

Hispania, LX/1, núm. 204 (2000)

CARITAS Y DON EN LA SOCIEDAD MEDIEVAL OCCIDENTAL.

por

ANITA GUERREAU-JALABERT
CNRS-París*

RESUMEN: *Las concepciones del don, en la sociedad medieval occidental, se presentan en estrecha dependencia de las representaciones del vínculo social como caritas, en el sentido de amor espiritual, vehiculado por el Espíritu Santo y transitando por Dios. Una observación atenta de los textos teológicos y de las modalidades prácticas del don mejor conocidas incita a pensar que el modelo de don/contradon, comunmente admitido por los historiadores, es probablemente menos pertinente que la noción de intercambio generalizado, que rinde más cuenta de un sistema de circulación fundado sobre el «mutuus amor».*

PALABRAS CLAVE: Occidente medieval. Teología y prácticas sociales. Amor. Amistad. Vínculo social. Don/contradon. Limosna.

ABSTRACT: *Ideas on gift in Western medieval society are presented as closely related to representation of the social link of caritas, in the sense of an spiritual love, driven by the Holy Spirit and inspired by God. A closely observation of the theological texts and practical modalities of well known gifts leads us to think that the gift-counter gift pattern is less appropriate than the notion of a general exchange, which reveals a system of circulation grounded on «mutuus amor».*

KEY WORDS: Medieval Western society. Theology and social practises. Love. Friendship. Social link. Gift-counter gift. Charity.

«Donum, secundum quod personaliter sumitur in divinis, est proprium nomen Spiritus Sancti. Ad cuius evidentiam, sciendum est quod donum proprie est datio irredibilis,

* Traducción Marco A. Galmarini.

secundum Philosophum, id est quod non datur intentione retributionis: et sic importat gratuitam donationem. Ratio autem gratuita donationis est amor: ideo enim damus gratis alicui aliquid, quia volumus ei bonum. Primum ergo quod damus ei, est amor quo volumus ei bonum. Unde manifestum est quod amor habet rationem primi doni per quod omnia dona gratuita donantur. unde, cum Spiritus Sanctus procedat ut Amor ... procedit in ratione doni primi. Unde dicit Augustinus ... quod per Donum quod est Spiritus Sanctus, multa propria dona dividuntur membris Christi».

Así, en unas pocas líneas de la *Summa Theologica* (1, q. 38, a. 2), en las que retoma elementos presentes en la teología a partir de Agustín, resume perfectamente santo Tomás las concepciones del don propias de la sociedad cristiana medieval, que se anudan en la relación con lo espiritual, el amor y el don. Es preciso tomar en serio lo que dice, cosa a lo que muchos medievalistas se resisten porque, desde hace más de un siglo, comparten una visión anacrónica de la Edad Media, que consiste en observar la sociedad medieval a través de representaciones sociales y nociones que nos son propias, considerando (casi siempre de buena fe) que tienen valor general y en cierto modo «natural», cuando en realidad sólo corresponden a una situación social históricamente determinada; en estas condiciones, parece completamente natural «[tratar] a los extraños como semejantes so pretexto de que son nuestros antepasados», como lo observa muy acertadamente B. Clavero¹. Esta disposición de espíritu llevó en particular a considerar los juicios de santo Tomás como los de un teólogo que, lo mismo que en nuestra sociedad, presentaba tan sólo un punto de vista entre otros y que concernía únicamente a una fracción de la población, la de los clérigos en general, pues los demás pensaban y actuaban de acuerdo con otros principios —problemente cercanos a los que animan a la mayoría de nuestros contemporáneos—, a pesar de que nadie ponga en tela de juicio que en la sociedad medieval no se podía no ser cristiano y que la «incredulidad» era imposible.

Como tratará de mostrarlo la pequeña investigación que se expone en las páginas que siguen, todo indica que las declaraciones de santo Tomás corresponden en realidad y de manera lógica a una concepción de las relaciones sociales y el don que en la sociedad medieval todos compartían. Curiosamente, aunque ningún historiador parece dispuesto a rechazar públicamente los estudios antropológicos que apuntan a poner al día el significado de los sistemas de representación y la manera en que se articulan con las estructuras de organización práctica propia de tal o cual sociedad², ese itinerario sería a todas luces

¹ CLAVERO, B.: *Antidora. Antropología católica de la economía moderna*, Milán, 1991, p. 215. (El texto español no es exactamente igual al de la traducción francesa que he utilizado [y que en esta traducción se ha retraducido al castellano]. He lo aquí: «Tratamos como semejantes, por antepasados, a los extraños y con esto nos identificamos»). Esta obra, fundada en el análisis de las obras de los teólogos españoles de la época moderna, sigue un derrotero y llega a resultados muy semejantes a nuestro derrotero y nuestros resultados.

² En una bibliografía extremadamente rica, son de señalar: LÉVI-STRAUSS, C.: *Mythologiques*, París, 1964-1971; AUGÉ, M.: comp., *La construction du monde. Religion, représentations, idéologie*, París, 1974; GODELIER, M.: *L'idéal et le matériel. Pensées, économies, sociétés*, París, 1984.

inadecuado en el caso de la teología medieval, que es por lo demás poco frecuentada por los historiadores y se deja a los teólogos, supuestos especialistas en la materia. El resultado es que disponemos actualmente de muchos estudios teológicos de la teología, pero no contamos con ningún desciframiento antropológico e histórico de una construcción ideológica compleja y muy elaborada que constituyó el marco general de las representaciones del mundo y de la sociedad para los hombres de la Edad Media, pues esas representaciones desempeñaron un papel esencial en la organización, el funcionamiento y la reproducción de la sociedad medieval. Hablar de marco general no significa, naturalmente, suponer que haya habido unanimidad constante y adhesión sin fisura al discurso de los clérigos, sino que los puntos de vista diferentes sólo podían expresarse en el campo así constituido y con los instrumentos que este campo ofrecía. Ejemplo de ello son las impugnaciones del orden eclesial, que es también orden social, de los diversos movimientos de reforma y de las «herejías». En este dominio, también la literatura cortés suministra un material muy interesante. En efecto, es posible mostrar que los temas del *amour fin* están enteramente estructurados por las concepciones cristianas del amor y que expresan, de parte de la aristocracia laica, la búsqueda de una separación distintiva respecto de la ortodoxia eclesiástica; lo mismo vale para el Grial, gracias al cual la aristocracia se define como espiritual apropiándose, en el imaginario, de la sangre de Cristo³.

El texto que sigue no tiene ninguna pretensión de exhaustividad: el campo que se aborda es considerable y sólo se puede interrogar a una pequeña cantidad de autores, cuya obra no hemos podido examinar íntegramente y de la que sólo podemos ofrecer un escaso número de citas. Tampoco aspira en absoluto a llegar a resultados definitivos, en particular porque toca puntos fundamentales de la organización de una sociedad cuya lógica global todavía se nos escapa en gran escala. Se trata sencillamente de ilustrar, respecto de un caso preciso, el del don, el probable interés que presenta un enfoque conjunto de las representaciones y las prácticas, lo que nos ha llevado a seguir el camino trazado por santo Tomás y a abordar la cuestión del don sólo después de un amplia pero imprescindible digresión sobre la caridad.

