del *Poverello*:

«Y no digan los frailes: ésta es otra Regla; porque ésta es una recordación, aviso y amonestación», estableciendo que sin el consentimiento de sus Ministros, el Santo Fundador no podía imponer sus últimas voluntades con fuerza de ley, de tal modo que se sentaba con fuerza el principio de que sólo el Papa es la autoridad suficiente para establecer o modificar los reglamentos. La consecuencia fue ambivalente, puesto que si bien por un lado la falta de obligatoriedad del *Testamento* debió causar una dolorosa herida en sus hijos, por el otro aliviaba la angustia de muchos de sus seguidores al poder presentar las cuestiones a Roma, no obstante estar ello en contra de lo afirmado en el *Testamento*.

En la Bula *Quo elongati* se efectúan algunas interpretaciones de la Regla que resultan importantes en el tema que nos interesa. Así, se consideró, respecto de la obligación de no recibir dinero, que no se infringía la Regla si se aceptaba el mismo y se lo gastaba inmediatamente. Esto lo podía hacer el *Nuntius* de la Orden, en representación de los bienhechores o acreedores de los Frailes Menores, cuando se trataba de sub-venir a «necesidades del momento», e igualmente los terceros (*amigos espirituales*) podían ser los depositarios de las limosnas para «necesidades inminentes». Y ya acá existe un cierto apartamiento de lo que pensaba el propio San Francisco. Pero se sigue manteniendo la prohibición de que los Frailes puedan tener algo en propiedad, no teniendo por ello ningún derecho sobre los inmuebles.

De las demás cosas, utensilios, muebles, y sobre todo libros, sólo tienen el uso, y sin el consentimiento del Cardenal Protector no pueden disponer de ellas.

Esta Bula significó una apertura que cada vez se iría profundizando. A ello contribuirá el éxito de la propia Orden, que presentará cada vez más exigencias prácticas. Así, las primitivas construcciones estaban en lugares solitarios, con el propósito de que los Frailes no fueran turbado en el ejercicio de su vida contemplativa. Estos «lugares» (*loca*) eran muy pequeños y su configuración resultaba muy precaria. Además, por su aislamiento estaban al alcance de los bandoleros. Fue así que comenzó la práctica de ir trasladando los establecimientos dentro de las mismas ciudades. Además, hay que tener en consideración que los Frailes habían también demostrado un interés por los estudios y hasta por las investigaciones científicas. Resulta fácil de comprender que este movimiento científico habría abortado miserablemente de no haberse decidi-

do los Frailes a abandonar las morada primitivas, para habitar construcciones más espaciosas.

Aún siguiendo la prohibición de contar con bienes propios, lo que ocurrió por lo común fue el recibir cada vez nuevas casas. De ellas no eran propiamente «dueños» en sentido jurídico, sino que lo continuaban siendo los bienhechores que les habían facilitado los bienes. Pero lo cierto es que los mismos eran usufructuados por los Frailes y además, podían persuadir fácilmente a los *amigos espirituales* a cuyo cargo estaba la titularidad de las casas e iglesias, el poder venderlas, o permutarlas. De este modo el sentido de la pobreza inicial y sobre todo la del Fundador se iba mitigando cada vez más.

El hecho de poder contar con casas y con iglesias no alcanzaba a solucionar todos los problemas económicos que a medida que la Orden se iba extendiendo eran cada vez mayores. Así, no obstante su aversión por las deudas, no les resultaba posible eludirlas ya que había que atender los gastos de la comida, del vestido, del arreglo de las construcciones, y otros menos importantes, p.e.: las erogaciones en libros. El método pensado de las limosnas que cada fraile debía ir pidiendo no alcanzaba a resolver problemas cada vez más complejos. Fue así que se recurrió al sistema de las «fundaciones». Este consistía en la voluntad expresada por un donante quien, en peligro de muerte, hacía la liberalidad de testar ciertos bienes determinados, como casas, campos, viñedos, etc. no directamente a favor de los frailes, que no podían ser propietarios, sino a otra persona en concreto, o a un hospital, asociación o municipio, con el cargo de entregar a los Frailes Menores cada año la limosna señalada en el testamento o en la donación o legado. Esta costumbre de las fundaciones significará de hecho una fuente importante de beneficios para los Frailes Menores. De este modo, los frailes podían recibir el monto de las limosnas sin transgredir la prohibición de ser propietarios. La cantidad de bienhechores iba continuamente en aumento. Y esto, aparte del sentido caritativo que tiene siempre la limosna, se veía acrecentada sobre todo porque los amigos y beneficiarios de la Orden trataban de conseguir el favor especial de morir vestidos con el hábito de franciscano, para lo cual no existían mayores inconvenientes, y además, el más difícil de acceder de recibir sepultura cerca de los religiosos.

Esta mitigación de la pobreza, aunque respetando las líneas directrices de la Bula *Quo elongati*, había beneficiado indudablemente a la Orden de los Frailes Menores, pero, comparadas con las palabras, acciones y pensamiento de su Fundador, se podía ver un cambio del espíritu. Si en vida de San Francisco, los frailes eran evidentemente *marginales* que se alejaban del dinero y de los bienes para tratar de subsistir solamente con la limosna, ahora así como se daba ese desplazamiento de los primitivos *loca* de los lugares solitarios y linderos, a los conventos ya en el interior de las ciudades, podríamos también decir que su *marginalidad*

se estaba corriendo de la zona linderera de la pobreza absoluta establecida por San Francisco, a otra mucho más mitigada que facilitaba la vida comunitaria.

Y aquí los encontramos con que así como los franciscanos tuvieron muchos adeptos y bienhechores, existían también los detractores, ya laicos y también clérigos que miraban con sospecha esta situación económica de los frailes, que poseían bienes, pero de los cuales se decía que no eran propietarios. Y es aquí donde intervendrá nuevamente el Pontificado romano representado por Inocencio IV. Por medio de una nueva Bula —*Ordinem vestrum* (1245)— estableció que todos los bienes de la Orden, sean muebles o inmuebles, excepto aquellos cuya propiedad se reserven los donantes, forman parte del Patrimonio de San Pedro, quedando para los Frailes Menores el usufructo de los mismos [Gratien, p. 178].

La solución jurídica establecida ahora salvaguardaba la obligación de la pobreza. En efecto, quedaba ahora en claro que no eran propietarios de ningún bien, no obstante lo cual podían usarlos y gozarlos con la figura del usufructo. Formalmente se continuaba acatando la Regla, pero la realidad era que los franciscanos se alejaban cada vez más del espíritu auténticamente riguroso de Francisco. Éste, precisamente había establecido que los religiosos no tuviesen más de dos hábitos, siéndoles lícito poder remendarlos con otros retazos; pero éstos debían ser siempre de paño burdo, salvo que alguien por enfermedad pudiese usar una túnica más fina sobre la carne, pero de tal manera que en el exterior apareciera la aspereza y la vileza (Celano, *Vida segunda*, cap. IV, '69). San Francisco agregó al respecto, previendo que pudiera ocurrir la mitigación de la pobreza:

Se llegará a suavizar la austeridad y a dejar que reine la tibieza hasta tal punto, que los hijos de un padre pobre no se avergonzarán de llevar vestidos finos vestidos de escarlata, con tal que sólo cambie en ellos el color.

Palabras que Tomás de Celano comenta en forma áspera:

«En esto, Padre, no te hemos desmentido; como hijos bastardos que somos, es más bien nuestra iniquidad la que se miente a sí misma. Este relajamiento aparece más claro que el día, y crece sin cesar» (*ibidem*).

Precisamente la Bula *Ordinem vestrum* vino a abrir una brecha aún más grande al permitir que los *amigos espirituales*, es decir los bienhechores, pudiesen otorgar recursos a los Frailes Menores, no solamente para las *necesidades urgentes*, como podían ser para el cuidado de los enfermos, los vestidos, etc., sino también para cosas simplemente *útiles o de comodidad*. Y ahora, los Frailes Menores, no solamente recurrirán a estos *amigos espirituales* para casos de extrema necesidad, como lo

exige la Regla, sino también para poder aportar dichos bienes por causas más amplias.

Incidencias posteriores en la cuestión de la pobreza

Ya a esta altura de la historia de la Orden de los Frailes Menores, los problemas en torno a la cuestión de la pobreza, lejos de quedar aplacados, retornarán bajo nuevas inquietudes y problemas que se presentaban.

