

## RELIGION Y SOCIEDAD A COMIENZOS DEL SIGLO XIII (FRANCISCO DE ASIS EN TIERRA SANTA)

HANNS-ALBERT STEGER \*

### 1. *Introducción*

A comienzos del siglo XIII se producen algunos cambios decisivos para la futura historia europea. Una reconstrucción de la situación geopolítica nos presenta al ámbito mediterráneo como núcleo histórico inalterado desde la antigüedad greco-romana. El centro de este ámbito se desplazaba en Italia, en los siglos XI y XII, cada vez más hacia el sur: Milán, Roma, Palermo. En torno del Mediterráneo se había constituido una suerte de gran círculo cuyo perímetro (Constantinopla, Trípoli en Libano, Damasco, Acre, Alejandría en Egipto, Trípoli en Africa, Túnez, Fez, Ceuta, Córdoba, Toulouse, Génova, Milán, Venecia) gozaba de un doble apoyo: por una parte el Cristianismo lo sostenía desde el continente europeo, más precisamente, desde París; por la otra el Islamismo lo sostenía desde Bagdad. Los sucesores del viejo Imperio Romano habían inaugurado una serie de movimientos espirituales que, con el tiempo, alcanzaron su consolidación territorial: una zona *cristiano-occidental*, cuyo punto de apoyo estaba en Roma; una zona *cristiano-oriental* con punto de apoyo en Constantinopla; una zona *islámica* con punto de apoyo en Bagdad; una zona *gnóstico-tardía y maniquea* (Provenza) cuyos puntos de apoyo eran Damasco, Toulouse y Córdoba. A todo ello debe agregarse una zona *mosaica* que adquirió cada vez más y decididamente un carácter de ghetto (Maimónides en Córdoba, 1153-1204 y Avicibrón en Málaga, 1021-1058). Finalmente debe ser mencionada una zona *salvacionista, místico-caballeresca*, cuyos puntos de apoyo estaban en la Jerusalén de la Orden Templaria y de los Caballeros Hospitalarios, y desde 1291 en Chipre; después de la aniquilación de los templarios por Felipe el Hermoso (1307) tiene su punto de apoyo en Rodas (1308) y por fin en Malta (1522) con la Orden del Hospital. Cobra fundamental importancia tener en cuenta que, bajo toda esta amplia convivencia de distintas formas de expresión, existía una gran unidad espiritual en el territorio del viejo Imperio Romano. En efecto, diversos lenguajes espiri-

\* Universidad de Nürenberg.

tuales constituían esa unidad espiritual del ámbito mediterráneo; esa unidad que tomaremos aquí como punto de partida de las reflexiones que siguen.

## 2. *La segunda gnosis*

En el curso del siglo XII se constituye una nueva forma de sensibilidad que, como una verdadera fisura, atraviesa transversalmente todo el ámbito mediterráneo extendiéndose desde Bagdad sobre Damasco y Trípoli, vinculándose en algunos aspectos con Provenza y abarcando Chipre, Egipto, Sicilia, Provenza y Andalucía hasta Marruecos. A lo largo de esta cadena de puntos neurálgicos —que, como lo veremos de inmediato, será particularmente tenida en cuenta por Federico II durante la quinta cruzada, en sus tratativas vinculadas con la reconquista de Jerusalén— un nuevo estilo de conciencia, el pensamiento *sufí*, penetra íntegramente todo el ámbito mediterráneo. Primero lo hace desde Oriente hacia Occidente partiendo de Persia (Bagdad, Ispahan, Hamadan): basta recordar la presencia de Avicena en Bukhara (980-1037). Después lo hace desde Occidente hacia Oriente: recordemos a Ibn Al Arabi (Murcia, 1165 – Damasco, 1240). Y por último se racionaliza bajo la forma conceptual del monopsiquismo con Averroes (Córdoba, 1126 – Marrakesh, 1198).