LA CARIDAD: AMOR ESPIRITUAL Y VÍNCULO SOCIAL

La caridad divina

Es sin duda poco realista pretender resumir en unas cuantas líneas una teología de la caridad que ha sido objeto de reflexión continuada desde los prime-

³ GUERREAU-JALABERT, A.: (en colab. con SOT, M. y BOUDET, J. P.: *Histoire culturelle de la France*, París, 1997, págs. 181-220; «Des fées et des diables. Observations sur le sens des récits «mélusiniens» au Moyen Age», en BIVIN, J. M. y MAC CANA, P.: *Mélusines continentales et insulaires*, París, 1999, pp. 105-137.

ros Padres de la Iglesia, por lo menos, hasta el siglo XVII. Sin embargo, la permanencia misma de esta reflexión, lo mismo que las discusiones a que ha dado lugar, incitan, entre otras cosas, a conceder al tratamiento teológico de la noción de caridad toda la importancia que le corresponde. Aquí sólo retendremos ciertos elementos que parecen constituir el fundamento de la concepción de esta última y que revisten particular interés para nuestro propósito.

El primero de estos elementos es, a no dudarlo, la ecuación entre Dios y caridad establecida a partir de la *Epístola primera* de Juan. Por cierto, los atributos del Dios cristiano son múltiples, pero no es precisamente casual que uno de ellos sea la caridad, pues así se plantea de entrada la sacralización de la noción.

La epístola de Juan presenta en dos ocasiones la mención «*Deus est caritas*» (v. 4.8 y 4.16. En la serie de sermones que comentan este texto, los *Tractatus in epistola Johannis ad Parthos*⁴, san Agustín destaca la importancia de esta anotación: «*Deus dilectio est. Quid amplius dici potuit, fratres? Si nihil de laude dilectionis diceretur per omnes istas paginas hujus Epistolae, si nihil omnino per ceteras paginas Scripturarum et hoc solum unum audiremus de voce Spiritus Dei: Quia Deus dilectio est; nihil amplius quaerere deberemus*» (VII, 4); o incluso: «*nescio utrum magnificentius nobis caritas commendari posset, quam ut: Deus caritas est. Brevis laus, et magna laus. Brevis in sermone, et magna in intellectu*» (IX, 1). Y, en *De Trinitate* VIII, 8, 12: «*vides trinitatem si caritatem vides*».

De esta suerte se coloca la caridad en el centro mismo de lo divino y se puede pensar que, en el vasto sistema de equivalencias transitivas que caracteriza la teología cristiana, las propiedades de la perfección divina también son propiedades de la caridad. Por otra parte, la caridad se muestra como el punto en el que se mide la calidad de lo cristiano: actuar contra la caridad es actuar contra Dios, los pecados contra la caridad se encuentran lógicamente entre los más graves.

Pero, por fundamental que sea esta representación de Dios como caridad, parece haber dado lugar a menos comentarios que la apropiación del amor por una de las personas de la Trinidad, el Espíritu Santo. San Agustín expone este punto en los *Tractatus* a partir de un versículo de san Pablo (*Rom. 5.5*): «*quia vero dicit apostolus: caritas Dei diffusa est in cordibus nostris per Spiritum Sanctum qui datum est nobis, intelligamus in dilectione Spiritum Sanctum esse*» (VIII, 6). El comentario de este punto se desarrolla ampliamente en el libro XV de *De Trinitate*, del que sólo citaremos un breve pasaje: «*qua propter sicut sancta scriptura proclamat: Deus caritas est, illaque ex deo est ..., et hoc inde cognoscimus quia de spiritu suo dedit nobis, ipse spiritus eius est deus caritas. Deinde si in donis dei nihil maius est caritate et nullum est maius donum dei quam spiritus sanctus, quid consequentius quam ut ipse sit caritas quae dicitur et deus et ex deo?*» (XV, 19, 37), texto en el que se

⁴ Esta serie de comentarios sobre la *Epístola* de Juan aparece como un tratado acerca de la caridad; en los catálogos medievales se la conocía con el título *De caritate*; agradezco a F. Dolbeau el haberme llamado la atención sobre este texto.

advertir el vínculo entre Espíritu Santo, caridad y don con la misma claridad que en santo Tomás.

Las mismas proposiciones se encuentran en Pedro Lombardo, que consagra a este tema un capítulo de sus *Sentencias* (II, 10, 1), fundándose ampliamente en san Agustín. Y se recordará que santo Tomás, en la cuestión 37 del libro 1 de la *Summa Theologica*, trata el tema con las siguientes palabras: «*de nomine sancti spiritus quod est amor*», y que afirma en particular: «*secundum quod personaliter simitur {nomen amoris} est proprium nomen sancti spiritus: sicut verbum est proprium nomen Filii*». Esta apropiación plantea *ipso facto* el carácter perfectamente puro e inmaterial de una *caritas* que se inscribe en la perfección del Espíritu.

Por último, la exégesis destaca el valor vincular que representa la caridad, puesto que la noción de amor implica la de relación. Esta relación se da entre quien, en el seno de la Trinidad, une entre sí al Padre y al Hijo. Así, en Agustín, «*si caritas qua pater diligit filium et patrem diligit filius ineffabiliter communionem demonstrat amborum, quid convenientius quam ut ille proprie dicatur caritas qui spiritus est communis ambobus?*» (*De Trinitate* XV, 19, 37); en Pedro Lombardo: «*quod autem in Spiritu Sancto dicitur esse utriusque concordia et per eum omnia connexa, facilius est intelligentia nobis praemissa ad mentem revocantibus. Supra enim, secundum auctoritates Sanctorum, dictum est quod Spiritus Sanctus amor est quo Pater diligit Filium et Filius Patrem. Recte igitur Spiritus Sanctus dicitur connexio vel concordia Patris et Filii, et per eum omnia connexa*» (*Sententiae* I, 32, 6); y en santo Tomás: «*dicendum quod Spiritus sanctus dicitur esse nexus Patris et Filii, in quantum est Amor*» (*Summa theol.* I, q. 3, a. 2).

Ahora bien, este vínculo es también el que une a Dios con los hombres. Este punto ocupa un lugar central en toda la teología cristiana. Encuentra diversas expresiones en el Nuevo Testamento. Una de las características principales de este amor perfecto es su gratuidad. En dos sentidos es gratuita la caridad. Ante todo, porque no es dada en espera de una contrapartida: Dios ha sido el primero en dar su amor, en cierto modo por decisión propia y, bien visto, sería imposible que Dios, en su perfección, esperara algo a cambio (a pesar de que por eso el hombre se sienta inexorablemente impulsado a amar a Dios): «*prior amavit nos; nec sic nos amamus; iniquos amavit, sed iniquitatem solvit*» (*Tractatus* VI, 7); e «*ille verus est Dominus; et vae nobis, si eum non quaeramus. Nihil a nobis quaerit; et quaesivit nos, cum eum quaereremus*» (*Tractatus* VIII, 14).