El Fundador en su *Testamento* había sido claro en cuanto a la interpretación de la Regla:

«A todos mis frailes, clérigos y legos, mando firmemente por obediencia que no pongan glosas en la Regla ni en estas palabras diciendo: *Así se han de entender*; mas como el Señor me concedió decir y escribir sencilla y puramente la Regla y estas palabras, así, simple y puramente y sin glosa, quiero que las entendáis y con santa obra las guardéis hasta el fin». Pero, como hemos ya visto, esta intención de Francisco de prohibir toda interpretación de la Regla, debiéndosela cumplir en forma literal será superada por la interpretación realizada por Roma, especialmente a partir de la Bula *Quo elongati*.

Y al permitir entonces una mitigación de la pobreza primitiva, se comienzan a generar muchas dudas cuando hay que hacer descender la interpretación pontificia a los casos bien concretos de la vida real de la Orden. Así, por ejemplo, y citando los problemas como los presenta Gratien [p. 218] cabía preguntarse: ¿A qué consejos evangélicos están obligados los Frailes Menores? (C. I de la Regla). El aceptar privilegios ¿no será un peligro para la pura observancia de la Regla, y para el buen nombre de la Orden? ¿Qué debe entenderse por las palabras: *necesidad, calzado, pobreza de vestidos* (C. II), *pecunia, dinero, persona interpuesta*? (C. III). ¿Estará permitido hacer provisiones, recurrir a los *amigos espirituales* para otras necesidades que no sean cuidar de los enfermos y proporcionar vestidos? (C. IV). ¿Pueden los Frailes recibir materias primas que, transformadas por su trabajo, puedan cambiarse por otras cosas necesarias? (C. V). ¿A quien pertenece la propiedad de los muebles? ¿Se permite a los Frailes comprar, vender, tomar prestado, cambiar, dar, tener rentas fijas, campos o viñas? ¿Hasta dónde se extiende el uso pobre? (C. VI).) ¿Está el Capítulo General sobre el Ministro General? (C. VIII). ¿Qué se entiende por observar espiritualmente la Regla? (C. X).

Estas preguntas motivaban dudas difíciles de resolver, si es que las soluciones debían de estar conforme a la Regla. De este modo, algunos veían en la mitigación del principio de la pobreza un desviación, mientras que otros la apreciaban como una necesidad ineludible para satisfacer los progresos de la Orden. Fue así que se podía apreciar la existencia de dos partidos: por un lado estaban los *Espirituales* empeñados en

resistir todo cambio, entendiendo que ellos significaban una relajación; por el otro estaba la *Comunidad*, formada por aquellos frailes que aceptaban todas las transformaciones y privilegios que les otorgaba el Papa, aunque no sin temores y escrúpulos sobre la interpretación y práctica de la Regla.

El problema que se trataba de resolver era, pues, este: *continuar el desarrollo progresivo de la Orden, pero sin alejarse de su primitivo espíritu*. El primero que trató de resolverla fue el Ministro General Crescencio de Jesi (1244-1247). Su gobierno de la Orden fue inclinarse por la línea *comunitaria*, de tal modo que se multiplicaron las construcciones nuevas, alentando los estudios científicos y dedicando el ministerio apostólico a todos los terrenos, todo lo cual conducía a que fue-ra necesaria la concesión de nuevos privilegios por parte de Roma. En tal sentido resultó importante la Bula *Ordinem vestrum* (1245), mucho más amplia que la anterior *Quo elongati*. Todo ello provocó la agitación de los *Espirituales*, hombres piadosos que de buena fe no aceptaban la posibilidad de alejarse de las intenciones de San Francisco. Cuando éstos habían resuelto presentar la cuestión al Papa Inocencio IV, Crescencio se les adelantó y obtuvo del Pontífice la autorización para castigarlos. Fue así que setenta y dos de los *Espirituales* de entre los más recalcitrantes fueron dispersados por las Provincias más lejanas.

Tras lo cual, Crescencio, para apaciguar las consecuencias de la medida tomada, prescribió a todos los frailes que escribiesen sobre la vida de San Francisco, la maravilla de su vida santa y los milagros que conocieran. Fue así que Tomás de Celano recibió de Crescencio la tarea de componer una segunda Leyenda (la *Vita secunda*). Esta obra resultó un elogio de la *vida comunitaria*, aunque envuelta en protestas, a veces hirientes, contra las manifestaciones de relajación. Pero pese a ello, Crescencio, ya de edad avanzada cuando comenzó su Ministerio no consiguió ninguna victoria decisiva.

Fue reemplazado por Juan de Parma (1247-1257). Aunque era un hombre de ciencia, se presentó siempre como un hombre lleno de bondad y sencillez. Trató de mantener el equilibrio de los partidos en la Orden, inclinándose al culto de la pobreza y de la humildad. Su medida más importante fue suspender la aplicación de la Bula *Ordinem vestrum* en todos los puntos en que contradecía a la Bula *Quo elongati*, resistiéndose a pedir nuevos privilegios. Sin embargo, tenía un lado flaco, ya era favorable a las ideas milenaristas de Joaquín de Fiore, las cuales Alejandro IV condenó en 1255. Fue este Papa el que terminó por pedirle a Juan de Parma que presentara su dimisión. Fue así que adelantando la reunión del Capítulo General, lo convocó en 1257, y frente a las circunstancias existentes, se eligió por unanimidad a Fray Buenaventura de Bagnorea.

San Buenaventura (1257-1274) y la cuestión de la pobreza

Desde los comienzos mismo de la Orden de los Frailes Menores existió un cierto estado de tirantez con el clero secular. Las causas de ello eran muy variadas. En forma abreviada, podemos establecer las siguientes: *a)* El clero seglar miraba con mucha desconfianza este ideal de pobreza y los continuos privilegios que recibía de Roma; *b)* La dedicación que los religiosos comenzaron a prestar al ministerio de las almas (*cura animorum*), el cual era considerado como monopolio del clero parroquial; *c)* El traslado de los conventos al interior de las ciudades establecía una competencia con la actividad de los párrocos, que veían usurpados sus *derechos* en lo que hace a los privilegios de otorgar sepultura a los fieles, predicar y confesar; *c)* Los frailes no tenían ningún miramiento en la crítica de los vicios del clero regular; *d)* Igualmente no mostraban mucho celo en recordar a los fieles el deber de pagar los diezmos y las primicias, y hasta llegaron algunos a hablar en contra.

Un motivo concreto de disputas fue la lucha por las cátedras que tenían las órdenes mendicantes en la Universidad de París (los Dominicos tenían dos y los Franciscanos una). En 1253 fueron excluidos de los claustros universitarios, pero apelaron al Papa quien ordenó reponerlos. La Universidad no acató la orden, sino que ratificó la exclusión de los religiosos. Estos aceptaron en principio la situación: Pero la cuestión no quedó ahí, sino que los seculares lograron moverse ante Inocencio IV, quien libró la Bula *Etsi animorum* (1254) dirigida contra los privilegios que gozaban los religiosos. Pero el nuevo Pontífice Alejandro IV, por medio de la Bula *Quasi lignum vitae* (1255) puso fin a la cuestión pendiente de las cátedras en manos de los Mendicantes, ordenando a los Maestros seculares devolvérselas a los religiosos.

Esta batalla por las cátedras universitarias, aquí mencionada para ver el clima que se vivía en esa época en los medios eclesiásticos, aparentemente concluyó, pero ello no significó el cese de los ataques de los seculares contra las Ordenes mendicantes. Por el contrario, aumentaron en tensión al cambiar el sentido de las críticas. Ya no quedaron limitadas a los *derechos* de los religiosos, sino que se ataca su existencia misma y hasta el mismo ideal franciscano.

El enemigo más encarnizado, que ya había actuado también en el problema de las cátedras universitarias fue el Maestro Guillermo de Saint-Amour, quien en 1255 publicó el *Tractatus brevis de periculis novissimorum temporum ex Scripturis sumptus* (Breve Tratado sobre los últimos tiempos conforme a las Escrituras). En esta obra denuncia lo que entiende son los peligros que hacen correr a la Iglesia: los falsos apóstoles, cuya venida al fin de los tiempos predijo San Pablo (*II Tim.*; 3: 1-16). Y dispara sus dardos contra los religiosos Mendicantes. Afirma

que estos frailes, que pretenden volver a la vida de Cristo y de los Apóstoles, sólo tienen una apariencia de piedad y fingen más celos que el de los pastores ordinarios.

