

Revista chilena de estudios medievales



CENTRO DE
ESTUDIOS
MEDIEVALES

UNIVERSIDAD GABRIELA MISTRAL

Revista chilena de estudios medievales

La Revista Chilena de Estudios Medievales es la publicación semestral del Centro de Estudios Medievales de la Universidad Gabriela Mistral, que reúne trabajos académicos originales que sean una contribución erudita y especializada a los estudios medievales desde las distintas disciplinas.

DIRECTOR

José Manuel Cerda
U. Gabriela Mistral

EDITOR

Sebastián Buzeta
U. Gabriela Mistral

COMITÉ EDITORIAL

Williams Ibarra
U. Gabriela Mistral

Pablo Maillet
U. Gabriela Mistral

Paz Crovetto
U. Gabriela Mistral

Cristián León
U. Diego Portales

PORTADA

Isadora Schmidt **Andrea Seguel**

DIAGRAMACIÓN

Andrea Seguel

La Revista Chilena de Estudios Medievales tiene como objetivo promover el estudio de la Edad Media en sus diversas disciplinas del conocimiento, a saber, ciencias, artes, literatura, filosofía, historia, entre otras, fomentando así el conocimiento y la difusión de este período histórico crucial para nuestra cultura occidental. La revista cuenta con un grupo de evaluadores que velan por la calidad académica y el valor investigativo de los artículos que se presentan para publicación.

Universidad Gabriela Mistral, Centro de Estudios Medievales
Ricardo Lyon 1177, Providencia. Santiago de Chile.

cem@ugm.cl / revistas.ugm.cl

Esta publicación semestral es administrada en Open Journal Systems (OJS) y se encuentra catalogada en el Modern Language Association Directory of Periodicals (mla), Red Iberoamericana de Innovación y Conocimiento Científico (REDIB) y en Difusión de Alertas en la Red (Dialnet) e indexada en Sistema Regional de Información en Línea para Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal (Latindex).

eISSN 0719-689X





Regla y vida de los Hermanos Menores: mística y conflicto eclesial

Rule and life of the Friars Minor: mystic and ecclesial conflict

Resumen

La Regla de vida de los Hermanos Menores, inspiración de San Francisco, tuvo desde el inicio un carácter paradójico. Por una parte, tuvo la intención de presentar una opción de vida más cercana a los consejos evangélicos, y se nutrió, luego de la muerte del Fundador, de una mística basada en su vida y su testimonio. Por otra, también tempranamente generó conflictos eclesiales, en procura de una adaptación de la propuesta de Francisco a las condiciones reales en que la autoridad eclesial podía autorizar la actuación de las órdenes mendicantes. Todo ello constituye un vasto panorama dentro del cual se propone explorar solamente un punto: prohibición de Francisco, en su Testamento, de interpretar la Regla. Esta prohibición ha dado lugar a innumerables discusiones dentro de la Orden, que no serán abordadas. El objetivo del trabajo es tratar de profundizar en las siguientes cuestiones y en lo posible responderlas: ¿qué impulsó a Francisco a dicha "prohibición" y cuál habría sido el sentido de la misma en su contexto?; ¿era viable, en términos históricos y lingüísticos, esta pretensión?; ¿cuáles fueron las primeras reacciones para acordar el último mandato de Francisco con las reales posibilidades de guiarse por él, aun en las formas más estrictas de vida franciscana, como los observantes?; ¿qué conclusiones de interés para este tipo de problemáticas pueden extraerse de este caso histórico?

Palabras clave

Francisco de Asís, franciscanismo, hermenéutica, controversias franciscanas

Abstract

The Rule of life of the Friars Minor, inspired by St. Francis, had from the beginning a paradoxical character. On the one hand, it was intended to present a life option closer to the evangelical counsels, and after the death of the Founder, a mystique based on his life and testimony was nurtured. On the other hand, it also generated ecclesial conflicts early in order to adapt Francis' proposal to the real conditions in which ecclesiastical authority could authorize the performance of mendicant orders. All this constitutes a vast panorama within which it is proposed to explore only one point: Francis' prohibition, in his Testament, of interpreting the Rule. This prohibition has given rise to innumerable discussions within the Order, which will not be addressed. The objective of the work is to try to deepen the following questions and, if possible, answer them: what prompted Francisco to this "prohibition" and what would have been the meaning of it in its context? - was this pretense viable in historical and linguistic terms?, what were the first reactions to agree upon the last mandate of Francis with the real possibilities of being guided by him, even in the most strict forms of Franciscan life, as observers?, what conclusions of interest for this type of problem can be drawn from this historical case?

Keywords

Francis of Assisi, Franciscanism, Hermeneutics, Franciscan controversies

Recepción de artículo: 11-7-2017

Aceptación del artículo: 3-10-2017

CELINA A. LÉRTORA MENDOZA
CONICET/ FEPAI, Argentina.

Doctora en Filosofía por la Universidad Católica Argentina y por la Universidad Complutense de Madrid; Doctora en Teología, Especialidad Sagrada Escritura, por la Pontificia Universidad Comillas (Madrid); miembro de la Carrera del Investigador Científico del CONICET (Argentina). Profesora de doctorado en la Universidad Nacional del Sur (Argentina). Especialista en historia de la filosofía medieval, colonial y latinoamericana; ha publicado más de 35 libros y 400 artículos en sus especialidades. Dirige proyectos nacionales e internacionales de investigación y es Coordinadora General de la Red Latinoamericana de Filosofía Medieval.

ORCID  



PRESENTACIÓN

La Regla de vida de los Hermanos Menores, inspiración de San Francisco, tuvo desde el inicio un carácter paradójico. Por una parte, tenía la intención de presentar una opción de vida más cercana a los consejos evangélicos, y se nutrió, luego de la muerte del Fundador, de una mística basada en su vida y su testimonio. Por otra, también tempranamente generó conflictos eclesiales, en procura de una adaptación de la propuesta de Francisco a las condiciones reales en que la autoridad eclesiástica podía autorizar la actuación de las órdenes mendicantes. Las tensiones entre espirituales y conventuales, las condenaciones, las defensas, los movimientos pauperísticos y las líneas místicas espiritualistas, todas ellas casi siempre al borde de la ortodoxia oficial cuando no fuera de ella, han producido un ingente material histórico casi inabarcable.

De todo ese profuso panorama, me propongo explorar solamente un punto: la indicación de Francisco, en su *Testamento*, que prohíbe la "interpretación" de la Regla¹. Por cierto, esta "prohibición" ha dado lugar a innumerables discusiones dentro de la Orden, que no serán abordadas. El objetivo del trabajo es tratar de profundizar en las siguientes cuestiones y en lo posible responderlas:

- ¿Qué impulsó a Francisco a dicha "prohibición" y cuál ha sido el sentido de la misma en su contexto?
- ¿Era viable, en términos históricos y lingüísticos, esta pretensión?
- ¿Cuáles fueron las primeras reacciones para acordar el último mandato de Francisco con las reales posibilidades de guiarse por él, aun en las formas más estrictas de vida franciscana, como los observantes?
- ¿Qué conclusiones de interés para este tipo de problemáticas pueden extraerse de este caso histórico?

DESARROLLO

La configuración jurídica de la Orden de los Hermanos Menores no estuvo exenta de dificultades y sinsabores. El primer impulso de Francisco fue simplemente lograr la aprobación papal para una forma de vida que él y un pequeño grupo de compañeros se proponían seguir². No tenía la intención de constituirse en una gran comunidad; más bien pareciera todo lo contrario, es decir que Francisco siempre receló de los grandes grupos (hoy diríamos, del peligro de la masificación). Pero esto no fue suficiente, tanto por el crecimiento notable del grupo

originario, como por la preocupación de las autoridades eclesiásticas que procuraban encauzar debidamente cualquier nueva experiencia, sobre todo si era exitosa.