Pero este amor también es gratuito en el sentido en que no tiene otro motivo que su propia esencia: el hombre caído apenas podía inspirar amor, y sin embargo Dios le ha dado el suyo, como dice el texto ya citado y como se recuerda también en *Tractatus* IX, 10: «*quem Deum? Quare diligimus? Quia ipse prior dilexit nos ... Dilexit impios ut faceret pios; dilexit injustos, ut faceret justos*»⁵.

⁵ Véase también *ibidem*, IX, 9: «*amavit nos prior qui semper est pulcher est; et quales amavit, nisi foedos et deformes?*» Sobre los valores y la evolución semántica de *gratia*, en el latín clásico y en la lengua cristiana, véase MOUSSY, C.: *Gratia et sa famille*, París, 1966. La asociación de *gratia* con

La principal manifestación de este amor es la encarnación, interpretada como don del Hijo por el Padre y don de sí mismo por Cristo: «*Deus erat et in carne venit; deus enim mori non poterat, caro mori poterat; ideo venit in carne, ut moretur pro nobis. Quemadmodum autem mortuus est pro nobis? Majorem hac caritatem nemo habet, quam ut animam suam ponat pro icis suis (Jn 15, 13). Caritas ergo illum adduxit ad carnem*» (Agustín, *Tractatus VI*, 13). Y esta manifestación de caridad es también para el hombre enseñanza de la caridad perfecta: «*ideo venit in carne Christus, ut moretur pro nobis. Ideo mortuus est pro nobis, quia caritatem multam docuit: «majorem hac caritatem nemo habet, quam ut animam suam ponat pro amicis suis»» (ibíd.).*

Pero Dios también manifiesta su amor a los hombres mediante el don continuado del Espíritu Santo, y con este don pone la caridad en el corazón de los hombres: «*nonne manifestum est quia hoc agit Spiritus Sanctus in homine, ut sit illo dilectio et caritas?» (Agustín, *Tractatus VI*, 9).*

La caridad en el hombre: amor a Dios y amor al prójimo

La infusión de la caridad en el corazón del hombre, que es efecto de la gracia, de la que el Espíritu Santo es portador y que sólo se realiza con el bautismo, permite al hombre amar a su vez: «*donavit nobis ut diligeremus eum*» (Agustín, *Tractatus IX*, 9); «*ipse prior diligit nos et donavit nobis diligere*» (ibíd IX, 10)⁶. Por esa vía da Dios al hombre el medio para que de alguna manera se le parezca, por esa vía lo hace capaz de comunicarse con él, aunque sea imperfectamente, y, por tanto, de conocerlo. Por tanto, no se trata tanto de una reciprocidad difícil de pensar entre Dios y el hombre, como de una modalidad de participación del hombre en la perfección de su creador, que traza también los perfiles de un modelo de intercambio desigual y jerárquicamente orientado.

En realidad, la posibilidad y la necesidad de este amor del hombre a Dios, ambas esenciales para su salvación y para la obtención de la beatitud eterna⁷, se

gratis y *gratuitus* es constante en la lengua patristica y sobre todo en san Agustín (*gratia gratis data, gratia gratuita*). En cambio, en la lengua clásica la *gratia*, que, en tanto favor, forma parte del vocabulario de las relaciones cívicas y en esta medida se asocia a la noción de amistad, implica, al igual que ésta, al idea de reciprocidad. Sobre estos desfasajes tan significativos, véase también HELLEGOUARCH, J.: *Le vocabulaire latin des relations et des partis politiques sous la République*, París, 1966.

⁶ Las modalidades de la acción del Espíritu y de la presencia de la caridad en el corazón del hombre han recibido de los escolásticos una interpretación diferente de la que prevalecía en Agustín y en Pedro Lombardo, ya que se convierte, en los primeros, un *habitus* (véase, por ejemplo, VILLER, M., CAVALLERA, F., GUIBERT, J. de comps., *Dictionnaire de Spiritualité*, París, 1937, s.v. «Charité»). Quedaría por determinar el significado de esta evolución; sin embargo, su estructura básica no ha sufrido transformación.

⁷ La concepción de Dios como el fin del hombre, de todos sus pensamientos y de todos sus actos, es un tema recurrente en santo Tomás; pero observa este autor (*Summa theol.*, 2-2 q. 44 a. 1): «*finis autem spiritualis vitae est ut homo uniaturo Deo, quod fit per caritatem*».

afirman casi siempre en un marco más amplio que tiende a definir la *caritas* como otra cosa que mera reciprocidad. En efecto, la teología cristiana concibe el amor a Dios como inseparable del amor al prójimo, es decir, a todo hombre. Tan esencial es esto que, en los teólogos, constituye uno de los fundamentos de la definición de la caridad. Por ejemplo, para Pedro Lombardo: «*quid sit caritas? caritas est dilectio qua diligitur Deus propter se et proximus propter Deum vel in Deo*» (*Sententiae* III, 27, 2); o también: «*addendum est quod ipse idem Spiritus Sanctus est amor sive caritas, qua nos diligimus Deum et proximum...; qui diligit ipsam dilectionem qua diligit proximum, in eo ipso Deum diligit quia ipsa dilectio Deus est, id est Spiritus Sanctus*» (ibíd. I, 17, 1). El autor consagra varias páginas a este elemento y lo da, al referirse al *Enchiridion* de Agustín, como el precepto capital (II, 38, 1). También es un tema muy presente en santo Tomás, por ejemplo: «*dilectio autem Dei finis est, ad quem dilectio proximi ordinatur. Et ideo non solum oportet dari praeceptum de dilectione Dei, sed etiam de dilectione proximi, propter minus capaces qui non de facili considerent unum horum praeceptorum sub alio contineri*» (*Summa theol.* 2-2, q. 44, a. 2).

En una reflexión teológica que en este punto se apoya en diversos textos del Nuevo Testamento, esta implicación mutua otorga a la caridad que practica el hombre las propiedades atribuidas al amor de Dios, puesto que el amor del hombre es una participación en la divina caridad que es Dios: «*sicut dicimur boni bonitate quae Deus est, et sapientes sapientia quae Deus est, qui bonitas qua formaliter boni sumus est participatio quaedam divinae bonitatis...; etiam caritas qua formaliter diligimus proximum est quaedam participatio divinae caritatis*» (*Summa theol.* 2-2 q. 23, a. 2 ad 1).