Según Guillermo, en la jerarquía eclesiástica no hay sino dos categorías de personas: la de los *clérigos* (Prelados o párrocos) a quienes por la disciplina eclesiástica les corresponde la *cura animorum* y la de los monjes y laicos, quienes deben abstenerse del estudio y vivir del trabajo de sus manos. A estos últimos les niega el derecho de predicar el Evangelio así como también el de recibir limosnas o mendigarlas. Al respecto dice que la mendicidad es igualmente un peligro de los últimos tiempos, pues hace de los que a ella se entregan, aduladores, detractores, mentirosos y ladrones. Y se pregunta: ¿Es que la renuncia a las riquezas no es un acto de perfección? Sí, contesta, pero con tal que se imite a Cristo practicando buenas obras, y no mendigando. Cuando uno ha renunciado a toda propiedad, no le queda sino encerrarse en un monasterio para encontrar en él la subsistencia, o entregarse al trabajo, pero únicamente al trabajo manual. Y si bien existen mendicantes permitidos por la Iglesia, esto es un error que la Iglesia debe corregir, pues esta vida de mendicidad es contraria a las enseñanzas de San Pablo. Ni Cristo, ni los Apóstoles la practicaron.

A poco de salir esta obra fue refutada por un joven franciscano. Este era precisamente San Buenaventura, quien escribe su *De perfectione evangelica*, donde entre otros tópicos toma el de la pobreza, contestando con ejemplos evangélicos la obra del Maestro Guillermo, quien prontamente será acusado ante el Tribunal de Roma. Alejandro IV reunió una comisión de cardenales, la *Comisión de Anagni*, tras lo cual el libro de Guillermo fue condenado por la Bula *Romanus Pontifex* y arrojado al fuego el 5 de octubre de 1256.

Pero con ello no cesaron los ataques. Como dice Gratien [p. 241],

«el joven Doctor Seráfico comprendió que en el fondo de la querrela contra el género de vida y actividad de las Ordenes Mendicantes se encerraba una cuestión, que Guillermo de Saint-Amour había tan sólo rozado, mucho más seria y más importante que una simple rivalidad; la cuestión de la naturaleza misma de la perfección cristiana y de la imitación de Cristo: ¿Enseñó verdaderamente Cristo y practicó la pobreza absoluta? ¿Se puede permitir a los cristianos imitarle en esto?».

Y ahora será un discípulo de Guillermo, el arcediano de Amiens, Gerardo de Abbeville, quien retoma la argumentación. Para ello escribe su *Contra adversarium perfectionis christianae*. Niega allí que Cristo enseñase, ni con el ejemplo ni de palabra, la renuncia a toda propiedad, y que semejante renuncia fuese practicada por los Apóstoles. Afirma que la renuncia no confiere superioridad moral alguna, que la pobreza es peligrosa, impracticable, contraria a la perfección cristiana y que la

cumbre de ésta se halla en el ministerio pastoral, cuya excelencia en nada es disminuida por las riquezas, la cuales, al contrario, le son muy útiles.

Se acepta la imitación de Cristo cuando el Evangelio nos lo presenta asistiendo a las Bodas de Caná, huyendo de sus enemigos, y poseyendo algún dinero. Tal es el caso de algunos pasajes del Evangelio de San Juan. Así el del cap. 12: 2-8:

«María tomó una libra de unguento de nardo puro de gran precio, ungió con él los pies de Jesús y los enjugó con sus cabellos, y el olor del unguento llenó toda la casa. Judas el Iscariote, uno de sus discípulos, el que había de entregarlo, dijo: «¿Por qué no se vendió este unguento en trescientos denarios y se dio para los pobres?...Más Jesús dijo: «Déjala, que para el día de mi sepultura lo guardaba. Porque a los pobres los tenéis siempre con vosotros, mas a Mí no siempre me tenéis». Es decir que Judas era el ecónomo de Jesús: «Judas tenía la bolsa» (12: 29). para satisfacer las necesidades del Maestro y de sus discípulos.

Admitir como verdaderas estas conclusiones era acabar con la vida de la Orden Franciscana, ya que en verdad la Regla estaba en contra del Evangelio, el deber de la Iglesia era abolirla. Pero con mucha energía, San Buenaventura escribirá, siendo ya Ministro General su *Apologia pauperum*. En ella defiende la pobreza como estado de perfección. Presenta innumerables ejemplos de los Evangelios y de los Padres de la Iglesia, sobre todo el de Cristo que dice al joven que le pregunta por la perfección:

«Si quieres ser perfecto, ve y vende todo cuanto tienes, dalo a los pobres y sígueme» (Mateo, 19, 21), al cual sigue San Pablo: «*Teniendo lo necesario para vivir, con esto nos contentamos*» (I Tim. 6, 8). Y sobre el hecho de la bolsa de los Apóstoles, le contraponen lo que dice San Lucas (8, 2): «*Ibant cum eo mulieres, quae ministrabant ei de facultatibus suis*».

No se opone a que exista el derecho de propiedad: el poseer riquezas, tanto en común como en particular, no es pecado, pero el renunciar a ellas pertenece a la perfección (cap. 9). Y respecto de los bienes de las iglesias particulares, reconoce el derecho de éstas de percibir los diezmos y las ofrendas, así como la posesión de inmuebles, «como campos, villas, campamentos, ciudades y cortes» (cap. 10, 11). En tal sentido distingue cuatro clases de bienes comunes: a) aquella que se tiene *necessitatis naturae*, para vivir y comer, a la cual no se puede renunciar por radicar el derecho natural en el mismo ser del hombre (cap. 10, 13); b) la que dimana del derecho de la caridad fraterna, es decir la licitud de tener bienes para socorrer a los demás (cap. 10, 14); c) la que proviene *ex iure civilitatis mundanae*, como por ejemplo la hacienda de un imperio, reino o ciudad, o la que poseen en sociedad los mercaderes. Esta clase no está de acuerdo con la perfección evangélica (cap. 10, 15); y d) los bienes que

han sido donados a las iglesias, *ex iure dotationis ec-clesiae*, dedicados a Dios, al común sustento de sus ministros y de los pobres, a la cual no hay necesariamente que renunciar (cap. 10, 16).

De este modo, asegura el derecho de los prelados a ser pagados, ya que la recepción de la paga justa, no es mendicidad, sino derecho, pero los distingue de la pobreza de los Hermanos Menores, ya que como mendigos de Cristo piden «para que los otros merezcan al dar limosna, y ellos ejerciten la humildad pidiendo, y así se sustenten para poder evangelizar, y no evangelizar para sustentarse» (cap. 12, 39 y 41). Los Frailes tienen el derecho de predicar, y por ello envían predicadores a todo el mundo, por lo que en consecuencia pueden recibir de todo el mundo lo que necesitan para vivir. La limosna, dice también, se debe por misericordia a todos los pobres, pero sobre todo a los Frailes Menores, que son pobres voluntarios; se les debe por justo título, como predicadores de la verdad, siendo tan meritorio el socorrerles, como el levantar basílicas.

Pero junto al problema de la mendicidad se presenta otro problema: el del derecho de propiedad. A diferencia de las otras comunidades religiosas, donde lo que recibe un monje pasa a dominio de su monasterio y queda a disposición de su abad, tal como lo habíamos visto, los Frailes Menores viven en conventos y ofician en iglesias, pero ninguno de ellos es propietario de nada. Todos los bienes que reciben no son de ellos, sino que pertenece a la Santa Sede, a menos que el donante se reserve su propiedad. San Buenaventura, se afirma en esta situación. Ellos son como los criados, que comen un pan que no es suyo, viven bajo un techo y usan de cosas que son propiedad de su amo. «Así nosotros tenemos el uso de las cosas necesarias, pero no la propiedad, ni colectiva ni individual. La limosna que nos dan los fieles, pasa a nuestro uso, pero el dominio o la propiedad pertenece al que es el primer proveedor de nuestra Orden, al Papa, a quien como a verdadero propietario, estamos dispuestos a ceder todo lo que tenemos tan pronto como lo mande. No teniendo pues ninguna propiedad, podemos en conciencia decir que observamos nuestra Regla» (*Determ. Quaest.*, P. I, q. 24).