La primera Regla, sencilla y en pocas palabras (según su propia expresión), contenía lo esencial de su propuesta: 'vivir en obediencia y sin propiedad (sin nada propio)'. Tal como lo ha señalado agudamente G. Agamben, la promesa franciscana no es prometer una regla ni vivir según una regla, sino una promesa inseparable de regla y vida³. Desde esta primera y radical opción, la expresión "regla y vida", recurrente en los escritos franciscanos, toma un sentido diferente al habitual en las promesas monásticas, de las cuales sin duda ha tomado ideas Francisco de Asís. Se trata de una "forma de vida" cuyos caracteres implican prescindir de las normativas, es decir, del derecho, de la esfera de lo jurídico, y hasta de la moral. Esta pretensión extrema no fue, también desde el principio, del agrado de la jerarquía eclesiástica y allí comenzaron los primeros desacuerdos entre el ideal de Francisco y la autoridad eclesial.

La Regla Bulada que finalmente configuró el ordenamiento canónico de la nueva Orden mendicante, no fue del agrado de Francisco. Dicen las historias que lloró al recibirla. Pero como hijo fiel de la Iglesia y obediente a la autoridad, la acató sin reservas, al menos explícitas. Sin embargo es un hecho que se fue distanciando cada vez más de la conducción de la comunidad y que fue delegando en otros frailes, más dispuestos para ello, el control y la conducción de la vida en común. Su vida se transformó más bien en un último peregrinaje, en una entrega a las pruebas finales a que Dios lo sometía. Y junto al sufrimiento, físico y espiritual, el éxtasis y las llagas, signos de la íntima cercanía con Cristo. Es en este contexto especialísimo que Francisco redacta su *Testamento*, que contiene una cláusula no sólo inusual entre los fundadores religiosos, sino también insólita -por su dureza- en las formas habituales del *Poveretto*.

La prohibición de "glosar" la Regla suscitó numerosas discusiones luego de su muerte, y no fue ajena a la división no sólo tajante sino también irreconciliable, en el modo de entender el mensaje y la propuesta del Fundador. La posteridad entró también en esa liza, y los investigadores han trabajado hipótesis y explicaciones diversas. El material producido es ingente, casi inabarcable. Sin embargo, las cuestiones que he mencionado constituyen una sistemática que permite ubicar con más claridad el complejo entramado del tema.

1. Testamento 38-39: "Y a todos mis hermanos, clérigos y laicos, mando firmemente por obediencia que no introduzcan glosas en la Regla ni en estas palabras diciendo: 'Así han de entenderse'. / Sino que así como el Señor me dio el decir y escribir sencilla y puramente la Regla y estas palabras, así sencillamente y sin glosarlas entendáis y con santas obras las guardéis hasta el fin" (*Directorio franciscano s/v*).
2. En este sentido, Francisco es un continuador de ciertas prácticas -extendidas y difusas- del siglo XII, que incluían la crítica a la sociedad y a los representantes del orden heredado de la Alta Edad Media, especialmente los eclesiásticos y los nobles, pero también los campesinos acomodaticios. Estas corrientes "moralizadoras" toman varias formas, sean los goliardos, sean los gibelinos, los participantes de movimientos pauperísticos como Pedro Valdo, etc. De algún modo todos ellos cuestionan el (injusto) orden establecido, aunque de diferente modo y con distintos objetivos, coincidiendo sin embargo, en la crítica al lujo, la riqueza, la simonía y el poder del dinero que se evidenciaba en la naciente burguesía comercial. Y en relación a la vida eclesiástica, los más criticados eran los monjes, cuya vida real no correspondía a la imagen de pobreza y santidad que pregonaban. Esto ya ha sido observado certeramente por J. Le Goff 1957, pp. 41-45.
3. G. Agamben 2013, p. 92.

1. EL SENTIDO DE LA PROHIBICIÓN

Hay un primer y obvio sentido y motivación de la prohibición: Francisco temía (y no lo ocultaba, pues lo indica el propio *Testamento*) que la posteridad, menos comprometida con el texto literal de la Regla que los compañeros originarios, desviara su sentido arteramente. Esta primera explicación no es desdeñable, al contrario, considero que es el punto desde el cual se debe partir. Francisco quería mantener en los hechos posteriores a su muerte, lo que él y su grupo habían sido. Y sabía que una interpretación laxa de la norma permitiría alterar ese modo de vida. La prohibición de glosar o interpretar tenía la finalidad de evitar un indeseable laxismo.

Ahora bien ¿por qué Francisco suponía que ese método -y no otro u otros- sería el elegido para tergiversar la Regla? En efecto, la pregunta no es tanto ¿por qué prohibió la glosa de la Regla? sino más bien ¿por qué sólo prohibió eso? o ¿por qué no ordenó otras formas institucionales de preservación de la tradición? Creo que la pregunta no es ociosa, sino que nos conduce a una explicación más comprensible de la idea de Francisco sobre el papel de las reglas canónicas.

Es claro que la prohibición de glosar implica, en sí misma, una considerable desconfianza, en general, a toda tarea interpretativa. Posiblemente fuera originada en su propia experiencia de la interpretación bíblica; y también, en sus reparos a las formas “modernas” de la teología que él comenzaba a conocer. Exploraré brevemente estas dos hipótesis explicativas.

La desconfianza a la interpretación que evidencia Francisco en relación a la Regla, no puede explicarse sólo como un exabrupto limitado a su pasión por su proyecto personal. Él debía tener esa desconfianza interiorizada a partir de otras experiencias. Y entonces podemos apreciar que Francisco, al tiempo que propiciaba la vida de pobreza absoluta que constituye lo esencial de su Regla, apela a una “vuelta a los orígenes” del cristianismo, a una imitación “a la letra” de lo que hacía Jesús. Francisco leía el evangelio en forma absolutamente literal, Jesús no tenía “dónde reposar su cabeza”, es decir, no tenía nada propio. Pero siglos de hermenéutica bíblica habían diluido tanto esta fuerte imagen literal que las exposiciones del texto terminaban diciendo otra cosa, y justificando todos los abusos de la clerecía que Francisco deploraba. En otros términos, la prohibición de glosar la Regla no es sino un paso más de la idea de no glosar (reinterpretar y diluir) el sentido literal y obvio de la Palabra, especialmente en lo referido a la vida de Jesús. Si esto es así, entonces un fraile tenía la obligación de oponerse no sólo a la glosa de la Regla, sino a la de la Escritura, especialmente en lo referido a la conducta real e histórica de Jesús, que es en sí misma el modelo de conducta de todo cristiano y al cual él mismo procuraba ser lo más fiel posible.

Considero que, además, Francisco desconfiaba de la teología. Posiblemente no de cualquier estudio religioso, sino de la teología académica, la que comenzaba a imponerse en las nacientes Universidades. Es importante aquí mencionar el episodio de la autorización para estudiar teología. Cuando algunos hermanos pidieron tener clases de teología, se consultó a Francisco, cuya respuesta fue: los hermanos pueden enseñar y aprender teología, siempre que ello no obste al espíritu de oración que prescribe la Regla⁴. Sobre esta respuesta se ha discutido mucho y hay varias interpretaciones. La más conocida y socorrida es que en realidad Francisco no tenía en estima los estudios y de ahí una cierta tradición anti-intelectualista que ha perdurado hasta tiempos recientes⁵. Creo que la interpretación es otra, no opuesta sino más matizada. En primer lugar, sostengo que debe acotarse la indicación de Francisco sólo a los estudios de teología. Para los demás estudios, teóricos y/o prácticos (por ejemplo medicina, filosofía, oficios) la regla general que inspiraba a Francisco es que el ingreso en la comunidad cambia la forma de ver y actuar en el mundo, pero no las formas de trabajar que cada uno tuviera antes de su ingreso (1 Regla, 7). La diferencia es que el producido no será parte del peculio propio, sino que se trabajará en lo necesario *sine proprio*. Que ésta es la interpretación originaria que dio la comunidad, en los primeros tiempos después de la muerte del Fundador, puede apreciarse porque los profesores universitarios que entraban a la Orden mantenían sus cátedras y las pasaban en propiedad a ella, como sucedió desde la primera vez.