Tanto el pensamiento como la praxis *sufí*, en su búsqueda de una superación del abismo entre hombre y Dios apelando a la absoluta confianza en Dios (*tawakkul*) fueron desde el comienzo sólo un *estilo*, una suerte de camino místico, pero nunca una religión que pudiera ser institucionalizada o un rito que estuviera vinculado al Islam, al Cristianismo o al Mosaísmo. El *sufismo* constituyó el núcleo de la segunda gnosis y ésta se ubica en el período que corre entre los años 800 y 1300, i. e. entre Harun al Raschid, contemporáneo de Carlomagno y autor de “Las mil y una noches” (*Alf layla wa layla*) y el Dante de la *Commedia* (1321) —el título “*Divina Comedia*” es tardío, corresponde al año 1551— o, aún antes, de la *Vita Nuova* (1292-1295)<sup>1</sup>.

Si nos atenemos a los estudios de Puech acerca de la concepción gnóstica del tiempo<sup>2</sup>, ésta no es ni helenística (i. e. construida a partir del ciclo cósmico y por ello cíclica, repetitiva y sin historia) ni cristiana (lineal, *via recta*, perspectívica —venida y retorno de Jesús). En efecto, por una parte la gnosis trasloca el ciclo histórico en un pleroma intemporal convertido en teatro de las sucesivas aventuras de los eones; por la otra ella transforma al tiempo en un mero eco o símbolo de ese drama intemporal. De este modo, lo intemporal irrumpe en lo temporal y lo absorbe. El Dios creador es una mala imitación del verdadero Dios, una “caricatura de la eternidad” (Puech). Precisamente, el monopsiquismo de Averroes apunta al enfrentamiento entre la mortalidad del alma individual y el espíritu inmortal que participa del *intellectus universalis*.

Tomás de Aquino recurrirá a todos los medios a su alcance para refutar estas ideas, pero de hecho sólo logrará una victoria relativa. Se cuenta una leyenda acerca del Aquinate. Sentado a la mesa real y en medio de la conver-

<sup>1</sup> Cfr. Asín Palacios, M., *La escatología musulmana en la Divina Comedia. Historia y crítica de una polémica*, Madrid, 1943<sup>2</sup>.

<sup>2</sup> Puech, H. Ch., *La gnose et le temps*, en *Eranos-Jahrbuch*, 20, (1951-2), pp. 57/113.

sación y del ruido de las copas, luego de golpear con su enorme puño en la mesa habría gritado, con voz análoga a la de un hombre en sueños: "Con esto se acabaron los maniqueos"<sup>3</sup>. Tomás dotó el antiguo ropaje intelectual del *lógos* con un contenido que aquél no tuvo ni en la tradición clásica ni en la cristiana. J. Lohmann ha demostrado que, aunque Tomás se haya escudado detrás de la fachada de la *intentio* latina, la pensó sin embargo, al modo árabe<sup>4</sup>. Si el *lógos* contemplativo de los griegos —insertado en su concepción cíclica, repetitiva y estática del tiempo— que da cuenta de una determinada relación, es comparado con el concepto árabe intencional de *ma'nā*, i. e. con la voluntad de Dios, entonces resultará clara la contraposición entre naturaleza y trascendencia que debe ser superada mediante la *intentio*. En ello encontramos un ejemplo de la ruptura gnóstica de la concepción del tiempo.

El mismo problema resulta perceptible mediante un análisis del concepto de *theoría*, entendida como "*factum* y método de la actividad humana de dar cuenta de lo que 'es'" según su significado griego. *Theoría* se traduce en árabe como *nazar* y en latín como *speculatio*: "La alta escolástica medieval, tanto latina como árabe, es una *speculatio* (*nazar*) que apunta a *intentiones* (*ma'nā*, plural: *ma'āni*); la filosofía griega es un dar cuenta de lo que 'es'"<sup>5</sup>. Recurriendo a un lenguaje propio de Schopenhauer, Lohmann caracteriza esta distinción como una diferencia entre una concepción del mundo como representación (*theoría*) por una parte, y otra como voluntad (*ma'nā*) por la otra. Precisamente, el problema de la escolástica cristiana será intentar una vinculación entre el tiempo gnóstico —transmitido por el sufismo de la "izquierda aristotélica"<sup>6</sup> desde Avicena hasta Averroes— y el tiempo lineal del cristianismo.