De hecho, la vida económica en esta época se regía de acuerdo con un sistema que trataba de hacer cumplir estos principios. Por de pronto, San Buenaventura recreará la institución de los Procuradores, nombrados no por los Frailes sino por Roma. Ellos eran los que se encargaban de todo lo que se correspondía con la administración de los bienes. Igualmente, el papa Alejandro IV había permitido que cuando los Frailes hubiesen dispuesto un traslado estaban autorizados a vender todo lo que les pareciese del antiguo, por medio de los Síndicos, habiendo pedido San Buenaventura que los mismos debían ser nombrados también por Roma, evitando de este modo que la disposición de bienes pudiese ser vista como una ficción jurídica, ya que entonces aparecía que era Roma,

la propietaria la que había dispuesto la venta. Del mismo modo, en cuanto a la recepción del dinero, funcionaba la institución del *nuntius* o *amigo espiritual*. Pero para San Buenaventura, el *nuntius* no es el representante de los Frailes, es decir del que recibe, sino del que da. De este modo, el donante haría la donación no directa, sino indirectamente a dicho *nuntius*. De este modo, tampoco se iba en contra de la Regla, que solamente prohíbe conforme al consejo evangélico recibir dinero o mendigarlo, pero no obtener sus beneficios por interpósita persona. Estos beneficios era recibir en especie los alimentos, vestidos, etc., necesarios para su subsistencia.

En el año 1279, el papa Nicolás III dictó la Bula *Exiit qui seminat* que determinará con precisión esta cuestión de los bienes usados por los Frailes Menores. En realidad este nuevo documento no se aparta de las soluciones contenidas en la Bula *Quo elongati*, pero entra en más detalles. La propiedad de las cosas, tanto muebles como inmuebles pertenece a la Santa Sede, detentando los Frailes solamente su uso. Pero, para evitar toda duda establece una distinción entre lo que llama el *uso de derecho* y el *uso de hecho*. Sólo este último es el permitido a los Frailes para las cosas necesarias a la vida y el cumplimiento de los deberes de su estado, es decir, para «el alimento, vestido, culto divino y estudio». Se recalca que este uso de hecho permitido debe ser siempre *pobre*, es decir, *moderado*, de tal manera que se excluyan lo superfluo, el atesoramiento y las provisiones excesivas. Con ello queda afirmada la teoría del *uso pobre*.

Igualmente, para la difícil cuestión de las limosnas en dinero, se permite el recurso de los amigos espirituales, pero mientras que San Francisco lo permitía solamente para las necesidades de los enfermos y para el vestido de los religiosos, el Papa agrega también dos causales más: para la construcción de edificios y para la adquisición de los libros indispensables para el estudio.

La controversia sobre el *usus pauper* entre los Espirituales y los Comunitarios

Luego de la sanción de la Bula *Exiit qui seminat* que establecía el *uso pobre* de los bienes, los problemas en lugar de cesar aumentaron. La «cuestión de la pobreza», por más que jurídicamente aparecía perfectamente reglada, tenía su punto flojo en la cuestión que se presentaba de hecho en cómo es que se debía ejercitar ese «uso pobre». La continua propagación de la Orden de los Hermanos Menores presentaba una contradicción paradójica. Los mismos Frailes sabían que el estado actual de la Orden marcaba por un lado un claro progreso a los ojos de muchos, pero por el otro, a juicio de no pocos, significaba una verdadera

decadencia. De esto se había cuenta incluso San Buenaventura. Una cosa era gobernar una pequeña comunidad y otra gobernar una Orden cada vez más floreciente. Los Frailes que habían asistido a los primeros momentos habían ido envejeciendo, y por ello ya no podían dar a los más jóvenes los duros ejemplos del rigor primitivo. Ahora los novicios, que no han sido testigos de las austeridades a que entregaron los primitivos Frailes, sólo imitan de su vida lo que sus ojos ven, atenuando por ello mismo la severidad de la Regla primitiva.

El nuevo Ministro General, Fray Bonangrazia, en una carta circular del 8 de octubre de 1279, se ve obligado a exhortar a los religiosos a evitar cuidadosamente todo lo que pudiese exponerlos a las críticas de los enemigos que les espían con ojos celosos; los invita a huir de las ocasiones de litigio con el clero, a no hacer cambio alguno de conventos sin su permiso, a guardarse de toda superficialidad en las construcciones, en los vestidos y en los alimentos, de todo acto o palabra que hiciese creer que los Frailes reciben, venden, dan o compran; reprende los viajes inútiles, y la costumbre de ir a caballo, que comenzaba a introducirse.

Ello no obstante, las infracciones a la pobreza, por lo menos la primitiva, fueron cada vez más frecuentes. Se acostumbraba a colocar el bolso en las iglesias para que los fieles dejaran allí sus limosnas, y hasta algunos religiosos consiguieron el permiso de tener un peculio personal, por lo que no se sentían tan atraídos a ejercer la mendicidad. En las pinturas del Giotto y de Simone di Martino se ve claramente como los Frailes ya no vestían el sayal primitivo, sino que el hábito aparece ahora recogido sobre la cuerda, la cual casi desaparece por completo por el pliegue que se producía. Las mangas son alargadas y amplias. Y también ya se ve el uso del calzado y de los gorros.

En lo que se refiere a las construcciones, comienzan a elevarse templos cada vez más majestuosos, tales como el de San Francisco en Pisa (1300), en Sena (1289), en Parma (1298) y en Mantua (1304), habiéndose también comenzado con el de la Santa Croce en Florencia, hecho que ocurre en 1294. La explicación que se da para justificar estos templos es la voluntad de los donantes, por lo que los Frailes se sentían en la necesidad de publicar el nombre de estos donantes, a fin de disminuir la extrañeza que provocaba a algunos tan bellas construcciones para pobres religiosos.

A ello se sumó ahora un nuevo privilegio otorgado por Martín IV, referido a los procuradores que administraban la Orden. Como hemos visto éstos eran nombrados por la Santa Sede o por el Cardenal Protector. Lo que no aparecía claro era como era el procedimiento canónico para el nombramiento de estos procuradores. Nicolás III había dado instrucciones verbales por las cuales debían ser nombrados o destituidos por los Obispos diocesanos, obrando en conformidad con el Cardenal Protector, y con el parecer de los Ministros Provinciales de la Orden.

Este procedimiento resultó bastante complicado en la práctica, por lo que Martín IV estableció una nueva forma de designación en la Bula *Exultantes in Domino* (1283).

Según sus disposiciones los procuradores serán nombrados, revocados o sustituidos directamente por los Ministros y Custodios de la Orden según las necesidades de cada convento. Debemos recordar que estos procuradores eran los verdaderos y legítimos administradores, ecónomos y síndicos, y estaban investidos del poder de recibir todas las limosnas pecuniarias, así como los bienes donados o concedidos a los Menores, pudiendo venderlos, cambiarlos, reclamarlos en justicia y concluir todos los contratos relativos a su administración, y todo esto conforme a las indicaciones y voluntad de los Frailes, cuyas inmunidades, libertades y privilegios está igualmente habilitados para defender. Pero esto, para los demás destruía la idea misma de la pobreza franciscana. Si los Frailes eran quienes designaban a los procuradores, y les indicaban las instrucciones a seguir, estos últimos aparecían como un «simple títere» o «maniquí», y el dominio jurídico de la Santa Sede sobre los bienes de los Frailes como una pura ficción jurídica. Evidentemente nos encontramos con que esta no era la voluntad de San Francisco.

Todo esto provocó un estado de conmoción en la Orden, de tal modo que la oposición que siempre existió entre los Frailes Espirituales y los de la Comunidad ahora comenzó un nuevo debate en la llamada «cuestión de la pobreza». Todavía continuaba vigente la estructura jurídica según la cual la Santa Sede era la propietaria de todos los bienes de los Hermanos Menores, correspondiéndole a éstos solamente el «uso de hecho» de los mismos, el cual debía ser un *usus pauper*. El problema consiste precisamente en cómo se traduce en la práctica la interpretación de este «uso pobre».