Con respecto a la teología, ahí está la restricción de Francisco, que a mi juicio se relaciona con el cambio significativo en los estudios teológicos. En efecto, en ese momento (las primeras décadas del siglo) se fortalecen las recientes Universidades y su Facultad de Teología, que adopta como texto fundamental las *Sentencias* de Pedro Lombardo, desplazando paulatinamente a la antigua tradición de la *lectio* divina (enseñanza basada en la lectura y comentario del texto bíblico) y además inaugura una nueva modalidad académica: el enfoque disputativo, tanto en la enseñanza áulica como en la práctica institucional de las *Quaestiones disputatae*, en sus diversas formas y expresiones⁶. Asimismo, esta enseñanza incluyó la “toma de apuntes”, las *reportationes* y la tarea de copiarlas para los interesados, una incipiente industria editorial. Todo ello apartaba el modo de vida estudiantil de los teólogos de la tradición monacal en que, al seguir la regla benedictina del *ora et labora*, los estudios eran concebidos como una forma de oración, de reflexión sobre la palabra de Dios. Francisco no concurrió a la universidad y por tanto sólo podía saber de estas novedades a través de comentarios de terceros, los suficientes, sin embargo, para hacerle comprender que se estaba produciendo un cambio cuyas consecuencias e importancia posiblemente no estuviera en condiciones de prever. Pero sí podía comprender que estas prácticas se diferenciaban notablemente de las

-
4. “Sí, me place, pero a condición de que, a ejemplo de Cristo, de quien se dice que se dedicó más a la oración que a la lectura, no descuiden el ejercicio de la oración, ni se entreguen al estudio sólo para saber como han de hablar, sino, más bien, para practicar lo que han escuchado, y, practicándolo, lo propongan a los demás para que lo pongan por obra” (LM 11,1).
5. Sobre este episodio y su interpretación estándar, v. Gratien de Paris, ofm.cap., 1928 “Con qué condiciones permite San Francisco los estudios científicos”.
6. Este giro en la práctica intelectual y especialmente en la enseñanza de la teología, iniciado en el siglo XII, había escandalizado a los partidarios de las formas antiguas. Le Goff recuerda que, tanto en Chartres como en París, espíritus inquietos (como Pedro Lombardo o Pedro Comestor -cuyo apelativo alude a que era un “devorador” incansable de libros-) trazaron nuevos rumbos a la teología y la historia eclesiástica respectivamente. Pero advierte también que este nuevo tipo de intelectuales, así como los del siglo siguiente, sólo podía desarrollarse en medios urbanos, que limitaban y disminuían poco a poco la preeminencia de las antiguas abadías. Así, el abad de Santa Genoveva, Etienne de Tournai, a fines del siglo, se muestra pasmado por la invasión de la disputatio, porque se discute sobre todo, sobre los misterios de la divinidad. Le Goff nos trasmite sus despectivas palabras sobre los maestros parisinos: “Tantos doctores tantos errores, tantos oyentes tantos escándalos, tantas plazas públicas tantas blasfemias. Mercaderes de palabras” (1957, p. 65). No es de extrañar, entonces, que Francisco conociera estos ecos y los tuviera en cuenta.

que él admitía como aceptables para sus hermanos. Por eso autoriza la enseñanza -como sea, si es necesario implementar esas nuevas modalidades- con la condición (y esto es decisivo para comprender la frase) de que no se pierda el espíritu de oración; es decir, en otros términos, que no se reemplace por el espíritu disputativo (lo que, lamentablemente, sucedió).

Por lo tanto, la prevención de Francisco es limitada y condicionada; no es absoluta, como algunos han querido ver, extrayendo de allí conclusiones generalizadas contra todo tipo de estudios y llegando incluso a proponer un negativismo al respecto en toda la Orden. Tampoco puede extraerse de este permiso condicionado -me parece- ninguna conclusión relevante con respecto al tipo de interpretación que debiera darse a las normas prohibitivas que Francisco quería establecer en su comunidad. En cambio considero que sí es válido inferir de este hecho una prevención -tal vez no muy concienciada en sus detalles- contra el ejercicio de la "interpretación". Porque en definitiva la base de las *disputationes* teológicas que Francisco pudo conocer aunque fuese de oídas, estaba en la diversidad de opiniones (o sea, interpretaciones) de la Escritura, aunque luego tomara la forma de una disputa teórica en términos técnicos, más alejada de la letra de aquella. Francisco tal vez sólo conocía la lectura literal, o en todo caso, sólo ella le importaba. De otro modo no podría entenderse su cerrada defensa de los textos que literalmente hablan de la pobreza de Cristo. Podríamos entonces pensar que el mismo sentido tiene su temor de que las diversas interpretaciones de su *Testamento* terminen generando *disputationes* y disensiones (lo que en definitiva también sucedió).

Por otra parte, si repasamos los datos que poseemos sobre el modo de obrar del Fundador, veremos que en general ha sido sumamente parco al establecer normas concretas, lo que él proponía era más bien un ideal de vida que podía guiarse en cada caso por la intuición de quienes la abrazaran con sinceridad. Y dentro de este marco, las prohibiciones son todavía más raras, incluso considerando tal a este permiso condicionado de los estudios, que muestra una interesante faceta del Santo pero que no permite ulterioridades. Sí podemos inferir, con razonable plausibilidad, que Francisco no aprobaba la abundancia normativa, el reglamentarismo. La reiterada interpretación de un texto -en este caso su *Testamento* y en consecuencia la Regla- aunque no arribara a disensiones interpretativas que generaran alternativas disolventes, sí generaría sin duda otro tipo de hermenéutica expansiva, que tendería a aumentar el número de preceptos, consejos, eventualmente prohibiciones. Muy posiblemente Francisco sospechara que también el reglamentarismo conspira contra el verdadero espíritu fraterno, y por cierto nada más lejano al espíritu de oración que un exceso de reglas para orar.

Si lo que se ha dicho hasta aquí tiene alguna validez como explicación histórica (y creo que la tiene), entonces es posible avanzar con nuevas preguntas. Si algo podemos colegir acerca de por qué prohibió interpretar la Regla, nos queda por redondear un respuesta a por qué sólo prohibió eso. Una primera y clara contestación sería la que ya de algún modo se adelantó en lo dicho: porque para él era casi seguramente el mayor peligro. Y era el mayor peligro porque su veneno se enmascararía en la adhesión y el respeto (que sin duda podían muy bien ser sinceros) a la Regla, a la Orden y a su propia figura de Fundador. Las divergencias disolventes se originarían en nombre de su deseo auténtico, en

nombre de una búsqueda y deseable autenticidad. Diferente es el caso de los que violaran ostensiblemente los mandatos; aunque estuviesen formalmente dentro de la Orden, en realidad, y en espíritu y corazón, estarían fuera. Eso no le preocupaba tanto. Me parece -al contrario de quienes ven temor a los perversos- que Francisco temía más el error de los bienintencionados que la maldad de los díscolos.

La segunda respuesta a la pregunta de por qué sólo prohibió interpretar la Regla como modo de salvarla y conservarla, es que en realidad sólo podía hacer eso. No teniendo ninguna autoridad canónica para imponer penas, para dictar otras normas, o para ejercer cualquier tipo de presión en salvaguarda del modelo originario de vida de los Menores, no le quedaba más que la expresión de su última (y por tanto cierta y definitiva) voluntad, y así lo expresó. Sería conveniente volver a pensar este punto.