Aquí comienza otro conflicto, pero ahora en torno del concepto de *materia*. El conflicto se convierte en una verdadera lucha en el ámbito de las controversias de la Universidad de París de fines del siglo XIII<sup>7</sup>. Aunque no podemos entrar en detalles acerca del problema, sí podemos esquematizar las distintas posiciones acerca del mismo. Por una parte, Aristóteles concibe la materia como una pasividad que debe ser fecundada por la forma y que —aun colocada dentro del ciclo estático de la *theoría*— espera dicho acto de fecundación. Por la otra, el aristotelismo cristiano considera la materia como desarrollo de la historia sagrada mediante la intervención de Dios y como *via recta* dirigida hacia Él. Y por fin la materia aparece como un *más acá* cargado de formas, una inmanencia que es sólo una caricatura del *más allá* intemporal (*wujūd* en Avicena). Tomás de Aquino analiza la primera posición con ayuda de los instrumentos conceptuales de la tercera e intenta transformar a esta última reconduciéndola hacia la segunda. Ello puede comprobarse a través de la versión de Averroes ("Quod est

<sup>3</sup> Cfr. Chesterton, G. K., *Der stumme Ochse. Über Thomas von Aquin*, Freiburg, 1960, p. 71.

<sup>4</sup> Cfr. Lohmann, J., "Die Sprache als das Fundament des Menschseins", en *Neue Anthropologie* (hrsg. Gadamer/Vogler), 7 (1975), pp. 204/234. Véase además el artículo "intentio", de P. Engelhardt, en el *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 4, Basel, 1976, col. 466/474.

<sup>5</sup> v. Lohmann, *op. cit.*, p. 205.

<sup>6</sup> Cfr. Bloch, E., *Avicenna und die aristotelische Linke*, Frankfurt, 1963.

<sup>7</sup> Cfr. Pérez Estévez, A., *El concepto de materia al comienzo de la escuela franciscana de París*, Caracas, 1976.

perfectius —perfectissimum— secundum esse, est perfectius —perfectissimum— secundum suum esse verum”) del texto aristotélico: “*hóste hékaston hós ékhei tóu éinai, hoúto kai tés alétheias*”<sup>8</sup>.

La lucha es mortal. El dominico Tomás muere en ella en 1274. El franciscano Buenaventura enseña en París oponiéndose a Aristóteles y a Tomás y muere en el mismo año durante el Concilio de Lyon. Siger de Brabante huye de París en la misma época por temor a la Inquisición, pero es apresado, condenado a pena perpetua y asesinado alrededor de 1282 en la prisión papal de Orvieto. Tomás cree haber integrado la izquierda en la tradición. Buenaventura sigue el mismo camino pero sólo a medias. Y Siger exhorta a una abierta oposición contra la *via recta*. Luego de esta lucha, la más decisiva y gigantesca en la historia europea y en la que no hubo vencedores, termina la segunda gnosis y comienza su camino lo que hoy llamamos Europa y su subjetivismo. Con ello están dadas las condiciones para comprender la *intentio* de Francisco de Asís.

### 3. La alternativa europea contra el sistema mediterráneo

El antagonismo contra el sistema mediterráneo comienza a desarrollarse en Francia, Alemania e Inglaterra, i. e. en el ámbito que, desde fines del siglo XIII, engendra lo que llamamos la alternativa europea. El punto de partida más importante de la constitución de dicho proceso pasa por la victoria que Felipe II logra en Bouvines contra el emperador Otto IV, los güelfos y los ejércitos franceses y flamencos. La victoria fortalece la posición de Federico II en el sistema mediterráneo, pero debilita a largo plazo y decididamente las posiciones de Alemania e Inglaterra.