Hasta fines del s. XIII sólo se conocían dos clases de uso: los usos *lícitos* y los *ilícitos*. Pero resultaba claro que aún en el uso de las cosas permitidas, éste debe ser *pobre*. Tal es la teoría tradicional de la Orden, proclamada además por las Cartas Circulares de San Buenaventura, por la Bula *Exiit qui seminat*, y recomendada por el Ministro General Bonagrazia, como dijimos más arriba.

Pero en el seno de la Comunidad surgió una nueva opinión que modificaba este pensamiento tradicional. Así Pedro Auriol establecía que la pobreza franciscana consiste en la *abdicación de toda propiedad* y no en el *uso pobre*. De este modo, siendo la propiedad soberana de la Iglesia sobre todos los bienes de la Orden, entendía que los Frailes pueden procurarse todas las cosas que les parezcan necesarias, y en forma tan abundante como les parezcan. Al hacer esto herirán la humildad, la templanza y la sencillez, pero no la pobreza.

De este modo, los Frailes comunitarios aceptaban que el uso pobre era obligatorio, pero sólo en la medida de las conveniencias religiosas:

por condescendencia a su estado (*ex condecencia status*) y en la medida en que la Regla lo prohíbe. De este modo se interpretó que ciertos usos que figuraban entre los *prohibidos, salvo en caso de necesidad* (así, el llevar calzado, andar a caballo) fueron puestos en el número de los usos *permitidos*, aunque *estrechos*, considerándose a los otros como usos *moderados*. De este modo, estas dos palabras, que tienen un sentido lingüístico distinto, pero que siempre habían aparecido unidas, para integrar el concepto del *usus pauper*, ahora comenzaron a designar dos grados diferentes en la fidelidad a la pobreza: uno severo y el otro mitigado. En la práctica, los partidarios de la vida comunitaria siempre encontraban razones, es decir «causas razonables» para dispensar el *uso pobre*. Así, por ejemplo, la construcción de hermosos edificios, puesto que atraen a los fieles, e invitan a los que poseen riquezas a dejar más fácilmente bienes a la Orden, o también el usar una túnica de buen paño que dura más tiempo que una de paño de inferior calidad, resultando por ello más barata, abrigando más y facilitando la asiduidad al Oficio Divino y a la oración. Con todo ello no se infringía la regla de la pobreza, desde el momento que no asumían la propiedad de cosa alguna.

En cambio los Espirituales rechazaban lo que entendían eran las argucias de las «causas razonables» que se aducían para legitimar tales abusos y adherían plenamente al sentido tradicional que San Francisco y la Orden había tenido de la pobreza. Así, entre ellos Pedro Juan Oliví, quien tendrá una importancia destacada en el Languedoc, se preguntaba si esta obligación del uso pobre se entiende o no incluida en el voto de la pobreza evangélica, de tal manera que resulta o no esencial al voto. Y contesta en forma afirmativa, añadiendo que el uso pobre comprendido de manera discreta y razonable es más esencial aún al voto de pobreza que la renuncia en común a toda propiedad. Y Ubertino de Casale decía que: «Si nuestro voto sólo excluye la propiedad, y no impone severas restricciones en el uso, cada Fraile Menor puede tener un guardarropa rico, ornamentos sagrados en abundancia y una mesa exquisita.) ¿Por qué no, si todo esto pertenece al Papa? En virtud de esto podrá este Fraile Menor llamarse verdaderamente evangélico. No hay nadie que no vea la insensatez de este razonamiento. En realidad, el religioso que obra conforme a esta doctrina sería propietario y prevaricador de su Regla».

De este modo, proscribían toda suntuosidad de los edificios, todo lujo en los vestidos, la búsqueda de limosnas destinadas a comprar cosas superfluas, los aprovisionamientos de víveres, la venta de vino, legumbres y frutos de la huerta, y sobre todo condenaban la figura del procurador-síndico con los amplios poderes que le había otorgado la Bula *Exultantes in Domino* de Martín IV.

Los Espirituales estaban, fuera de toda duda, mucho más cerca de San Francisco y de los primeros Frailes Menores. Y de haberse man-

tenido en esa posición espiritual hubieran resultado inexpugnables en su posición. Pero aquí, al establecer la afirmativa en la cuestión de si el *usus pauper* integraba el voto de pobreza, se ubicaban en la consideración de la pobreza, no como medio, sino como perfección misma. Trasladado a lo jurídico canónico ello los llevaba necesariamente a confirmar que la Regla debía ser intangible, admitiendo como única interpretación la del Testamento de San Francisco, y lo que resultaba más peligroso en la vida interna de la Iglesia, a rechazar la interpretación, las declaraciones y los privilegios de los Papas.

Esta controversia por la «cuestión de la pobreza» hubiera podido ser zanjada, sin llegarse propiamente a una escisión. Así, bastaba con admitir que aquellos que eran partidarios de los Espirituales, sin abandonar la Orden hubiesen tenido la opción de vivir una vida de pobreza conforme a los primeros tiempos en los eremitorios que todas las Provincias debían poseer, según lo prescribían las Constituciones generales, mientras que la Comunidad podía llevar una vida menos extremosa. Pero el estado de la cuestión alcanzó un grado de intemperancia, sobre todo con los denuestos provenientes de los partidarios de ambas partes, que a medida que crecía, imposibilitaba una solución de este tipo. Hubiera bastado la observancia de un verdadero espíritu franciscano para evitar que la disputa continuara. Pero las cosas no se dieron así.

La represión de los Espirituales

La cuestión de la pobreza, estaba pues, mantenida en estos términos:
a) Los Espirituales mantenían el criterio de seguir el pensamiento de su fundador y de los principios evangélicos en que se apoyaba, de la manera más literal posible. Y si bien reconocían, como Ubertino de Casale, que es lícito seguir las Declaraciones pontificias y utilizar los privilegios, preferían no hacerlo. De seguir estos últimos, no se podía alardear ya de fidelidad a la Regla Franciscana, ya que las disposiciones papales han creado un «estado nuevo» completamente diferente de la alta perfección evangélica instituida por San Francisco.

(B) Por su parte, los Frailes de la Comunidad no pensaban que el Papa había metamorfoseado la Orden de San Francisco en otra Orden, y creían que podrían seguir su género de vida con plena seguridad de conciencia. Los privilegios pontificios se justificaban dado que la Regla de San Francisco no se había hecho para una gran multitud de religiosos, sino más bien para una comunidad muy reducida, de tal modo que seguirla ahora *ad litteram* era inobservable. Más aún, en contra de Ubertino de Casale, alegaban que en la propia Regla había puntos dudosos, para cuya dilucidación era mucho más aconsejable recurrir a las exposiciones auténticas de la Santa Sede. De lo contrario, la Regla quedaría

expuesta a interpretaciones individuales y explicada hoy en un sentido y mañana en otro.

Además había otra cuestión que en cierto modo empañaba la posición de los Espirituales, y ésta era su gusto por la aceptación de las predicciones de Joaquín de Fiore. El Joaquinismo denunciaba un estado casi apocalíptico en lo referente a las costumbres. Solamente un grupo de elegidos, que se alejara de las riquezas y abrazara un estado puramente espiritual sería el reservorio que podría salvar a la Iglesia. Y ocurría que estas ideas joaquinistas habían sido rechazadas por el Papa.

Los Ministros de la Orden trataron de mantener la paz y la unidad dentro de la comunidad. Así, Raimundo Gaufredi (1289-1295) había tratado de calmar a los Espirituales, poniendo en libertad a los partidarios restrictivistas que habían sido apresados en la seria revuelta que había ocurrido en la Marca de Ancona, enviándolos a la lejana Armenia, ante el pedido de su rey Hayton II, cumpliendo allí una notable labor apostólica. Pero ello no complació a sus enemigos de la Comunidad. Fuertemente atacados por los Frailes de la Provincia de Romanía, volvieron a Italia en 1293. Fueron bien recibidos por el Papa Celestino V, quien para evitar problemas mayores los autorizó para vivir en los eremitorios de la Orden de los Celestinos, pudiendo seguir la observancia de la Regla de San Francisco. Y les dio el nombre de *Pobres Ermitaños*. En el fondo esto significaba una verdadera escisión, la primera, en la Orden de los Hermanos Menores.