En estas condiciones, la caridad que practica el hombre, es decir, el cristiano, debe ser al mismo tiempo gratuita y universal; no debe apuntar sino al bien del prójimo, sea quien sea, y encontrar en sí misma la causa de su única satisfacción: por otra parte, tiene que ser universal, pues Dios ama a todos los hombres, Cristo murió por todos y esta muerte fundó la catolicidad de la Iglesia. Por cierto que santo Tomás reconoce y comenta con considerable extensión un orden de la caridad fundado en la combinación de la proximidad y la jerarquía entre lo espiritual y lo carnal⁸. También es verdad que incluso el amor a los enemigos forma parte del precepto fundamental de la caridad, íntegramente orientada a Dios, definida y en cierto modo catalizada por él⁹. La caridad es concebida, pues, en oposición a todo encierro y, por tanto, a toda reciprocidad estrecha y exclusiva. El cristiano jamás debe amar por sí mismo, sino por Dios; hasta el amor a sí mismo, que está en cierto modo prescrito por el mandamiento de la caridad, sólo es la apertura al prójimo y, sobre todo, a Dios, pues lo que el cristiano puede amar en sí mismo es precisamente el amor que Dios ha

⁸ Es inevitable remitir aquí a la lectura de 2-2 q. 26, «*de ordine caritatis*» y de q. 27, «*de principali actu caritatis qui est dilectio*».

⁹ Por ejemplo, santo Tomás. *Summa theol.* 2-2. q. 27 a. 7

inscrita en él por el don del Espíritu Santo y este amor se refiere indisolublemente a sí mismo, al prójimo y a Dios. Todo esto está bien resumido en la frase tan a menudo citada de Agustín en *De doctrina christiana* (III, 10, 16): «*caritas est motus animi ad fruendum deo propter ipsum et proximo propter Deum*». En resumen, la noción de *mutuus amor*, que se asocia a la *caritas*, no evoca tanto un sistema de reciprocidad organizada por relaciones binarias como un sistema generalizado de relaciones: el amor de todos por todos, que circula entre los hombres por intermedio de Dios y que por eso mismo se encuentra en cierto modo purificado y santificado.

La caridad como vínculo social

Contrariamente a la situación del cristianismo actual, no se trata de concepciones «religiosas» a las que únicamente da sentido una creencia de orden personal¹⁰. En una sociedad en la que no se puede no ser cristiano, la teología expresa la versión más elaborada del sistema de representaciones propio de esta sociedad y, al tratar aparentemente de las modalidades de la relación entre Dios y los hombres, expone en realidad un aspecto fundamental de las concepciones medievales de las relaciones entre los hombres. Esta función se muestra con toda claridad, aunque no de manera explícita, en la reflexión sobre la sociedad, cuyos fundamentos para el Occidente cristiano, más que cualquier otro autor de la época patristica, ha puesto Agustín, sobre todo en *De civitate Dei*.

En esta obra se vuelve a encontrar la imbricación, que ya se ha observado en el discurso acerca de la *caritas*, entre el registro humano y el registro divino: la Ciudad de Dios es ante todo la Ciudad celestial en oposición de la Ciudad terrenal, pero están ligadas entre sí: «*in duo genera distribuimur; unum eorum qui secundum hominem, alterum eorum qui secundum Deum vivunt. Quas etiam mystice appellamus civitates duas, hoc est duas societates hominum: quarum est una quae praedestinata est in aeternum regnare cum Deo, altera aeternum supplicium subire cum diabolo*» (*De civitate Dei*, XV, 1). De esta suerte, el cristianismo, que rechaza el dualismo, articula la representación de una sociedad ideal y celeste con la sociedad humana y terrestre, la primera de las cuales es a la vez referencia y horizonte último de la segunda; y este mismo esquema —dos elementos distintos, pero unidos y jerárquicamente ordenados— que organiza las figuraciones de la sociedad como *ecclesia* (*ecclesia militans*, *ecclesia triumphans*) y como *corpus Christi* (los hombres como miembros de un organismo vivo cuyo jefe es Cristo). La Ciudad de Dios, por tanto, está construida como imagen de una sociedad humana perfecta hacia cuya realización terrenal deberían tender los hombres, aun cuando no tengan en definitiva ninguna oportunidad de llegar a ella debido

¹⁰ Sobre la aparición de la noción de religión, GUERREAU, A.: «Fief, féodalité, féodalisme. Enjeux sociaux et réflexion historique», *Annales E.S.C.* 1-1990, pp. 137-166.

al pecado original (que Agustín interpreta lógicamente como la marca de la *superbia* humana, es decir, falta de *caritas*). En este proceso, la *ecclesia* desempeña en cierto modo el papel de eje central.

La *ecclesia* nace de la Encarnación, como lo recuerda Agustín con una imagen: «*Adam ut fiat Eva; moritur Christus ut fiat Ecclesia. Dormienti Adae fit Eva de latere; mortuo Christo lancea percutitur latus, ut profluant sacramenta, quibus formetur Ecclesia*» (In *Johan. Evangelium* IX, 10). La *ecclesia*, por tanto, es la huella visible de la manifestación de la caridad para el hombre y quienes no se someten a la ley de la caridad desunen a la Iglesia y niegan la Encarnación: «*exposuimus ... quia omnes negant Iesum Christum in carne venisse, qui violant caritatem*» (Agustín, *Tractatus* VII, 2).

Y para los buenos cristianos, es el único espacio donde es posible abandonar el estado de pecado y prepararse la participación en la beatitud y la vida eternas. En este camino, concebido a la vez como individual y como movimiento global de la humanidad hacia la salvación, la caridad desempeña un papel central. En efecto, en tanto producto de la caridad de Cristo, la *ecclesia* sólo existe en la medida en que cada uno de sus miembros hace efectivo, con uno y el mismo movimiento, el modelo del amor a Dios y el de la caridad fraterna: «*filius Dei corpus sunt unici Filii Dei; et cum ille caput, nos membra, unus est Filius Dei. Ergo qui diligit filios Dei, Filium Dei diligit; et qui diligit Filium Dei, Patrem diligit*»; o bien «*unde cognoscimus quia diligimus filios Dei? Quia Deum diligimus et praecepta ejus facimus*» (Agustín, *Tractatus* X, 3 et X, 4). Esta representación de la *ecclesia*, concebida como la fraternidad de los cristianos hijos de Dios, traduce una concepción de la sociedad en que la unión espiritual cimentada por la circulación de la *caritas* se impone a toda otra forma de relación entre los hombres.

Así es como se propone la definición y la importancia de valores que son, de manera indisociable, valores morales y valores sociales, al frente de todos los cuales se encuentran la unidad y la caridad.

La unidad es un tema muy presente en los Padres más antiguos, en un momento en que la Iglesia se construye, pero ha permanecido como referencia esencial en la sociedad cristiana medieval. Se la concibe según el modelo de la unidad de las tres personas de la Trinidad, en la que el Espíritu se define como *communio* (de acuerdo con Pedro Lombardo, *Sententiae*, I, 26, 6: «*spiritus sanctus ineffabilis quedam Patris Filiique communio est*»); pero también es afirmada directamente como unión de los corazones y de las almas de los cristianos que forman el cuerpo de Cristo, lo que conduce a estigmatizar, *a contrario*, todo lo que se oponga a esta unidad.