Símbolo de la reacción de esta alternativa europea contra el sistema mediterráneo es la aniquilación de la teocracia bizantina en la cuarta cruzada (1204) y el establecimiento de un imperio “franco”-veneciano y definitivamente latino cuya cabeza visible era Balduino I. Dentro del mismo contexto debe ser considerado el intento del Papa Inocencio III de cercar a los Staufen en Sicilia. Federico II lleva adelante una política marcadamente *mediterránea* y conduce al absurdo el aspecto militar de las cruzadas europeas. En este sentido basta recordar que, en primer lugar, el éxito de las tratativas de Federico II durante la quinta cruzada (1228/9) fue contemporáneo al brutal trato de que los francos fueron objeto en Chipre y Tierra Santa y que, en segundo lugar, el fracaso de la sexta cruzada en Damietta (1284/5) y el cautiverio de San Luis (1250/1) fueron consecuencia de las relaciones amistosas entre Federico II y el visir del sultán Ayub, Fakhur ad-Din.

Otro elemento decisivo de este antagonismo creciente entre la alternativa europea y el sistema mediterráneo fue la cruzada contra los Albigenses que tuvo lugar entre 1209 y 1229 y que destruyó un eslabón importante de la cadena neurálgica rompiendo de ese modo su continuidad. Además, la victoria de los ejércitos cristianos encabezados por Pedro de Aragón en las Navas de Tolosa (1212) destruye la coexistencia; y la conquista de Córdoba (1236), de Sevilla (1248) y de Cádiz (1262) interrumpe la continuidad occidental de la cadena neurálgica. Por otra parte, en las vísperas sicilianas de 1282 la población de Palermo protesta

<sup>8</sup> Cfr. *Met.*, II, 1, 993b 31.

contra su incorporación al dominio de los Anjou. Luego de la derrota de Carlos I de Anjou, Sicilia se une a Aragón; sin embargo, el peculiar papel desempeñado por Sicilia en favor de la "síntesis" del sistema mediterráneo había llegado a su fin. La ejecución de Conradino y de Federico I de Baden en Nápoles (1268) había sido un hecho de consecuencias poco felices para Carlos I. Con ello, el primitivo intento de la alternativa europea de incorporarse al sistema mediterráneo sirviéndose para ello de las cruzadas derivaba en su contrario, pues las cruzadas condujeron a la destrucción de ese sistema y provocaron el surgimiento de Europa. Los éxitos del reconocido líder del sistema mediterráneo, Federico II, no hacen nada más que acelerar este proceso.

Con todo, la conciencia social de la época no puede absorber ni acompañar ese abrupto cambio del impulso original de las cruzadas. Es así como surgen las histerias colectivas, hechos sociales de enormes dimensiones y alimentados por complejos de culpa también colectivos e incomprensibles para quienes tomaron parte de ellas: sexualidad orgiástica, ascética erótica llevada a puntos extremos, flagelaciones como ritual de purificación, y todo ello devorado por la peste negra de los años 1348/52, cuyo número de víctimas ascendió a veinticinco millones. La primera histeria de este tipo fue la cruzada de los niños de 1212, víctimas de la cual perecieron miles de niños de entre doce y quince años que en vano esperaban frente al mar que éste se abriera ante ellos como una vez lo había hecho el Mar Rojo para facilitar el paso del pueblo de Israel. En medio de esta gran roturación de la historia se reúne el Concilio de Letrán en 1215. Con ello tenemos una descripción del escenario en que actuará Francisco.

#### 4. *Francisco de Asís en Tierra Santa*

Trovador, perteneciente a la "jeunesse dorée" de una ciudad que elige en 1204 —cuando Francisco volvía de su cautiverio de guerra en Perugia— a un excomulgado como *podestà* y que insiste en su elección pese a la oposición papal, Francisco se convierte a la pobreza en 1204. No es el caso referirse aquí a cada uno de los momentos del periplo espiritual de Francisco. Sólo haremos referencia al camino hacia la sublimación que se funda en la absoluta confianza en Dios (*tawakkul*) y que, en el mismo sentido de Ibn Tofail y de Ibn Al Arabi, conduce desde la autoenajenación total (cuida los leprosos en 1206, predica desnudo en la Iglesia de Asís en 1211) hasta la sublimación y la irrupción del conocimiento del ser (*wujūd*).