Ante el enojo de los Frailes de la Comunidad, prontamente el nuevo Papa Bonifacio VIII, revocó este privilegio y puso de nuevo a los Pobres Ermitaños bajo la jurisdicción del Ministro General. Dictó en consecuencia la Bula *Ad augmentum* (1295), en la cual para rehacer la unidad interna, facilitó la acción judicial contra los rebeldes, abreviando los procedimientos y prohibiendo la apelación al Soberano Pontífice.

Comenzaron entonces toda una serie de persecuciones de los Espirituales, incluso bajo el Papa siguiente, Clemente V (1305-1314). Pero en 1310, Gonzalo de Balboa, que dirigía la Orden dio un giro inesperado a la cuestión, al ordenar a los Ministros que sin más tardar procedieran a la expropiación de todas las rentas y bienes inmuebles que estuviesen en manos de los Frailes. Lo que habría ocurrido es que Gonzalo de Balboa quisiera presentarse en la mejor posición frente a una Comisión de cardenales que había sido instituida por Clemente V para informarse de las querellas existentes entre los hijos de Francisco, tratando de este modo de neutralizar los ataques que se dirigían contra la Orden.

Los principales críticos de la Orden, y amigo en consecuencia de los Espirituales fueron el ex Ministro General Raimundo Gaufredi y Ubertino de Casale. Este último escribió una memoria dirigida a la Comisión cardenalicia, conocida bajo el título de *Rotulus*. En ella reprocha muchas cosas a la Comunidad: el enseñar que no todos los consejos evangélicos

obligan *ex voto* y que las Declaraciones pontificias deben ser preferidas a las intenciones de San Francisco; la distribución de los bienes que aportaban los novicios a los Frailes, en lugar de distribuirlos entre los pobres, la riqueza en los ornamentos y en los vasos sagrados, las provisiones abundantes en los graneros, las rentas anuales, etc.

En sus conclusiones finales, afirmaba: «La verdadera reforma consistirá en practicar la Regla a la letra, sin glosa ni privilegio alguno que pueda atenuar su rigor. A los que no quieren o creen que no se puede practicar a la letra, que se les dé otro género de vida más amplio... Sólo a este precio habrá paz en la Orden. Gracias a Dios, siempre habrá entre nosotros celadores, prestos a sufrir persecución, tanto más cuanto que la multitud no está dispuesta a abandonar sus costumbres relajadas».

En cambio, la posición de los partidarios de la Comunidad, representada por el Ministro General Gonzalo de Balboa, consistió en atacar frontalmente las obras y la doctrina de Pedro Juan Olivi, quien, como lo hemos ya dicho, había gozado de un particular predicamento en la zona de la Provenza, donde los Espirituales eran particularmente fuertes. De lo que se trataba era obtener la vía del examen y finalmente la condena oficial de las opiniones de este autor, por considerarlas heréticas, erróneas o temerarias.

Si bien en un primer momento parecía que la Comisión no se había sentido tan atraída por la posición de los Frailes de la Comunidad, éstos remontaron la situación. Pero la conclusión de este gran debate fue prorrogada para que lo decidiera el Concilio de Viena, que el mismo Clemente V había convocado para el mes de octubre de 1311.

Luego de un ardoroso intercambio de argumentos entre las dos partes, la cuestión se había reducido a dos puntos principales: a) las doctrinas de Juan Olivi; y b) la disciplina regular y la observancia de la pobreza.

La primera de estas cuestiones provocó por parte de Clemente V el Decreto *Fidei catholicae fundamentum* (1312), que se limitó a establecer la doctrina de la Iglesia sobre cuatro puntos en los que se acusaba a Olivi de doctrina herética, aunque sin siquiera mencionarlo. Solución que fue del agrado de los Espirituales. En cuanto a la segunda cuestión Clemente V pronunció su sentencia en la Bula *Exivi de paradiso* (1312). En ella, haciendo muestra de equilibrio, vuelve a repetir todas las situaciones planteadas por Ubertino de Casale, pero al hablar de la cuestión de los consejos evangélicos y del uso pobre, abandona la tesis de los Espirituales.

En efecto, mientras que éstos sostenían que el Fraile que aceptaba entrar en la Orden, por ese mismo hecho había prometido observar los consejos evangélicos, porque la Regla comienza de esta manera: «La Regla y vida de los Frailes menores es ésta, conviene a saber: guardar el Santo Evangelio de Nuestro Señor Jesucristo», Clemente V, al contrario

declara que «como un voto determinado debe necesariamente caer sobre una cosa determinada, no se puede decir que al hacer voto de la Regla se esté obligado en virtud de este voto, a guardar todos los consejos evangélicos que no estén incluidos *expresamente* en la Regla». De este modo, los Frailes menores no están obligados a todos los consejos evangélicos, sino solamente a los que están expresados en la Regla en la forma de mandato, de prohibición o en términos análogos. Es lo que ya había establecido Nicolás III y Clemente V lo precisa al enumerar doce puntos que tienen fuerza de precepto.

A su vez, en lo que se refiere al *usus pauper*, el Papa se guarda muy bien de definir que, conforme a la doctrina de los Espirituales, el uso pobre es de la esencia misma del voto de pobreza. Solamente define que los Frailes menores, en virtud de su Regla, están especialmente obligados a guardar los usos pobres y estrechos que en ella están indicados, y en la medida en que la Regla lo expresa.

Siendo así, Clemente V, equitativo y conciliador, trató de dar una *sententia media* que pudiese contentar a ambos partidos. Ninguno de ellos tiene, pues derecho a creerse vencedor del otro. Pese a ello, en los dos partidos se canta la victoria. La Comunidad se alegra de ver descartadas las opiniones rigoristas de los Espirituales. Y éstos, por su parte, se regocijan de ver condenados los abusos señalados por Ubertino de Casale.

Lo cierto es que luego del Concilio de Viena, los Espirituales se mostraron renuentes a regresar a sus conventos, y se refugiaron en Avignon. Clemente V se vio obligado a tomar medidas. Así, el Provincial de Provenza y quince Guardianes que se habían mostrado severamente duros con los Espirituales fueron destituidos y reemplazados por superiores más benévolos, que los tratasen con imparcialidad y dulzura. Y a su vez, el Ministro General Gonzalo de Balboa visitó las Provincias para que aplicaran la Bula *Exivi*, reprendiendo con energía la suntuosidad de los edificios, la afectación en los vestidos, la aceptación de limosnas perpetuas y de rentas anuales. Y ello lo realizó con tanto celo que suscitó el descontento de los Frailes de la Comunidad, amigos de las mitigaciones.

Pero los ánimos continuaron caldeados. Aún antes de la publicación de la Bula *Exivi*, unos cuarenta Frailes del grupo de los Espirituales, habían huido a Sicilia, donde fueron acogidos por el rey Don Faldrique, pretextando su obediencia al Papa, y prometiendo observar la pobreza como se prescribe en la Regla, en el Testamento de San Francisco y en las Decretales de Nicolás III y de Clemente V. Se comprometían a continuar el voto de obediencia, pero no en las cosas que entendían que eran contrarias a la Regla. Ello le pareció bien al rey Faldrique, puesto que su fuga no era un acto de apostasía, sino de fidelidad. Los verdaderos apóstatas eran los transgresores de la Orden.

Una nueva situación se presentó con la elección del nuevo Ministro General, Fray Miguel de Cesena, casi al mismo tiempo que resultó elegido el nuevo Papa, que suplantó a Clemente V, y que fue Juan XXII (1316). El nuevo Ministro comenzó su acción mostrándose conciliador. Juan XXII, no obstante que recibió a Ubertino de Casale y otros Espirituales, estaba más bien decidido por la tendencia de la Comunidad, aunque procurando mantener la unidad de la Orden.

Y ese fue en general el nuevo tono que se puede ver sin mayores dificultades en sus Bulas. En *Ad conditorem canonum*, donde afirma el derecho del Papa de modificar los cánones existentes, constituyendo, cuando el bien común lo reclama, cánones nuevos. Por ello él es el *conditor canonum*. Y en la Bula *Quorumdam exigit* (1317) rechaza todas las pretensiones de los Espirituales. Una vez más les ordena someterse al juicio de sus superiores para la apreciación de las necesidades que obliguen a hacer provisiones y para fijar el color, las dimensiones y la calidad de los hábitos. Debían dejar sus hábitos estrechos y vestir otros más convenientes. Y les recuerda especialmente el gran deber de la obediencia.