Desde otro aspecto de la cuestión, y siguiendo una sugerencia de Agamben, puede explorarse la prohibición como una "regla constitutiva", tal como se expone el concepto a partir de Wittgenstein⁷. La extensión de esta sugerencia al caso de la prohibición no parece descabellada, pues precisamente este último acto de voluntad configura un cierre, una clausura expresa, del ciclo iniciado con la primera Regla. Si "vivir en obediencia y sin propiedad" puede entenderse como una regla constitutiva, entonces parece coherente que la prohibición de interpretar precisamente esta regla se instituya como una regla constitutiva. Tal parece haber sido, por otra parte, la interpretación de -al menos- una parte de los discípulos de Francisco, los más cercanos a su espíritu, que se negaron a dar a esta frase un alcance distinto al que respondía la praxis del propio Fundador. Si esto pudo ser así, resulta clara la conexión entre la primera Regla y la prohibición del *Testamento*, y la factibilidad de la prohibición corre pareja a la factibilidad de aquella. Volveré sobre esto.

2. LA VIABILIDAD DE LA PROHIBICIÓN

Más allá de los deseos de todo testador, sabemos que hay cláusulas testamentarias de más factible cumplimiento que otras. Y algunas resultan, ya desde el inicio, de cumplimiento imposible, lo que ha llevado al concepto jurídico de su nulidad y por tanto a tenerlas por no escritas. Cuando una cláusula es de cumplimiento claramente posible y están dados todos los medios y facilidades, no hay problema; tampoco cuando el cumplimiento es imposible. La zona intermedia de los cumplimientos difíciles o conflictivos es el origen de interminables pleitos en testamentos que legan bienes, por ejemplo. Francisco no legaba nada más que su propia vida y obra como testimonio, en cierto modo reflejado y normativamente enunciado en la Regla, pero el cumplimiento "a la letra" (sine glossa) era algo difícil, una situación de la que la primera comunidad debió hacerse cargo, tropezando con las primeras y graves dificultades.

Intentaré argumentar que la prohibición de Francisco no era viable en términos absolutos, por dos razones (al menos) que considero fundamentales: a) por la situación histórica en que se dio el mandato, y la existencia de una tensión clara entre mística y eclesialidad institucional, que se agudizó aún más en las etapas posteriores, circunstancia a la

7. Normas constitutivas son aquellas que no prescriben un acto ni regulan un estado de cosas, sino que ellas mismas hacen realidad el acto o el estado de cosas que mencionan (Agamben 2013, p. 105). En este caso la regla no prescribe sino que produce. El resultado es que la regla constitutiva neutraliza la representación corriente de la norma como la aplicación de un principio general a un caso singular.

que tal vez no fue ajena la prohibición misma; b) porque desde el punto de vista lingüístico, en general, tal prohibición no es factible, lo que es explicado por la concepción de la fusión horizontal gadameriana. Si pienso que hubiera sido posible un cumplimiento no tan estricto, pero mucho más firme que el destino hermenéutico que le tocó.

El primer argumento se relaciona con un principio general aplicable a situaciones históricas de conflicto, con las debidas precisiones para cada caso: la resolución de las tensiones entre continuación y cambio sigue la línea resultante de la composición entre la que marca la fuerza del impulso al cambio y la que marca la resistencia. Es decir, cuando las fuerzas hacia el cambio son superiores a la resistencia, la línea que transita la vía a la resolución se acerca a la primera. El destino de una normativa de continuidad o de prohibición al cambio se configura en función de estos elementos. Ahora bien, como en cualquier sociedad hay necesariamente un elemento dinámico, el valor de la línea correspondiente a este impulso no puede ser cero. Lo que quiere decir que, correlativamente, ninguna resistencia puede serlo al cien por cien. Toda resistencia es temporal y limitada, de lo contrario, no habría propiamente movimiento histórico. Pretender que ninguna autoridad o miembro de la Orden, en el largo período de su existencia -previsible- acatare el inmovilismo hermenéutico, es una pretensión que va contra la esencia misma del dinamismo histórico. En realidad es precisamente a la inversa: cuanta más capacidad de adaptación tiene una normativa, o sea, cuantas más interpretaciones adaptativas puedan hacerse sin violarla, más posibilidades tiene de perdurar en el tiempo. La historia política muestra que constituciones reformables o "blandas" tienen más persistencia que las irreformables o "pétreas", aun cuando éstas puedan ser interpretadas en forma adaptativa, tienen límites dados por la variación de las circunstancias históricas, imprevisibles para los autores.

En el caso de Francisco y su *Testamento*, es evidente que no sólo la prohibición sería inaplicable en un período considerablemente posterior, sino que lo sería casi inmediatamente, como sucedió. Las tensiones se planteaban en dos niveles. En primer lugar, entre el ideal utópico de Francisco, exhibido en su visita al Papa (que le valió una autorización verbal, un transeat no normativo en términos canónicos) y conservado hasta el fin de su vida, y los intereses de la jerarquía eclesiástica, especialmente cuando la Orden creció y se convirtió en un referente importante, determinando su confirmación canónica por Regla Bulada. En otros términos, que desde entonces, el Papado o sus delegados intervendrían cuando lo considerasen oportuno, más allá de los deseos o criterios de los propios frailes, que debían aceptar dichas intervenciones en virtud de su voto de obediencia. Por mucho que veneraran a Francisco como Fundador y Santo, no podrían obedecerlo en contra de directivas pontificias. Si ellos no "interpretaban" la Regla,

como efectivamente quisieron cumplir los espirituales, otras autoridades lo harían, quizá con resultados más graves.

Esta situación puede interpretarse en términos de la tensión esencial entre eclesialidad y mística. Si entendemos por eclesialidad el complejo de la Iglesia institucionalizada, es evidente -y la historia lo muestra con hartura- que frente a cualquier posición mística entrará en conflicto latente, pudiendo llegar a activarse. La posición de Francisco en relación a su proyecto es claramente mística, en un doble sentido. En uno, obvio, él mismo era un místico y toda su obra se guió por su convicción de que él era sólo un artesano en la obra que Dios le encomendaba (la metáfora "repara mi Iglesia" en toda su fuerza)⁸. En otro, más importante en este punto que analizo, es que Francisco miraba también la obra objetiva, la Orden en sí misma, como una realización inmediata de la voluntad divina, la Orden era en sí misma un testimonio de Dios en el mundo⁹. Y como tal, sólo podía variar por orden divina, supuesto que Francisco no parece considerar real, ni siquiera probable, dado que lo esencial de la "regla y vida" de los menores ya estaba establecido. En otros términos, la prohibición testamentaria supone la visión de la Orden como un testimonio inamovible del valor divino de los principios establecidos literalmente en la Regla. Esta percepción es ciertamente ahistórica, no contempla la Orden como una institución humana, no sólo defectible y/o perfectible, sino y sobre todo, dinámica. La visión de los primeros tiempos de la comunidad, vista por Francisco como modelo de unión con Cristo (hombre histórico pero ya glorioso y divino) tiene aproximaciones místicas que exceden la canonicidad eclesial y transitan otros ámbitos de lo religioso, que incluso pueden entrar en conflicto con ella.

El segundo argumento se relaciona con la actividad interpretativa en sí misma. En este sentido es necesario reconsiderar la cuestión del *Testamento* a la luz de enfoques hermenéuticos apropiados. Ya Heidegger nos ha colocado en una línea de comprensión de la tarea del lector, enfatizando la importancia de su "desde dónde" y la constitución del necesario "círculo hermenéutico". Pero sin duda es Gadamer quien ha aportado el decisivo concepto de "fusión horizontal". Con esta expresión se refiere a un hecho muy simple pero que a veces se descuida: la lectura puntual de un texto del pasado se ubica no en el espacio de comprensión del autor solamente, ni sólo en el del lector, sino en un punto intermedio o de "fusión" de ambos horizontes de comprensión¹⁰. En otros términos, y aplicando esto al *Testamento*: Francisco y sus contemporáneos tenían un horizonte de comprensión para el sentido de sus términos y contenidos, entre ellos la "prohibición de glosar". El contenido conceptual -diríamos- del texto les era familiar por su cercanía personal, temporal y cultural¹¹. Por tanto, un cuando toda lectura es ya una forma de interpretación, el horizonte de comprensión compartido en esos primeros lectores los exime de una