Francisco inicia su peregrinaje hacia Tierra Santa en 1211 por el mismo camino que había tomado el segundo grupo de niños: Ancona, Brindisi. Su viaje finaliza en Dalmacia y regresa pasando por Ancona. En 1214 se pone nuevamente en camino hacia Compostela y Marruecos, atraviesa el corazón de Provenza (Arles, Toulouse, Jaca). Aparentemente su objetivo final era Ceuta, donde funcionaba la escuela de Ibn Sabain, a la que también Ibn Al Arabi había concurrido desde Murcia en 1201. Pero a causa de una enfermedad Francisco no puede llegar a Marruecos. Son los años de guerra entre Toulouse y Montpellier, de la ya mencionada victoria de Pedro de Aragón en las Navas de Tolosa (1212) y de la batalla de Bouvines (1214). Luego Provenza goza de un intervalo sin guerra.

El método del éxtasis sufí conduce al trance consciente y a la visión de la más alta realidad. Ibn Al Arabi, contemporáneo de Francisco, ha descrito esta realidad presentándola bajo las formas de aparición de lo cotidiano. En las leyendas de San Francisco se describen también muchos de estos éxtasis. Aparentemente Francisco se encuentra nuevamente en Roma durante el concilio de Letrán, en noviembre de 1215. En 1217, en plena cruzada contra los albigenses (el 13 de septiembre de 1217 Raimundo VI reconquista Toulouse), Francisco se pone nuevamente en camino hacia Francia, apremiado por abogar en favor de la cruzada por la que Inocencio III tanto había trabajado. Pero esta vez sólo llega hasta Florencia donde su protector, el cardenal Ugolino, le aconseja volver a Asís. Francisco carecía de entusiasmo por las cruzadas.

En 1219 llega a Acre y se dirige hacia Damiata en el delta del Nilo. La ciudad estaba cercada desde febrero de 1219 y el sultán Melek-al-Kamil ofrece tratar la paz con la entrega de Jerusalén. Sin embargo Pelagio, el legado papal, quería una paz resultante de una victoria militar, y por ello, contra el consejo de Juan de Brienne, rey de Jerusalén, y de los barones sirios y los cruzados franceses, rechazó las tratativas. Para evitar derramamiento de sangre, Francisco procura persuadir a los responsables del sitio, pero sólo suscitó burlas. Tuvo razón sin embargo, porque el ataque fracasó. Pelagio rechazó otra oferta de paz del sultán. El 5 de noviembre de 1219 los cruzados ocuparon Damiata sin resistencia y la población fue ultimada. Juan de Brienne, en disidencia con Pelagio, abandonó la ciudad el 29 de marzo de 1220. Entre noviembre de 1219 y marzo de 1220, vale decir entre la toma de Damiata y la partida de Juan de Brienne, Francisco atraviesa las líneas y se presenta en el campamento del sultán Melek-al-Kamil. En éste encuentra a un hombre de aproximadamente su edad (treinta años) y además un gran amante de la poesía sufí.

##### 5. *Francisco y la cadena neurálgica*

Ambos llegan a un profundo diálogo religioso en el que Melek-al-Kamil hace participar a su mentor espiritual, el sabio Fakhr al-Din Pârisi, un hombre ya nonagenario. Francisco ofrece someterse a un juicio divino que debía definir la verdadera religión. Sin duda, un hecho inaudito que ha sido comentado atinadamente por Massignon en los siguientes términos: "Quant à l'audacieuse proposition de S. François, elle est dans la tradition chevaleresque médiévale, mais elle est, au point de vue chrétien, téméraire; il est défendu de tenter Dieu, et le Christ n'a pas voulu vaincre par une ordalie, mais subir une défaite résurgente. Il semble que, de même que la Croisade, qui est une riposte calquée sur le Jihâd musulman (riposte latine, que l'Église grecque n'a jamais admise), S. François s'est durci devant l'intransigeance musulmane, à Damiette (comme Foucauld, à la fin, au Sahara). Et qu'inversement l'Islam mystique s'est adouci, par soumission à la volonté de Dieu, et s'est refusé à l'ordalie pour prouver son union intime avec Dieu..."<sup>9</sup>.