Ahora bien, como subraya H. Pétré¹¹, en el pensamiento cristiano unidad y caridad son indisociables, pues la primera es la culminación de la segunda. Por ejemplo, para san Agustín, «*Ecclesia est corpus Christi ... unitas membrorum caritate concordat*» (In *Johan* XXXII, 7); lo que recuerda igualmente santo Tomás en un

¹¹ PÉTRÉ, H.: *Caritas. Étude sur le vocabulaire latin de la charité chrétienne*, París, 1948, pp. 322-323.

pasaje en el que vuelve a encontrarse la oposición, fundamental en Agustín, entre amor a Dios y amor a sí mismo: «*amor Dei est congregativus, in quantum affectum hominis a multis ducit in unum ... Sed amor sui disagregat affectum hominis in diversa*» (*Summa theol.* 1-2, q. 73 a. 1 ad 3).

Si la Iglesia se funda en la caridad, si el cuerpo de Cristo está sin ella destinado a la muerte, la caridad se muestra lógicamente como la virtud suprema para los cristianos, pero también como el valor social fundamental. Pues es el cemento de esta sociedad: designada muy a menudo como *gluten* o *glutinium*, la exégesis también la asimila regularmente al *bitumen* (alquitrán), que une entre sí las planchas del arca de Noé (figura de la Iglesia). Ninguna reflexión sobre la caridad puede ser otra cosa que reflexión sobre los caracteres y las propiedades del vínculo social; lo que explica el lugar considerable que ocupa en los textos.

Aquí solo se retendrán algunos ejemplos. En el orden moral, se considera la caridad como la «madre» de todas las virtudes: «*{fides} non autem fundamentum est caritatis: quia non ipsa caritatis, sed caritas ipsius virtutis fidei causa est. Caritas enim causa est et mater omnium virtutum*» (Pedro Lombardo, *Sententiae*, III, 23, 9); y en santo Tomás (con una fórmula que aparece en varias ocasiones): «*caritas est mater omnium virtutum et radix, in quantum est omnium virtutum forma*» (*Summa theol.* 1-2 q. 62, a. 4). Por tanto, es superior a todas las virtudes que sin ella es imposible ejercer¹². Y, sin ninguna duda, la caridad es necesaria para las obras, tema sobre el que más adelante volveremos.

Si la *caritas* es la virtud fundamental, se observa lógicamente la denuncia de todo lo que se le opone. En particular, la *superbia* y la *avaritia*, la *cupiditas* (*concupiscentia*), fundamentalmente antitéticas de la *caritas* en la medida en que manifiestan un interés exclusivo en sí mismo, que es también encerramiento respecto de los otros y desunión respecto del cuerpo de Cristo. No se podría encontrar ilustración más bella de este punto de vista que la del pasaje del *De genesi ad litteram* (11, 15), de Agustín, donde se expresa con gran claridad el valor indisociablemente moral y social de la *caritas*; tras haber denunciado la soberbia y la avaricia como enemigas de la *caritas*, dice lo siguiente: «*hi duo amores, quorum alter sanctus est, alter immundus; alter socialis, alter privatus; alter communi utilitati consulens propter supernam societatem, alter etiam rem communem in potestatem propriam redigens propter arrogantem dominationem...; alter pacificus, alter seditiosus...; alter amicalis, alter invidus; alter hoc volens proximum quod sibi, alter subjicere proximum sibi; alter propter proximi utilitatem regens proximum, alter propter suam... distinxerunt conditas in genere humano civitates duas... Quarum etiam quadam temporali commixtione peragitur saeculum, donec ultimo iudicio separentur*»¹³.

¹² Se trata de un tema absolutamente central al que los teólogos no dejan de referirse; sobre este dispositivo en San Agustín, véase el artículo «Charité» del *Dictionnaire de Spiritualité* (citado en n. 6 col. 559-561). En santo Tomás, véase *Summa theol.*, 1-2 q. 65 a. 2 y 3.

¹³ Véase también el conocidísimo pasaje de *De civitate Dei* (XIV, 28), en el que se oponen las dos formas del amor, creadoras de las dos Ciudades.

El orden de la caridad, que con tanta fineza hace explícito santo Tomás, establece en cierto modo reglas de comportamiento social. No es menos cierto que la circulación generalizada de la *caritas* —en que todo el mundo ama a todo el mundo— se presenta como la «plenitud de la ley» en palabras de san Pablo: «*Plenitudo ergo legis est dilectio*» (Rom. 13.8). Y esta ley, erigida en fundamento de la sociedad cristiana, establece a la vez los principios de la salvación individual de cada uno y de una salvación colectiva que implica la conformidad de la *ecclesia* humana a la Ciudad de Dios; todo pecado contra la caridad es indisolublemente falta contra Dios y falta contra el orden social¹⁴.

Por tanto, es total la imbricación entre la visión escatológica de la historia de la humanidad, los principios morales y los valores sociales. En una sociedad enteramente cristiana, la teología expresa bien los puntos de apoyo de una concepción global del orden del mundo y de la sociedad. Por tanto, es un sistema que el historiador no ha de comprender y descifrar en términos de religión, de moral o de espiritualidad, sino en tanto conjunto de representaciones social e históricamente determinado, lo que M. Godelier llama la parte ideal de lo real¹⁵. Uno de los aspectos más importantes, pero también más difíciles de esta investigación es, sin duda, el análisis de la construcción de Dios. Pues ésta no escapa al mecanismo de instauración y de significación de lo sagrado que describe M. Godelier: «le sagrado es un cierto tipo de relación de los hombres con el origen de las cosas, de manera que en esta relación los hombres reales desaparecen y aparecen sus dobles en su lugar, hombres imaginarios... El desdoblamiento del hombre va acompañado de una alteración, de un ocultamiento de lo real y de una inversión de las relaciones de causa y efecto... Se ve, pues, para qué sirven los hombres (y las mujeres) imaginarios que ocupan el lugar de los hombres y las mujeres reales en los orígenes. Les devuelven sus propias leyes, sus costumbres, pero sacralizadas, idealizadas, transmutadas en Bien común, en principio sagrado que no puede ser objeto de impugnación, de oposición, sino únicamente de consentimiento de todos»¹⁶. Lo que dice la teología de la *caritas* corresponde exactamente a este proceso y es un índice suplementario para el historiador, si es que todavía hace falta, del valor determinante de esta noción. Más en general, y de acuerdo con el fenómeno de inversión evocado por M. Godelier, la idea, fundamental, de que el hombre ha sido creado por Dios a su imagen, corresponde al hecho de que las propiedades atribuidas a Dios son en realidad propiedades esenciales para la sociedad cristiana. El discurso sobre Dios es un discurso sobre la totalidad del orden social; tratándose de la *caritas*, parece que Dios, en quien se concentran y a través de quien pasan todos los haces de la caridad humana, es una imagen de esa unidad que tanto

¹⁴ En santo Tomás, la reflexión sobre el bien común está muy presente y merecería un estudio preciso; es verdad en todo caso que, para él, el bien común se impone siempre sobre el bien individual y que aparece como imagen de la norma divina.