-
8. Como expresó J. Huizinga en un trabajo pionero sobre el tema (1930), éste es un carácter recurrente, propio de una tensión que se da en la vida religiosa, tanto en el ambiente culto como en la masa ignorante. "La iluminación divina sobreviene siempre de un golpe, es siempre la repetición atenuada de lo que en tiempos antiguos había vivido Pablo, de lo que había vivido Francisco cuando oyó de súbite las palabras del Evangelio, como una orden inmediata" (1994, p. 252)
9. No es extraña ni discordante, por más que se le dé vueltas, la relación que tempranamente se vio entre la Orden y las profecías de Joaquín de Fiore, tema en el que no entraré en forma directa, aunque está implícito.
10. H-G. Gadamer 2006, p. 25: "Toda lectura y toda comprensión de lo escrito supone un proceso que traspone lo fijado en el texto a un nuevo enunciado y debe concretarse de nuevo".
11. Siguiendo en clave gadameriana, diríamos que este fue el contexto de lingüisticidad inicial, que se modifica y amplía cuando interfecta con los contextos de lingüisticidad de los lectores posteriores. Cf. H.- G. Gadamer: "El que la esencia de la tradición se caracterice por su lingüisticidad adquiere su pleno significado hermenéutico allí donde la tradición se hace escrita. [...] En ella se da una coexistencia de pasado y presente única en su género, pues la conciencia presente tiene la posibilidad de un acceso libre a todo cuanto se ha transmitido por escrito" (2007, p. 468).

lectura formal y expresamente interpretativa. Esta posibilidad se va diluyendo a medida que el transcurso del tiempo y el advenimiento de nuevos sucesos despojan al texto de su inicial inmediatez. Por ejemplo, pasado un tiempo, al lector le será necesario recrear atentamente el momento histórico del texto, sus circunstancias, el sentido que entonces tenían ciertos términos o qué alcance concreto se les daban. En otras palabras, debe hacer una tarea hermenéutica que lo coloque en el horizonte del origen, que ya no coincide con el propio. Pero también necesariamente no puede sino realizar esta tarea “desde” su propio horizonte de comprensión, que incluye las diversas formas de comprensión y asimilación de instituciones del pasado. Para un hombre actual, “testamento” no significa en primera instancia lo mismo que para Francisco, y difícilmente pueda vivenciar (aunque lo comprenda o lo sepa) el sentido sacral del acto de testar para los medievales, así como tampoco podemos otorgar la misma sacralidad que ellos al juramento o a la promesa verbal jurídica. Pasado un tiempo, pues, los lectores del Testamento, aun cuando estuviesen muy dispuestos a cumplir el mandato de Francisco no interpretarían ese cumplimiento de la misma manera que lo hubiera hecho él, o uno de sus compañeros. Alguien que cumple hoy una manda testamentaria de considerable antigüedad, lo hace desde su propia perspectiva y según el sentido que él le da a “cumplir una manda testamentaria”, incluso en el caso de que ese sentido sea reconstruido con elementos históricos.

Por lo tanto, expresa o implícitamente, el *Testamento*, como texto, sería ineludiblemente interpretado (o reinterpretado) en los tiempos posteriores, y con él el alcance de la prohibición y en consecuencia, la interpretación misma de la Regla. Tal vez Francisco no pensara en esta compleja madeja del círculo hermenéutico, pero también se puede sostener que su prohibición pudo tener un sentido más simple y coherente con la fusión horzontica.

Considero entonces estos supuestos o posibilidades de sentido: a) Francisco no tenía la pretensión de impedir cualquier glosa, cualquier “explicación” del sentido de las palabras; no hubiera prohibido, por ejemplo, que alguien, tiempo después, hubiera aclarado -al estilo de los diccionarios- la significación de algunas palabras o giros lingüísticos de la Regla.; b) tampoco se hubiera opuesto a ciertas modificaciones lingüísticas o terminológicas conforme a la variación del lenguaje en largos períodos; c) no se hubiera opuesto a la “interpretación” que supone toda traducción, con más razón en largos períodos. Si estamos de acuerdo que Francisco tenía suficiente sentido común como para comprender esto, entonces debemos conceder que su mística de la inmovilidad sacral de la Regla implícita en el *Testamento* no era absoluta en su literalidad o materialidad, sino que tenía un sentido preciso y que la prohibición se refiere estrictamente a eso. En mi hipótesis, la sacralidad de la Regla que el *Testamento* prohibía alterar, debe tener el mismo sentido que la advertencia con respecto a los estudios: lo que no se debe alterar es “el espíritu”. Entonces debemos precisar qué era para Francisco el “espíritu” de la Regla. Y es en este punto en que -a mi juicio- la diversidad no surgiría de hermenéuticas posteriores (de buena o mala fe), sino que la divergencia ya estaba dada, desde el inicio. Y que cuando Francisco pide esto, sabe y ve con claridad que el problema está instalado. En definitiva, lo que hace es fijar su última posición, indicar a quienes quieran seguirlo, que eso es lo que él buscó y que no se ha rendido a los que procuran otra cosa. Si se quiere, su mística sacral, lo que él considera el mandato divino de “reparar la iglesia”, se ha transformado en una última y por tanto definitiva rebeldía contra la institucionalización de la Orden.

Considero que ésta fue la percepción del grupo de los “espirituales” y por eso se mostraron tan convencidos en su oposición a la jerarquía (la propia de la Orden y la papal) como si se sintieran los auténticos “intérpretes” y cumplidores de la voluntad de Francisco. En otros términos, que los seguidores inmediatos y más fieles al espíritu del Fundador ponían el acento en su propuesta de forma-de-vida por encima de cualquier otra consideración. Resulta pertinente recoger aquí una observación de Agamben: si bien la expresión “forma de vida” no aparece en los escritos atribuidos a Francisco, las dos Reglas aproximan ambos términos, y en el *Testamento* “forma” aparece junto a “vivir”, en el pasaje referido a la revelación de Cristo (“que yo debía vivir según la forma del santo Evangelio”)¹². Parece seguirse, entonces, que esta acentuación se fue dando paulatinamente en la vida de Francisco y a su vez fue siendo recogida por sus más cercanos; el *Testamento* reafirma por otra parte, la distinción entre dos “formas de vida”: según el Evangelio y según la forma de la Santa Iglesia Romana. Esta forma de vida según el Evangelio es el aspecto absolutamente no negociable en el ideal del Fundador y, en última instancia, podría reducirse a la indicación capital de la primera Regla: vivir sin nada propio. Esta es, a su juicio, la manera auténtica de seguir a Cristo, se trata de vivir de esa forma, más que seguir puntualmente los dictados normativos de una “regla” de tipo jurídico.

Al respecto se puede añadir el testimonio primordial de Tomás de Celano, que también al escribir la biografía del Santo usa reiteradamente en forma conjunta la expresión “forma de vida” y “regla y vida”. Entre los sucesores más tardíos, como Buenaventura, también aparece la expresión. Tomando en cuenta todos estos aspectos, puede decirse que la prohibición del *Testamento* apuntaba expresamente a este punto. Y también hay que decir que es precisamente la pretensión enorme y utópica que implicaba esta mística, lo que determinó el fracaso del deseo de conservación expresado en la prohibición de “glosar”.

12. Agamben 2013, p. 137.

3. LAS REACCIONES *POST MORTEM*

La historia de las reacciones encontradas entre los sucesores de Francisco luego de su muerte ha sido contada muchas veces, y los hechos -al menos los principales- están suficientemente establecidos, siendo difícil aportar algún dato nuevo que modifique el panorama histórico y las interpretaciones y valoraciones que se han dado. No voy a referirme a eso sino que intento una especie de sistemática de la historia posterior, que esquematizo como sigue.

Tenemos en primer lugar una tradición continuista inmediata o “primera generación”, a la que pertenecen los redactores de las primeras “leyendas”, Fray León, y otros compañeros luego desplazados. A continuación la tradición continuista mediata: las segunda y tercera generaciones (siglos XIII 2ª mitad y XIV 1ª mitad). Esta línea, a partir de la segunda mitad del siglo XIV se constituye como tradición conformada, e integrada por los “espirituales”¹³, que sobreviven aunque muy precariamente, en los siglos siguientes¹⁴.