Mientras que los Frailes de la Comunidad veían ahora el triunfo, los Espirituales comenzaron a ser dispersados. El mismo día en que se firmó la Bula *Quorumdam exigit*, Juan XXII accedió a la petición de Ubertino de Casale, incorporándolo al monasterio benedictino de Gembloux (diócesis de Lieja). A otro de los jefes de los Espirituales, Angel de Clarenno, detenido en Avignon en 1317, quien le había dirigido una carta donde hablaba de las vicisitudes de los *Pobres Ermitaños* que no son ni apóstatas ni excomulgados, a menos que querer seguir la Regla de San Francisco sea herejía digna de excomunión, Juan XXII le ordenó al Cardenal Orsini que le diese el hábito de los Celestinos. Y caso más trágico fue el de los Espirituales que estaban retenidos en Avignon. Miguel de Cesena los trató de convencer y ante su renuencia, los entregó al Inquisidor. Cinco de entre ellos se obstinaron en negar al Papa la potestad de modificar la observancia de la Regla, que según ellos era una misma cosa con el Evangelio. Uno de ellos fue condenado a prisión perpetua y los otros cuatro a la hoguera. Y afrontaron en Marsella en el año 1318, el último suplicio « antes de ceder ante el Papa en una cuestión, primordial a sus ojos, de graneros y bodegas, de *cordones* y *capuchos*» (Gratien, 441).

Sin embargo, la Bula *Quorumdam exigit* era una orden dada a los Espirituales, aunque no su condenación. Juan XXII esperó que éstos o abandonaran la Orden o agotaran los recursos jurídicos antes sus Superiores. Y así, en el año 1317, fue la Bula *Sancta Romana* la que condenó y reprobó a todos los Espirituales de las diversas Provincias, cualquiera sea el nombre que adoptaran, como el de *Fratricelos* o *Frailes de la vida pobre*. Y para solucionar el problema creado en Sicilia con los Espirituales que había acogido el rey Faldrique, libró la Bula *Gloriosam*

Ecclesiam (1318) en virtud de la cual los condena y excomulga expresamente.

Así terminó la historia de estas querellas. Los automarginados voluntarios extremos, que querían vivir lo que ellos entendían la auténtica pobreza en forma pura, fueron disueltos y perseguidos por la Inquisición.

8. *Los epígonos de los Espirituales*

Las Provincias que resultaron más afectadas por las medidas tomadas contra los Espirituales fueron las de Provenza y Aquitania, en Francia, y las de Umbría, la Marca de Ancona y Toscana, en Italia.

En lo que hace a las primeras tenemos que recordar que toda la zona del Languedoc se había convertido durante los siglos XI y XII en una de las regiones más civilizadas de Europa. Fue aquí donde florecieron los *troubadours* y también las «Cortes de Amor». Pero también en una zona muy conflictiva, sobre todo mirándola desde Roma, debido a la profusión de determinadas corrientes de pensamiento religioso que fueron consideradas heréticas. Es precisamente el país de los Cátaros, contra los cuales Bernardo de Clairvaux predicó una triunfante Cruzada. E igualmente estaban los Beguinos, que aparecen, por lo menos en esta región, muy emparentados con los Espirituales.

Estos Beguinos que se llamaban a sí mismos *Fratres Pauperes*, declaraban abrazar la tercera regla de San Francisco. Precisamente se autodenominan «Hermanos Pobres de la Penitencia de la tercera orden de San Francisco». Vivían principalmente en las provincias de Provenza y de Narbona, y también en algunos lugares de Tolosa. Estuvieron muy vinculados con los Espirituales, siendo su mayor autoridad los distintos escritos del Fraile Menor Juan Pedro Olivi, al que ya hemos mencionado. Bernardo Gui, en su obra conocida como «Manual del Inquisidor» nos da muchos detalles acerca de sus creencias:

a) Se muestran netos partidarios de practicar la «vía de la pobreza» tal como la practicó Jesucristo y lo estableció San Francisco en su Regla («la regla de San Francisco es la regla del mismo Jesucristo» [Gui, I, 121]); de tal modo que lo mismo que ni el Papa ni ningún otro pueden cambiar nada del Evangelio, tampoco pueden alterar la Regla del santo, ni tampoco otorgar dispensas de los votos. De este modo, lo establecido por la Bula *Quorumdam exigit*, acerca de mitigar el voto de pobreza, permitiendo a los Superiores de la Orden hacer reservas de trigo y de vino en sus graneros y depósitos, no puede resultar obligatoria, puesto que está en oposición con la pobreza evangélica y los Hermanos Me-

nores que han aceptado estas dispensas son heréticos (Gui, I, 125). Por ello, los cuatro Frailes Menores del grupo de los Espirituales que fueron conducidos a la hoguera en Marsella (1318) «no son en nada heréticos, sino católicos y mártires gloriosos a los cuales se les imploran las oraciones y sufragios ante Dios» (Gui, I, 129).

b) La verdadera Iglesia, que es denominada la «Iglesia de Dios» no tiene nada que ver con la Iglesia de Roma, la «Iglesia carnal». De allí que lanzan invectivas violentas contra el Papa, tratándolo de Anticristo, de lobo voraz en el rebaño de Cristo, de jabalí del bosque, de bestia feroz extraordinaria. Por ello, el Papa no puede declarar la excomunión de los que siguen la «vía de la pobreza» tal cual ellos la entienden. Si el Papa condenaba la doctrina y los escritos del Hermano Pedro Juan (Olivi), ellos no aceptaban dicha condena ni la excomunión por seguirlos, ya que «dicho Hermano Pedro Juan es la luz y la lumbre enviadas por Dios al mundo, (mientras que) los que caminan en las tinieblas son los que no ven esta luz» (Gui, I, 141);

c) Siguiendo en general el pensamiento de Joaquín de Fiore, tal como lo hemos visto, la Iglesia de Roma es considerada como la «Iglesia carnal», Babilonia, la gran prostituta de la que se habla en el Apocalipsis, ya que «está ebria de la sangre de los mártires de Jesucristo» (Gui, I, 143). Siguiendo el pensamiento joaquinista adoptan una línea apocalíptica. Anuncian la venida del Anticristo. «el Anticristo ya ha nacido; según algunos terminará su obra en el año de la Encarnación del Señor 1325; según otros, en el año 1330; según otros, en fin, a más tardar en 1335» (Gui, I, 149). Todas las órdenes religiosas, exceptuada la de San Francisco, tal cual ellos la entendía, serán abolidas. Entonces, el Espíritu Santo descenderá, lo mismo que ocurrió en Pentecostés, difundiendo su fuego sobre la Iglesia verdadera (Gui, I, 149).

Se puede, pues, señalar muchas de las ideas de los Espirituales, aún cuando los Beguinos las llevan a una extremada aplicación. Ello no quiere significar que todos los Espirituales habrían aceptado las ideas de los Beguinos, pero éstas no significaban sino la explicitación de las ideas defendidas por aquellos, máxime si tenemos en cuenta el ingrediente joaquinista. Por ello es que la Bula *Sancta Romana* (1317) promulgó no solamente la excomunión de los Espirituales, sino también la de los Beguinos que habían abrazado sus doctrinas. En ella se ordenó la disolución de las asociaciones independientes que estos piadosos exaltados habían formado en Sicilia, en Italia, en Provenza y en el *Midi* francés. Desde entonces, los Espirituales y los Beguinos estuvieron confundidos en la misma reprobación y los inquisidores los trataron sin misericordia.

Lo mismo que los Beguinos en el Languedoc, aparecerá una secta semejante en las regiones de Italia donde era más fuerte la influencia de los Espirituales. Esta será la de los *Pseudo-apóstoles*. Bernardo Gui establece sus orígenes en 1260: «Fue fundada por un icerto Gerardo Se-ga-

relli, de Parma, quien, al final fue condenado como heresiarca por juicio de la Iglesia y quemado» (Gui, I, 85), hecho que ocurrió el 18 de julio de 1300.