¹⁵ *Op. cit.* en nota 2, pp. 167-220.

¹⁶ GODELIER, M.: *L'énigme du don*, París, 1996, pp. 239-243.

busca la cristiandad. Pero este orden es el de una sociedad compleja, de donde deriva la indiscutible complejidad de las representaciones de Dios y de la relación entre Dios y los hombres. Aquí se evocará, por ejemplo, la índole trinitaria del Dios cristiano (índole que, por lo demás, se interpreta de diferente manera según las diferentes Iglesias) y el hecho de que la persona de Cristo sea a la vez Dios y hombre (pero hombre en la perfección); o bien Cristo, en cierto modo, es la figura de una *ecclesia* que pertenece al orden celestial y que, en el orden terrenal, se define como el lugar en que continuamente se reitera el sacrificio de Cristo y, al mismo tiempo, como conjunto del cuerpo social (del que ella es la cabeza) y como institución sacralizada que se reproduce espiritualmente, asegura de modo ritual la reproducción espiritual de la sociedad y constituye la instancia mediadora insoslayable entre este mundo y el más allá. La ausencia de todo análisis antropológico e histórico de parte de la teología cristiana constituye hoy por hoy un obstáculo considerable para la comprensión del juego entre representaciones y organización social en el Occidente medieval y, en lo que toca al sujeto que nos ocupa, plantea límites muy molestos a un estudio completo de la significación de la caridad y de los mecanismos del don, que le están estrechamente ligados.

Para terminar, se propondrá ciertas observaciones con el propósito de mostrar que, contra una idea que se ha mantenido con harta frecuencia, la caridad no es sólo asunto de clérigos y de teólogos, sino que representa el modelo del vínculo social para el conjunto de los hombres de la Edad Media. Se examinarán dos series de indicios: por un lado, el vocabulario del amor y de la amistad en latín y en las lenguas vernáculas; por otro lado, ciertas prácticas sociales o producciones textuales que muestran una adhesión generalizada al modelo de la *caritas*.

El léxico de la caridad: amor y amistad

Los ejemplos citados en las páginas precedentes han mostrado sobradamente la equivalencia de los vocablos *caritas*, *dilectio* y *amor* en los autores eclesiásticos.

El refinado estudio de H. Pétré muestra hasta qué punto esa red lexical ha entrado en juego entre las traducciones latinas de la Biblia y San Agustín. En las traducciones de la Biblia, H. Pétré observa la presencia de *caritas* y de *dilectio* como sustantivos a los que corresponde un verbo único, *diligere*; *caritas* parece un poco más frecuente que *dilectio*. Este último es un neologismo, mientras que *caritas* se usaba en la lengua latina desde mucho tiempo atrás; aquí se aplica al sentimiento familiar, pero se extiende también a la ciudad entera, es decir, al conjunto de los ciudadanos, según una lógica para la cual la ciudad es la suma de las *domus*, mientras que la pareja casada es el «*principium urbis et quasi seminarium rei publicae*» (Cicerón, *De officiis* I, 17, 54). Por el contrario, en la Bi-

blia latina son muy raros *amor* y *amare*, a pesar de que en latín clásico tienen un uso muy amplio tanto en el registro afectivo como en el registro de las relaciones cívicas¹⁷.

H. Petré descubre en los autores patrísticos más antiguos empleos variables que se apoyan en el dispositivo lexical de la Biblia. A pesar de algunos ejemplos presentes en Jerónimo, Ambrosio o Hilario de Poitiers, parece que san Agustín fue el primero que introdujo claramente en este campo los vocablos *amor* y *amare*. No cabe duda de que es la novedad de este uso lo que condujo a las vigorosas afirmaciones de algunos, y en diversas oportunidades, acerca de la equivalencia de sentido entre *caritas*, *dilectio* y *amor*: así, en *De civitate Dei* (XIV, 7), observa, en el curso de una larga argumentación: «*Scripturas religionis nostrae, quarum auctoritatem caeteris quibusque letteris anteponimus, non aliud dicere amorem, aliud dilectionem vel caritatem, insinuandum fuit*». Como se dice en este pasaje, lo que da significación al amor es el objeto al que se aplica y también la manera de concebirlo, no una definición a priori sobre la base de un desfase semántico intangible entre los vocablos: «*recta voluntas est bonus amor, et voluntas perversa malus amor*» (ibid.) Es probable, pues, que el uso que defiende Agustín represente una innovación, pero ha sido definitivamente adoptado por el latín cristiano.

Esta elección, que curiosamente ciertos comentaristas modernos reprochan a Agustín, reviste una importancia decisiva; en efecto, permite superar y al mismo tiempo conservar, como estructura fundamental de representación y organización sociales, la oposición entre amor carnal y amor espiritual, elementos que, evidentemente, no tienen valor objetivo, sino que se definen en todo momento por la relación que mantienen entre sí. La utilización de una palabra con valor englobante y general, cuya significación está determinada por el objeto al que se la aplica y por el contexto en el cual se la utiliza, permite subsumir un conjunto de realidades prácticas e ideales de naturaleza diferentes. En el dominio de las relaciones sociales, que es uno de los principales puntos de aplicación de este red lexical, este dispositivo permite hacer entrar en el campo del amor espiritual las relaciones de parentesco (consanguinidad y alianza), que su conexión con el ejercicio de la sexualidad coloca junto a lo que el francés antiguo llama «*fole amour*»): se podrá considerar conformes a la *caritas* las relaciones carnales que transitan por la sexualidad con tal de que respeten las reglas instituidas por la Iglesia. Así, san Agustín presenta el matrimonio cristiano como imagen de la unión (por definición espiritual) de Cristo y la Iglesia¹⁸; en el siglo XII, el vínculo matrimonial entra en la categoría de los sacramentos y Graciano puede definirlo como «*seminarium caritatis*». En contrapartida, si ciertas formas de

¹⁷ Sobre todos estos temas, así como sobre los desfases entre usos clásicos y usos patrísticos, véase las dos obras de PÉTRÉ, H.: y HELLEGOUARCH, J.: citadas en las notas 11 y 5.

¹⁸ SCHMITT, E.: *Le mariage chrétien dans l'oeuvre de Saint Augustin. Un théologie baptismale de la vie conjugale*, París, 1983.

amor «carnal» se legitiman gracias a su conformidad a la naturaleza y a la historia del hombre y a que tienden al ejercicio de la caridad, otras, en apariencia espirituales, son presentadas como manifestaciones de la mera *cupiditas*.