En otra línea tenemos la tradición reformista o adaptativa, que a su vez tiene numerosos matices. También es temprana, y en forma inmediata aparece ya en la “primera generación”, en las reacciones producidas en el seno de la comunidad luego de la Regla Bulada. A la muerte de Francisco es indudable que la “leyenda oficial” ha sido elaborada como una suerte de contrapeso a las primeras biografías. En esta línea, todavía muy moderada, podemos ubicar a Buenaventura. La tradición medita, o de segunda y tercera generaciones, que se constituye con el grupo de los “observantes”, modifica profundamente la praxis originaria -y los deseos del Fundador- al admitir y reforzar la conventualidad reformada. Sin embargo, el peso de la figura fundacional siempre fue lo suficientemente fuerte como para impedir un desvío absoluto y definitivo. Incluso dentro de la tradición observante, los matices y las propuestas fueron logrando el reconocimiento oficial eclesiástico de diversas formas de vivir “el franciscanismo”, dando origen a la constitución de la llamada “familia franciscana” en la que todas estas formas pudieron convivir, en la medida de sus propias posibilidades de supervivencia en los largos períodos.

No es posible aquí desarrollar con detalle este esquema. Centrándome en lo más importante en relación al tema planteado, indicaré solamente algunos aspectos relevantes para la comprensión de dicha historia. Si bien las tensiones acerca del alcance de la regla y la prohibición testamentaria están dadas en vida del propio Francisco y por tanto en la primera generación, se hacen patentes, aunque todavía no muy conflictivas en la segunda generación¹⁵.

-
13. La propuesta religiosa de este grupo no se agotaba en el énfasis del *sine proprio*, sino que también incluía la reivindicación y retorno al estilo de vida de los primeros frailes, que constituían grupos pequeños en los que el ideal de la regla “sencilla” de Francisco podía cumplirse. Es evidente que el gran crecimiento de la Orden luego de su muerte, fue otra de las causas de la imposibilidad de continuar con el ideal de vida que él había propuesto, como ha señalado una investigación específica sobre este aspecto de la historia franciscana: N. Falbel 1995.
14. No puede omitirse aquí la indicación de que esta tradición es recuperada y revalorada durante el siglo XX, desde una doble faceta del franciscanismo contemporáneo: desde la teología (incluyendo las formas –ortodoxas y heterodoxas- de la teología de la liberación) y desde la praxis eclesial, la “opción por los pobres” y proyectos de renovación eclesial favorecida incluso por prédicas de los últimos Papas.
15. Assmo aquí la observación de Agamben: “Si el franciscanismo logró evitar por casi medio siglo luego de la muerte de su fundador el conflicto decisivo con la iglesia, ello se debe a la visión de futuro de Francisco, quien, distinguiendo *forma vitae* y *officium*, el *Ovivar* según la forma del Santo Evangelio’ y el *Ovivar* según la forma de la Santa Iglesia romana’, había logrado hacer de la vida minorita no una liturgia incesante, sino un elemento cuya *novitas* parecía por completo extraña al derecho, tanto civil como canónico. La vida según la forma del Santo Evangelio se sitúa en un plano tan diferente con respecto a la vida según la forma de la Santa Iglesia Romana, que no puede entrar en conflicto con ella. [en la literatura franciscana esta praxis recibe el nombre de *usus: usus simplex, usus facti, usus pauper*]” (2013, pp, 172-173).

En esta época se desarrolla la polémica con los seculares de la Universidad, quienes plantearon una violenta oposición a la extensión del lugar que ocupaban en las universidades los maestros pertenecientes a las nuevas órdenes mendicantes¹⁶. Al principio, sin embargo, habían sido recibidos sin dificultad. Pero el período turbulento se extiende durante toda la segunda mitad del siglo, especialmente entre 1252-1259, 1265-1271 y 1282-1290. Episodios similares se dan en Oxford entre 1303-1320 y 1350-1360. En las luchas e intrigas del primer período, las más graves, participaron miembros de las órdenes mendicantes, los académicos seculares, los estudiantes y hasta las máximas autoridades, es decir el papa y el Rey de Francia. La cuestión comenzó con reclamaciones puramente corporativas¹⁷; luego aumentan los cargos considerando que los mendicantes no son propiamente universitarios pues no tienen esa vocación sino que usan sus cargos para cooptar a los estudiantes y llevarlos al ingreso en sus comunidades. En otros términos, los seculares plantean la incompatibilidad entre ser profesor universitario y ser fraile mendicante. En efecto, los objetivos personales de ambas opciones parecen no sólo distintos sino incluso en muchos casos propuestos e incompatibles. En este sentido los seculares parecen haber comprendido y aplicado mejor que los propios frailes, al menos los franciscanos, las ideas del Fundador, en el sentido de que la enseñanza universitaria no podía ser un objetivo central, ni siquiera importante, en el contexto de la labor de la Orden, si bien era admisible que algunos de sus miembros enseñaran teología en algunas circunstancias y bajo ciertas condiciones.

En la controversia sobre la pobreza, que los mendicantes (entre ellos los franciscanos) llevaron contra el clero secular desde mediados del siglo XIII, Buenaventura se decanta por una interpretación fuerte de la regla franciscana¹⁸, continuando la línea que acentúa la forma de vida con el *sine proprio*.

La historia tuvo un desarrollo laberíntico. El Papa Inocencio IV asumió las razones de los seculares y restringió los privilegios de los mendicantes por la Bula *Etsi animarum* de 1254. Pero su sucesor, Alejandro IV, que había sido Cardenal protector de los franciscanos, anuló dicha Bula mediante otra (*Nec insolitum*, de ese mismo año) y por otra (*Quasi lignum vitae*) de 1255 dio el triunfo a los mendicantes sobre los seculares. Fue entonces cuando la lucha pasó al plano estrictamente

dogmático. El teólogo Guillermo de Saint Amour atacó a las órdenes mendicantes en sus fundamentos y sus ideales¹⁹. Adelantando conceptos teológicos que serán retomados por Juan XXII con más éxito, se los acusa de herejes, sosteniendo que su ideal de pobreza es contrario a la doctrina de Cristo, además de ser peligrosa y disolvente para la iglesia. Aprovechan también sin escrúpulos la circunstancia de la publicación de *Introducción al evangelio eterno* del franciscano Gerardo del Borgo San Donnino, que en 1254 anunciara, inspirándose en las llamadas "profecías" de Joaquín de Fiori, el advenimiento de la nueva iglesia, santa y pobre, en la Edad del Espíritu Santo. Las acusaciones llovían por ambas partes. Objetivamente, no se puede desconocer que los seculares universitarios tenían parte de razón, sobre todo en señalar la falta de espíritu universitario corporativo de los mendicantes. Y tal vez también acertaban en que algunos de ellos (no por supuesto los grandes nombres, como Buenaventura o Tomás) no tenían la preparación estatutariamente exigida. Hoy comprendemos perfectamente este criterio, porque llevamos ya mucho tiempo reconociendo el estatuto profesional del docente universitario. Pero por otra parte, es verdad que los mendicantes supieron ganarse el favor de los estudiantes y tal vez de sus familias y del pueblo, comprendiendo mejor que los académicos corporativos las expectativas, deseos y necesidades de las clases urbanas emergentes. Sin embargo esto también muestra que, en efecto, el espíritu universitario era opuesto al ideal de los mendicantes, quienes habían llevado hasta sus últimas consecuencias algunos aspectos del ideal monástico de la vida intelectual y religiosa.