Titulándose «apóstoles de Cristo», entienden al igual que los Beguinos, que ellos son la verdadera Iglesia de Dios, poseyendo la perfección de los primeros apóstoles. Siguen, al igual que los Espirituales la «vía de la pobreza» en forma rigurosa. En el rito de aceptación de los adeptos, que ocurre en el interior de alguna iglesia, el iniciado es ordenado de despojarse de sus vestimentas, «él renuncia a todos sus bienes, marcando así la perfección de la pobreza evangélica, y en su corazón, hace a Dios el voto de observar sin más la pobreza evangélica. A partir de este momento, no debe aceptar dinero ni poseer ni llevar nada consigo, debiendo vivir de las limosnas que se le ofrezcan graciosa y espontáneamente, sin reservar nada para mañana» (Gui, I, 87).

Igualmente, niegan la autoridad del Papa para abandonar esta vida de perfección, no teniendo efectos la excomunión que se lanzara contra ellos. También los laicos son relevados de pagar el diezmo a un sacerdote o prelado de la Iglesia romana «la cual no practicaría en absoluto una perfección y una pobreza tales como las practicaban los primeros apóstoles» (Gui, I, 91).

Segarelli fue seguido por otro automarginado, Dolcino de Novara, respecto del cual escribió en sus cartas que «era una planta divina, un retoño de la raíz de la fe» (Gui, I, 89; II, app. I " 4 y 5). Bernardo Gui nos dice que era «*spurius filius sacerdotis*» (II, p. 75). El movimiento que creó participaba de las mismas ideas que el de los Apóstoles Pobres, es decir la práctica de la pobreza evangélica y los ataques contra la jerarquía religiosa. Finalmente fue alcanzado por el Santo Oficio y luego de un proceso que se llevó a cabo en Trento entre diciembre de 1352 y marzo de 1353, fue finalmente condenado a la hoguera. Aunque, como lo dice B. Gui: «Desaparecido Dolcino, sus ideas sin embargo no se extinguieron» (II, pp. 106-107). Muchos de ellos se refugiaron en España, y hasta ellos llegó el consejo de B. Gui, poniendo en guardia a los obispos ante el peligro que representaban. Y también se los encuentra en Italia, donde se ofrecía la condonación de multas a quienes entregaban heréticos dolcinianos a la justicia (Guglielmi, 2, 294).

Aparte de las tesis heréticas, que van mucho más allá de lo que defendían los Espirituales, estas últimas sectas (Pseudo-Apóstoles y Dolcinianos), se caracterizaban por las costumbres muy particulares que tenían, que establecidas en forma breve, significaban un verdadero relajamiento. En efecto, pensaban que cuando se siente el aguijón de la carne, no es falta el unirse vientre a vientre con una mujer desnuda, a fin de alejar la tentación» (Gui, I, 93). Se trataba pues, de un género de vida totalmente libertario que suscitaba el espanto y por supuesto la reprochación por parte de los clérigos.

9. Conclusiones

a) Quizá el error principal, dentro de su idealismo, que pudieron tener los que seguían la «vía de la pobreza» fue el entender que la pobreza era un ideal en sí mismo, esto es una finalidad virtuosa que se autosustentaba, y no una forma de vida que podría ser conducente a la virtud. En efecto, la elección de la pobreza voluntaria y el apartamiento de la sociedad, pueden representar un camino que ayude a quienes la aceptan voluntariamente como forma de vida que les permita una plena dedicación a la contemplación de Dios y de sus obras. Pero considerada como una finalidad de virtud no es en sí misma una virtud.

b) Además, según tuvimos oportunidad de establecerlo, la Orden de los Hermanos Menores, estuvo pensada por San Francisco de Asís para un ámbito humano mucho menor. Ello se advierte claramente en las disposiciones de la Regla por él establecida. Era la época en la cual los *po-verelli* podían en sus humildes chozas practicar el culto a la *Santa Povertà*. Pero luego de la extraordinaria aceptación que tuvo en cuanto al número de sus seguidores, las cosas cambiaron, precisamente *pari passu* del éxito que obtenían. Y fue allí que se plantearon las dificultades entre los Espirituales y los Conventuales.

c) Ciertamente es que Roma solucionó, por lo menos en apariencia, la cuestión de cómo seguir cumplimentando la Regla, pero adaptándose a los nuevos tiempos que corrieron para la Orden. Esta consistía en la atribución de la propiedad de todos los bienes al Papa, manteniendo los Frailes meramente el uso de los mismos. Era una solución jurídica que podía ser discutida. Y aquí se planteó un nuevo problema ahora entre el Papa y los Frailes de la Comunidad, que resulta interesante presentar.

Fue el propio Papa Juan XXII, quien si bien por un lado condenó a los Espirituales, entendía que el sistema creado por sus predecesores era en algo ficticio. Así, en la Bula *Ad conditorem canonum* hablaba de que el Papado se había cargado con un extraño tipo de *dominium, verbalis, nudi et aenigmatici* vacío de todo contenido substancial, de todo *commodum* en la cosa. Técnicamente el propietario le corresponde jurídicamente alguna ventaja, cosa que aquí no se daba, por cuanto el *uso* que detentaban los Frailes era perpetuo. Para Juan XXII ello se ve bien claro en el caso de las cosas consumibles: hay pan, hay sopa, hay jarras de agua, de tal modo que los Frailes comen y beben como los otros hombres. Ellos dicen tener el mero uso, pero ningún estudiante de derecho puede ignorar que en materia de cosas consumibles, el uso (*uti*) no es separable del consumo (*abuti*), ni el uso de la propiedad: *In rebus consumptilibus [...] nec jus utendi nec usus facti separata a rei proprietate seu dominio possunt constitui vel haberi [...] quia dominium dominis semper*

abscedente usu inutile redderetur. Y nada vale decir que ellos se limitaban a ejercer un «uso de hecho» (*usus facti*), para cumplir el acto» de comer, de consumir las cosas consumibles, de gozar de los frutos de sus huertas. Esto jurídicamente es un verdadero derecho» (*jus utendi*). Por lo tanto hay que admitir que ellos lo detentan, siendo además que sin aceptar este *jus utendi* el uso no sería justo: «*constat quod non justis esset actus utendi hujus modi reputandus, cum ille usus fuerit, qui non competeat jus utendi*».

¿Significaba ello que San Francisco era injusto, que no tenía el *derecho* de comer su plato de comida? No, la Bula de Nicolás III no podía proponerse negar el derecho» (*jus*) de los Frailes Menores, si bien su lenguaje resultaba incierto; pero su intención verdadera, cuando dicha Bula les atribuía el *usus facti*, era significar el uso justo, el cual implica la existencia del *jus utendi*:

«*De tali intelligi debet, qui justus est, id est pro quo competat jus utendi*».

Al denunciar como ficticia la solución jurídica, el propósito de Juan XXII era restituir pura y simplemente la propiedad a los Frailes Menores. Todo ello provocó la reacción de la Orden. Y el mismo Papa, libró en 1329, otra Bula —*Quia vir reprobus*—. Para ver cuán caldeada estaba la situación, adviértase que este *vir reprobus* no era otro que el Ministro General de los Frailes Menores, Miguel de Cesena, que se había levantado en nombre de la Orden contra las innovaciones del Papa, y había huido acompañado por Guillermo de Occam (Villey, 242 ss.).

Precisamente será este último el que defenderá la tesis de la Orden con su obra *Opus nonaginta dierum*. Este escrito está redactado sobre la base de definiciones y de sentidos que tenían las palabras que se estaban discutiendo: *proprietas, usus, meum, suum, dominium*, etc. Dicho brevemente, y sin entrar en la farragosa argumentación presentada por Guillermo de Occam, éste establece que los Frailes, al igual que Cristo tienen el uso de los bienes, en el sentido del «acto mismo de usar de una cosa exterior, como habitar, comer o beber», lo que ellos han renunciado es al *poder*. Y si existe un *jus utendi*, este deber ser mirado como la permisión o facultad que se tiene del cielo (*polus*), por lo que si acepta este derecho, el mismo corresponde al *jus poli* y no al *jus fori* que se-ría el derecho positivo humano, que Guillermo recalca que no detentan los Hermanos Menores, ya que no lo defienden ni lo vindican ante un tribunal humano (Villey, 250).

Finalmente, la refutación de Guillermo de Occam detuvo la iniciativa de Juan XXII, y es así como la cuestión jurídica, la última de esta serie de *quaestiones* que rodearon la llamada «cuestión de la pobre-

za» quedó resuelta, hasta nuestros días, a favor de la Orden de los Frailes Menores.