Estamos ante un dispositivo en absoluto anodino; en efecto, ha acompañado a una evolución importante en la organización de las relaciones sociales y, en particular, a la redefinición de la naturaleza y del papel de la consanguinidad y de la alianza en el Occidente medieval¹⁹: consideradas en el marco general de la *caritas* que ordena la iglesia como vasta red de fraternidad espiritual, sólo aparecen como un medio entre otros de concebir y crear la relación social; pierden, pues, una parte de su capacidad de estructuración en beneficio de otras formas, de ellas independientes y cuyo papel esencial en la sociedad cristiana medieval sería imposible, por tanto, es imposible negar la esencialidad de su papel en la sociedad cristiana medieval: por ejemplo, el parentesco bautismal, las relaciones feudales pensadas al modo de la *fides* y del amor, las cofradías o las comunidades fundadas en la parroquia.

Un examen atento de los textos incita a considerar plenamente inscritos en el campo de la *caritas* dos vocablos por los que H. Pétré no se ha interesado en relación con la lengua patristica, pero respecto de los cuales el libro reciente de V. Epp²⁰ ofrece múltiples comprobaciones precoces: *amicitia* y *amicus*. Este englobamiento de la *amicitia* en el registro del amor espiritual no es ilógica: es claro el lazo etimológico entre *amor/amare*, por un lado, y *amicitia/amicus*, por otro lado, mientras que *amicus* se presenta como el sustantivo más cómodo para designar a quien practica el amor. Lo que se ha dicho del papel fundador de la *caritas* en las representaciones de las relaciones entre los hombres lleva lógicamente a no considerar la *amicitia* sino como una de las formas de la *caritas* y a rechazar toda autonomía a un tipo de relación al que se denomine amistad, contrariamente a la situación observable tanto en la sociedad romana como en nuestra propia sociedad. Así, en el latín medieval, *amicitia* y *amicus* designan

¹⁹ GUERREAU-JALABERT, A.: *Parenté*, en LE GOFF, J. y SCHMITT, J. C. *Dictionnaire raisonné de l'Occident médiéval*, París, 1999, p. 861-876.

²⁰ Véase EPP, V. *Amicitia. Zur Geschichte personaler, sozialer, politischer und geistlicher Beziehungen im frühen Mittelalter*, Stuttgart, 1999. Esta obra erudita suministra muchos datos muy interesantes, en particular sobre vocabulario: no obstante, la autora no parece haberse dado cuenta del todo de que lo que ella llama «relaciones espirituales» constituye el asiento y el marco de todas las prácticas concretas de la *amicitia*. Este error de perspectiva, resultado de un recorte *a priori* de los datos medievales (mediante las oposiciones profano/sagrado, político/religioso, laico/clerical) se vuelve a encontrar en otros estudios sobre las relaciones sociales en la Edad Media: SCHNEIDER, R.: *Brüdergemeine und Schwurfreundschaft. Der Auflösungsprozess des Karlingerreiches im Spiegel des caritas-terminologie in den Verträgen der karlingischen Teilkönige des 9. Jahrhunderts*, Lübeck/Hamburgo, 1964; y ALTHOFF, G.: *Verwante, Freunde und Getreue. Zum politischen Stellenwert des Gruppenbindungen im früheren Mittelalter*, Darmstadt, 1990. Santo Tomás (*Summa theol.* 1-2 q. 26 a. 3) postula la equivalencia de los cuatro términos -amor, dilectio, caritas, amicitia- antes de intentar establecer distinciones entre ellos; pero es evidente que estas últimas, típicas del estilo escolástico, no tienen nada que ver con aquellas a las que han recurrido los historiadores.

indistintamente vínculos que dependen del registro del parentesco (consanguinidad, alianza, parentesco bautismal) y vínculos que son *a priori* exteriores a este registro²¹. En abstracto, la *amicitia* se concibe como una forma elevada de la *caritas*, forma pura pero también rara, como lo indica, entre múltiples ejemplos, el tratado de Aelred de Rievaulx, *De spiritali amicitia*. Se tiene a este monje cisterciense por imitador de Cicerón; en realidad, retoma una definición de la amistad que da este autor: «*amicitia est rerum humanarum et divinarum cum benevolentia et caritate consensio*» (*De amicitia*). Pero en general los comentaristas olvidan otro aspecto de la idea: la amistad comienza en Cristo, en él se ha conservado y a él tiene como fin: lo que corresponde a la definición de la *caritas* e implica, como dice explícitamente el autor, que los Antiguos no pudieron conocer la verdadera amistad²². He aquí precisamente la razón por la cual se puede llamar amistad a la relación entre Dios y el hombre: santo Tomás aborda este punto en la *Suma Theologica* (2-2. q. 23); pero ya a partir de san Jerónimo se comprueba el uso de la idea con los sintagmas «*amicitia Dei*» y, más frecuentemente, «*amicus Dei*». En el terreno práctico, la amistad aparece como una forma de relación más o menos fuertemente ritualizada, que depende del registro público y social más que del registro privado y psicológico, y que implica las nociones de *pax* y de concordia, también ellas socializadas y estrechamente asociadas a la de *caritas*²³. De ahí que la amistad medieval esté pro-

²¹ En latín medieval, la terminología de parentesco se caracteriza precozmente por la inserción del vocabulario de la amistad en el campo del parentesco, lo que no ocurría en Roma, donde el parentesco (*cognatio, affinitas*), si bien se concebía como fuente de amistad (lo que es lógico en una sociedad en que las relaciones cívicas descansan ampliamente en el parentesco), parece muy clara la distinción terminológica entre los dos registros. Para la sociedad medieval se carece de todo estudio detallado de la confusión terminológica entre parentesco y amistad, pero se la puede comprobar desde la Alta Edad Media: según R. Le Jan, «*amici*» designa precozmente a los afines y aquellos con quienes se tienen vínculos de parentesco bautismal (R. LE JAN, *Famille et pouvoir dans le monde franc (VIIe-Xe siècle). Essai d'anthropologie sociale*, París, 1995, pp. 167-168. Más tarde, el vocablo «amigo» puede cubrir todos los vínculos de parentesco. La misma estructura se encuentra en las lenguas vernáculas.

²² Aelred de Rievaulx, *De spiritali amicitia* (I, 8-10); por ejemplo: «*quemadmodum ea ipsa qua inter nos oportet esse amicitia, et in Christo inchoetur, et secundum Christum servetur, et ad Christum finis eius et utilitas referatur plenius edoceri. Constat enim Tullium verae amicitiae ignorasse virtutem; cum eius principium finemque, Christum videlicet, penitus ignorasse*». Evidentemente, reconsiderada a la luz del pecado original, la historia de la humanidad lleva al autor a concluir que, en una sociedad cristiana que se hubiera mantenido fiel a su configuración originaria, *caritas* y amistad habrían sido equivalentes y generales; el pecado original, al introducir la discordia y la envidia, desemboca en una disociación parcial de las dos formas de relación y en la concepción de una amistad que corresponde al modelo más puro de la *caritas*, reservado a una pequeña cantidad de cristianos capaces de practicarla.