La historia da cuenta de que fracasaron en su intento, tal vez porque los Papas preferían defender a las Órdenes que les eran fieles y no consintieron los reclamos de autonomía de los espirituales²⁰. Muchos autores, no sólo franciscanos o adictos a su causa, sino también investigadores independientes, coinciden en que los seculares exageraban los cargos. Sin embargo, pocos años después nada menos que el propio Papa se haría cargo de ellos, consagrándolos en Bulas que echaron por tierra, de un golpe, todo el edificio de reconocimiento al ideal de Francisco, tan laboriosamente construido y defendido durante decenios. La mera posibilidad de cumplir la voluntad del *Testamento* de Francisco quedó cancelada definitivamente.

-
16. Los primeros que intentaron penetrar en las universidades fueron los dominicos, ya que su objetivo mismo -la predicación y la lucha contra la herejía- los obligaba a tener una sólida preparación intelectual. Los franciscanos entraron en el ámbito académico indirectamente, no por voluntad de su Fundador ni de sus primeras autoridades, sino a medida que ingresaban en la Orden maestros seculares que ya tenían cátedras en propiedad. Según Le Goff (1996 p. 99) esta introducción se produjo a medida que la Orden cobraba mayor influencia y se alejaba en ciertos puntos al menos, de las posiciones de Francisco "que, como se sabe, era hostil a una ciencia en la que venía un obstáculo a la pobreza, a la renunciación, a la fraternidad con los humildes". Esta opinión se ha venido repitiendo, pero considero que en la actualidad ya no es sostenible en estos términos, puesto que no puede decirse, en rigor, que Francisco abominara de los estudios, sino solamente que les ponía condiciones.
17. Por ejemplo, se permitía a los mendicantes tener dos cátedras en propiedad, cuando los Estatutos sólo le asignan una. También cuestionaron fuertemente la falta de solidaridad académica, pues dieron lecciones durante la huelga de 1229-1231, y lo mismo en 1253, desconociendo el derecho de huelga concedido por el Papa y los Estatutos.
18. En efecto, ésta es su posición en la *Apología pauperum*, con la que enfrenta a los seculares y que, conforme lo ha señalado Armênia Maria de Souza, se aproxima al imaginario místico y teleológico de Francisco, coincidiendo con él en que el hombre debe concretar la acción de Dios, comenzando por el amor y el servicio al prójimo (2013).
19. Como bien señala Le Goff (1996, p. 102) la inquina contra los mendicantes fue mucho más extendida y de las acusaciones de los universitarios se hicieron eco también escritores literarios como Juan de Meung, cuyo *Roman de la Rose* presenta un personaje (Faux Semblant) que es un franciscano.
20. La bula *Exivi de Paradiso* de Clemente V el 6 de mayo de 1312 (1898, pp. 128-130) reglamenta la vida de los frailes conforme al criterio del papado, lo que no es aceptado por este grupo, persistiendo las tensiones. El Papa Juan XXII fue el agente histórico que logró disolver definitivamente el frente "duro" del franciscanismo, con sucesivas bulas. *Quorundam Exigit* (a pedido de Cesena) del 7 de octubre de 1317 (1898, pp. 90-86), afirma que la virtud de la obediencia es más importante que la pobreza; *Sancta Romana* del 30 de diciembre de 1317 (1898, pp 134-135), los llama "*fraticelli*" y los acusa de cismáticos por vivir en conventos propios y regidos por autoridades elegidas por ellos mismos; y finalmente la bula *Gloriosam Ecclesiam* del 23 de enero de 1318 (1898, pp. 137-142) condena a todos los "espirituales" como herejes.

Sin embargo, el tema de la pobreza es omnipresente en la tradición franciscana²¹, antes y después de las decisiones de Juan XXII. En general, la adhesión al principio de pobreza estuvo en el origen de la opción mendicante. Y en ese sentido, todas estas nuevas órdenes chocaban con la visión de los universitarios, que no compartían la idea de vivir de la limosna, porque –al contrario– su ideal era vivir de su trabajo académico. Por eso, en sus primeros años, dominicos y franciscanos debieron contestar a estas críticas, justificando su opción. Pero en los franciscanos, dicha opción se radicalizó de tal modo que se convirtió en el distintivo de la vida de los Menores. Es decir, esta actitud fue más amplia que la querrela de los espirituales que se mencionó antes, tanto en su dimensión académica como eclesial. El cuestionamiento a la riqueza y la convicción de que sólo se puede ser cristiano auténtico siendo pobre y desprendido del afecto a la riqueza y renunciando a la posesión de bienes no necesarios, adquirió connotaciones políticas que complicaron mucho más la situación. En efecto, los franciscanos disidentes y rebeldes a las disposiciones de Juan XXII, encabezados por el General Miguel de Cesena, huyeron de Aviñón, refugiándose bajo la protección del Emperador Luis IV de Baviera²². La “cuestión franciscana” se entremezcló con las interminables disputas entre el Emperador y el Papa, en las que también terció Marsilio de Padua, un teórico de la nueva política antihierocrática. En este confuso panorama los franciscanos más cercanos al ideal del Fundador llevaron la peor parte²³. Pero en todo caso, los intelectuales franciscanos, aun cuando no coincidieran plenamente con la postura a ultranza de los espirituales, siempre conservaron como sello o “aire de familia” el reconocimiento del ideal de obediencia, pobreza y santidad de vida, que expusieron en todas las controversias y en sus obras académicas²⁴.

4. UNA MIRADA ACTUAL COMO CONCLUSIÓN

Un análisis sereno y equilibrado de la propuesta fundacional de Francisco y su correlativa prohibición testamentaria eran ya poco viable en su tiempo y –como concluye Agamben– hoy absolutamente inviable²⁵. Sin embargo, también es verdad que esta utopía mística no ha sido pensada y analizada en sus implicancias posibles con suficiente rigor y atención.

Una primera observación conclusiva es que este caso –aunque no es único– tiene varias peculiaridades, entre las que destaco dos: ha atravesado casi ocho siglos despertando siempre renovado interés, es decir, no se ha transformado definitivamente en “histórico”, y ello no se ha debido sólo –aunque sí, tal vez, principalmente– a la propia dinámica interna de la Familia Franciscana. La segunda, que la figura de Francisco, en su versión controversial, novedosa, si se quiere “no adaptada” al *statu quo*, ha despertado interés fuera de su Familia e incluso fuera de la Iglesia Católica y aun del cristianismo, llegando a ser un modelo y un inspirador de movimientos muy dispares y casi nunca de impronta religiosa: el ambientalismo, los derechos de los animales, el diálogo interreligioso (especialmente con los musulmanes), el interés y la acción a favor de los pobres, etc.. Casi podría decirse que los franciscanos están desbordados, como comunidad, por un Fundador que representa y se presenta como inspirador y guía de una cantidad de ejes de acción que trascienden largamente los roles que hoy por hoy, la Iglesia Católica y su jerarquía les asigna e incluso lo que razonablemente pueden cumplir.

Con esto quiero decir que ciertos casos de “Reglas de vida” pertenecientes a comunidades muy concretas, por diversas causas, algunas de las cuales mencioné aquí, trascienden sus objetivos y perspectivas fundacionales y se instalan en un terreno en que dejan de ser pertenencias institucionales concretas y pasan a ser una especie de patrimonio común humano, con todo lo que eso implica en cuanto a la resignificación de la figura inspiradora.