No podemos coincidir con Massignon cuando dice que Francisco se endureció

<sup>9</sup> Cfr. Massignon, L., *Mystique musulmane et mystique chrétienne au Moyen Age*, en *Opera Minora* (ed. Y. Moubarac), Dar-al-Maaref (Líbano), 1963, p. 483.

frente a la intransigencia musulmana. Sucedió mas bien lo contrario. La actitud de Francisco fue tan proclive a la paz que incluso llegó hasta ofrecer el sacrificio de la *forma* de su fe, consciente de que su *contenido* en nada cambiaría. Francisco expresa al sultán que una derrota en la ordalía probaría que él era un pecador, y que su victoria en cambio demostraría que la verdad *única* estaba en el Cristianismo. Para el Islamismo la *mubāhala* debe mostrar la inaccesibilidad de Alá, mientras que para el Cristianismo la ordalía debe hacer lo propio con la encarnación de Dios, pero es inadecuada para esclarecer cuestiones concernientes a la fe.

Francisco emprendió un desesperado intento por salvaguardar la unidad de conciencia del ámbito mediterráneo y por evitar su ruptura definitiva. Y lo hizo aún arriesgando su certeza de su propia fe. Luego de haber fracasado en su propósito regresa. Después abandona el campamento y se dirige a Siria, cerca del lugar donde vive Ibn Al Arabi quien, desde Murcia y a través de Sevilla y de Ceuta, había ido a la Meca para establecerse finalmente en Damasco. En Siria, Francisco se entera de que su obra había sido destruida. El franciscanismo, que originariamente había sido orientado por él sólo como un movimiento, fue convertido por la Iglesia en una Orden. Esa metamorfosis en un riguroso sistema de reglas lo hace inofensivo para el *statu quo*. En el verano de 1220 Francisco retorna para procurar, en tratativas con el Papa y con su consejero Ugolino, salvar lo que debe ser salvado, pero en Pascua de 1221 resigna todas sus funciones en el movimiento permaneciendo así indiscutiblemente fiel a su estilo.

En 1224 Francisco conoce los estigmas. Se trató, sin duda, de una irrecusable ratificación de su unión con la trascendencia. En el verano de 1225 escribe el *Canticum fratris solis* que puede ser considerado como su propia interpretación de la estigmatización, pues se trata de la simbiosis definitiva entre la trascendencia impersonal sufí y el Dios personal de la mística cristiana. Recientemente H. Lefévre se ha referido al símbolo provenzal del "sol crucificado": "¿Qué dice el sol crucificado? ... es la imagen del desgarramiento, de la humillación, de la abyección. El sol como símbolo contiene originariamente lo que él mismo pone en tela de juicio negando tanto la muerte como el instrumento de la muerte"<sup>10</sup>. Es el antiguo símbolo de una juventud perdida y destruida. Es el símbolo de una época. Tal era el caso de Francisco.

La institución terminó con su obra. Él había luchado en favor de la alternativa, i. e. por la otra postura, quiso el tránsito hacia la segunda gnosis. Damiata y el diálogo con el sultán fueron su último y desesperado esfuerzo. Pero fracasó. Las naciones y las instituciones, con su arrogancia, fueron más fuertes. En 1288 es elegido el primer papa franciscano, Nicolás IV, que antes había sido general de la orden. En 1289 Nicolás corona a Carlos II de Anjou como rey de Nápoles y de Sicilia. En 1291 cae Acre y se suceden los esfuerzos por reactivar la cruzada. Entre 1318 y 1350, en el sur de Francia, fueron ejecutados por lo menos ciento cincuenta franciscanos "espirituales", la mayoría de ellos quemados en la hoguera con el testamento de San Francisco sobre la cabeza. La cadena neurálgica estaba ya rota en todos sus eslabones. Francisco de Asís hizo un último esfuerzo por conservarla.

<sup>10</sup> Cfr. Lefévre, H., *Introduction à la modernité*, París, 1962, p. 25.