-
21. En efecto, la cuestión de la pobreza y la del poder se imbrican estrechamente desde mediados del siglo XIII en todas las controversias teológicas en que intervienen los franciscanos. Cf. L. A. De Boni 1983, pp. 144–159.
 22. Sobre este franciscano se han elaborado interpretaciones encontradas, que sólo en épocas recientes han encontrado equilibrio historiográfico. Sin duda, en la tradición historiográfica jugó en contra suyo el hecho de haberse mezclado en cuestiones políticas contrarias a la obediencia al Papa, si bien hay aspectos que lo justificarían dadas las circunstancias. Cf. J.A. de C. R. de Souza 1985, pp. 106–147. Por eso hoy se tiende a interpretar de modo más adecuado la posición que el propio Cesena expone a los frailes sobre la cuestión de la Regla Cf. Miguel de Cesena et alii, *Epistola Universis fratribus in capitulum*; ed. J. A. C. R. de Souza 1963 pp. 140-147.
 23. No sólo tuvieron que defenderse de la jerarquía eclesiástica, sino también de las críticas de los intelectuales favorables a la posición de los papas de Aviñón. V. un análisis de este panorama a través de Filtz-Ralph, una figura dedicada a dicha polémica en Luis A. De Boni 2013 pp. 11-32, donde se muestra el exceso hermenéutico bíblico de los férreos opositores al ideal franciscano, al negar (como Gerardo de Abbeville) que la Iglesia deba ser pobre, porque debe ser expresión de la gloria de Dios. Me hago eco de su observación de que aquella antiguas histórica se repite hasta hoy en día (pp. 31-32).
 24. Una síntesis de este perfil sostenido durante más de un siglo en L. A. De Boni 2000, pp. 317-338. En el caso de Buenaventura, concretamente, M. Lázaro Pulido ha señalado que el ideal de pobreza franciscana influye también en su modo de hacer filosofía, siguiendo huellas de Agustín y Bernardo, al poner como ideal de vida la austeridad, la humildad y el amor (2007, pp. 161-172).
 25. “En la perspectiva que nos interesa, el franciscanismo puede definirse como el intento de realizar *una vida y una praxis humanas absolutamente por fuera de las determinaciones del derecho*; y en esto consiste su novedad, aún hoy impensada y, en las actuales condiciones de la sociedad, absolutamente impensable. Si llamamos ‘forma-de-vida’ a esta vida inalcanzable por el derecho, entonces podemos decir que el sintagma forma vitae expresa la intención más propia del franciscanismo” (2013, p. 157)

POSTSCRIPTUM

He recibido las observaciones de dos evaluadores, a quienes agradezco la posibilidad de explicar más expresamente el objetivo y el sentido de esta propuesta, a fin de evitar posibles confusiones a los futuros lectores.

En la Presentación se dice que las cuestiones históricas suscitadas por la prohibición del Testamento no serán abordadas en este artículo. Aclaro que la razón es que requerirían otro trabajo específico, con otro abordaje metodológico, que no es el objeto de esta propuesta

Este texto no es un trabajo de exposición histórica sino de análisis hermenéutico, y como tal debe ser leído. No aporta -no es el objetivo- nuevos datos a los que ya son conocidos y aceptados actualmente por la gran mayoría de los estudiosos del tema. Por lo tanto se toman los datos históricos consensuados, necesarios para el desarrollo de la explicación hermenéutica que propongo, sobre algo que es de todos conocido: que la prohibición del Testamento no se cumplió.

Hay que aclarar también que la hermenéutica gadameriana de ningún modo se ha tomado como un método" hermenéutico, sino que se han usado algunas categorías suyas por considerar que son clarificadoras de mi propia argumentación; lo mismo vale para los conceptos tomados de Agamben. Por lo mismo, resulta obvio que este uso no se puede "fundamentar" en general, ya que es un uso cuya eficacia se ve en cada caso. Aunque tal vez resulte un poco redundante, insisto en que algo que los especialistas conocen, pero que tal vez sea necesario recalcar: una teoría hermenéutica no es "inmediatamente operativa", no se puede "aplicar" directamente a un texto, a un conjunto de ellos, o a un proceso (como es este el caso), sino que requiere la mediación de protocolos adicionales que la ubiquen en su contexto de uso. Esos protocolos en este caso son las preguntas que he colocado al comienzo, y el uso de categorías hermenéuticas tiene que ver sólo con ellas y con nada más.

Finalmente, alguna aclaración con respecto a la bibliografía. Por no ser un trabajo de erudición histórica, no es necesario (ni conveniente) abundar en citas de trabajos que no se han usado como referencia en el propio texto, que da la medida de sí mismo en cuanto a las preguntas que plantea y a las cuales no responde la bibliografía que conozco (y la que conocen los evaluadores) puesto que este tema no ha sido considerado del modo como yo lo hago; y en eso -con toda modestia lo afirmo- consiste la originalidad de este trabajo, reconocida también por los evaluadores. Se me podrá observar que no uso bibliografía franciscana actualizada, y así es. La razón es que he preferido soslayar la referencia a las visiones actuales que la Orden tiene sobre su propia historia y sobre sus maestros. Por eso la bibliografía que cito y uso es de investigadores independientes y no religiosos. Sé que este criterio es discutible, pero es una opción para no entrar en un debate interno y delicado, en el cual se juegan aspectos personales de los franciscanos acerca de los cuales no me considero autorizada a opinar.

Espero que este *Postscriptum* sirva para aclarar algunas dudas que puede haber suscitar el texto principal.

- Agamben G., *Altísima pobreza. Reglas monásticas y forma de vida*, Bs. As. Adriana Hidalgo editora, 2013 [2011] [Homo Sacer IV, 1. Traducción de Flavia Costa y María Teresa D'Meza].
- *Bullarium Franciscanum*. V, Romae, 1898.
- *Directorio franciscano*, disponible en <http://www.franciscanos.org/esfa/teste.html>, consultado diciembre 2017.
- Gratien de Paris, ofm.cap., *San Francisco de Asís y la evolución de su Orden* (1219-1226), 1928, disponible en <http://www.franciscanos.org/sfa/gratien3.htm>, consultado noviembre 2015.
- De Boni, L. A., "Propriedade e poder. Aspectos do pensamento político da escola franciscana"; *Pensamiento Medieval*, X Semana de Filosofia da Universidade de Brasilia, São Paulo, Loyola/Leopoldianum, 1983, pp. 144-159.
- De Boni, L.A. "A escola franciscana: de Boaventura a Ockham", *Veritas* 45, N. 179, 2000, pp. 317-338.
- De Boni, L. A. "A crítica de Ricardo Filtz-Ralph às ordens mendicantes", *XIV Congreso Latinoamericano de Filosofía Medieval. "Filosofía Medieval. Continuidad y Rupturas"*, San Miguel de Tucumán, Buenos Aires, UNSTA, - Ed FEPAL, 2013, Tomo I, pp. 11-32.
- *Directorio franciscano*, disponible en <http://www.franciscanos.org/esfa/teste.html>, consultado diciembre 2017.
- Falbel, N., *Os espirituais franciscanos*. São Paulo, FAPESP, 1995.
- Gadamer, H-G., *Verdad y Método I*, [1975]: trad. de Ana Agud Aparicio y Rafael de Agapito [*Wahrheit und Methode*] Salamanca, Ediciones Sígueme, 2007.
- Gadamer, H-G. *Verdad y Método II* [1986] trad. de Manuel Olasagasti, Salamanca, Ediciones Sígueme, 2006.
- Huizinga, J. *El otoño de la Edad Media. Estudios sobre la forma de la vida y del espíritu durante 1os siglos XIV y XV en Francia y en 1os Países Bajos*, Versión española de José Gaos, Undécima reimpresión en Alianza Editorial 1994.
- Lázaro Pulido, M., "Fuentes filosóficas de la 'filosofía de la pobreza' en el pensamiento bonaventuriano", *Revista española de filosofía medieval*, 14, 2007, pp. 161-172).
- Le Goff, J., *Los intelectuales en la Edad Media* (1985), traducción de Alberto L. Bixio, Barcelona, Gedisa, 4ª reimpresión, 1996.
- Souza, A. M. de "A problemática de pobreza em São Boaventura de Bagnoreggio (+-1217/1221- 1274: uma análise da Apologia pauperum", *XIV Congreso Latinoamericano de Filosofía Medieval, "Filosofía Medieval. Continuidad y Rupturas"*, Buenos Aires,, UNSTA- Ed. FEPAL, Tomo I, 2013, pp. 658-671.
- Souza, J. A. de C. Rodrigues de, "Miguel de Cesena: ação e pensamento político", *Leopoldianum XIII, Filosofia medieval. Estudos e textos* N. 38, 1985, pp. 106-147.