²³ El estudio realizado por B. Cursente entre los cartularios gascones muestra que, probablemente, en lo esencial los amigos son parientes (mientras que otras fuentes mostraban con más claridad las estrechas relaciones entre amistad y fidelidad); pero se trataba de parientes «privilegiados», con los que se tiene relaciones estrechas y armoniosas, lo que no dista tanto de las concepciones enun-

bablemente mucho más cerca de la amistad antigua que de la nuestra, aun cuando el marco práctico e ideal en el que se inscribe le confiera propiedades diferentes.

Es muy significativo que en la mayor parte de las lenguas vernáculas medievales se encuentre un dispositivo análogo: en francés antiguo es imposible distinguir entre «amor» y «amistié» y designan vínculos que dependen o no del registro del parentesco²⁴. Además, estos vínculos recubren relaciones diversas, algunas de las cuales son más bien igualitarias y otras más bien jerárquicas; sería interesante ver si y según qué modalidades la noción misma de amistad permite atenuar precisamente la obligación inscrita en las relaciones jerárquicas; desde este punto de vista, un análisis preciso de la reflexión sobre la amistad en santo Tomás podría resultar particularmente reveladora, pues también lleva a la idea de la amistad entre Dios y el hombre. El parentesco bautismal, también fundado en la *caritas*, se caracteriza justamente por esta facilidad para superar y disfrazar las relaciones jerárquicas.

En todo caso, la similitud de la estructura lexical en latín y en las lenguas vernáculas indica bien a las claras que la concepción unificada del vínculo social, en sus distintas formas posibles, como *caritas* o amor, es decir como amor espiritual, corresponde a una visión común en el conjunto de la sociedad cristiana y no expresa en absoluto, contrariamente a lo que se dice con demasiada frecuencia, un punto de vista exclusivo de los clérigos. Por esto es conveniente, sin duda, que los historiadores presten particular atención a dos distintos vocablos que acabamos de evocar, como indicios del hecho de que tal o cual relación social es concebida en el registro de la *caritas*. Pero también conviene prestar debida atención a un conjunto de términos claramente ligados a la misma noción y que constituyen una red particularmente rica en latín, pero no menos significativa en lenguas vernáculas. Entre ellos, todos los que conciernen a lo que para nosotros es el afecto de amor: por ejemplo, *affetus*, *affectio*, *amplexus*; pero también todos los ligados al corazón y a la voluntad, pues el primero es el lugar donde se desarrolla el amor (y el hombre, según san Agustín, lleva en sí la imagen de la Trinidad) y la segunda, buena o mala, pone de manifiesto la

ciadas por Aelred de Rievaulx (CURSENTE, B.: «Entre parenté et fidélité; les «amis» dans la Gascogne des XIe-XIIe s.», en DÉBAUX, H.: comp., *Les sociétés méridionales à l'âge féodal (Espagne, Italie et sud de la France Xe-XIIIe)*, Toulouse, 1999, pp. 285-292). Se llama la atención sobre el hecho de que a la unificación del campo de las relaciones sociales por el amor corresponde la práctica casi exclusiva del beso en la boca: CARRÉ, Y.: *Le baiser sur la bouche au Moyen Age. Rites, symboles, mentalités. XIe-XVe siècles*, 1992.

²⁴ Véase TOBLER-LOMMATZSCH: *Altfranzösisches Wörterbuch*, s.v. *amor, ami, amistié, drüerie*; amor y amistié valen tanto para el amor entre seres humanos como para la relación con Dios. En el dominio germánico se observa una equivalencia semejante entre *Minne* y *Freundschaft*. «Minne» designa tanto el amor entre hombre y mujer como el amor a Dios; «Freundschaft», en cambio, entra en la terminología de parentesco: para este punto véase MORSEL, J.: *La noblesse contre le prince. L'espace social des Thüngen à la fin du Moyen Age (Franconie, v. 1250-1525)*, París, 2000 (en prensa).

conformidad o la oposición al orden de la caridad. En la misma red encontramos los términos *pax*, *concordia*, *unanimitas*, *unitas*, *corpus* y sus equivalentes en lenguas vernáculas, nociones todas ellas unidas por un vínculo estrecho que H. Pétré ha observado en las obras patrísticas; pero también tiene plena presencia en el conjunto de los textos diplomáticos de la época carolingia que ha estudiado R. Schneider²⁵; y santo Tomás define la paz (que incluye la concordia) como un efecto de la caridad: «*cum igitur pax causetur ex caritate secundum ipsam rationem dilectionis Dei et proximi... non est alia virtus cuius pax sit proprius actus nisi caritas*» (*Summa theol.*, 2.2 q. 29 a. 3). Es significativo que la misma asociación se encuentre en la novela francesa de *Eneas* (hacia 1150): «Eneas prist ses messagers... Al rei Latin les enveia Pais et concorde et amor querre» (v. 3131 y sigs.) Finalmente, este estudio semántico, de clamorosa necesidad, debiera prestar atención a los antónimos de esos vocablos, pues se definen en relación con un modelo fundador de la caridad.

Estas pocas observaciones remiten a un obstáculo general para el historiador medievalista, que reside en la necesaria, aunque difícil, toma de conciencia de las distancias que separan la sociedad medieval tanto de la romana como de la nuestra. Lo más común es que estas distancias resulten tanto más incómodas de percibir cuanto más se oculten bajo términos y nociones que parecen más o menos perennes: la amistad, el amor, la *caritas*, la paz, existen en Roma, entre nosotros y en la Edad Media, y sin embargo se trata de realidades completamente distintas. Para comprender estas diferencias es menester no analizarlas de manera aislada, sino como estructuras organizadas por lógicas sociales diferentes, cada una de las cuales tiene su coherencia²⁶.

Sobre determinadas manifestaciones de la *caritas* en las relaciones sociales

Una cierta cantidad de fenómenos familiares a los medievalistas muestra que diversos aspectos de la organización social están claramente estructurados por la *caritas*. Una parte de ellos, ligados a la institución eclesiástica, han sido

²⁵ Véase las obras citadas en notas 11 y 19.

²⁶ En estas condiciones, es completamente inútil estudiar las concepciones medievales del amor como sexualidad al margen de la relación determinante entre amor espiritual y amor carnal, lo que vale tanto para el discurso eclesiástico como para las construcciones del *amour fin*; como tampoco se puede tratar las teorías de la generación olvidando que el alma ha sido infundida por Dios en un cuerpo producido por la conjunción de simientes. Sin embargo, es lo que hacen, por ejemplo, BALDWIN, J.: *The Language of Sex. Five Voices from Northern France around 1200*, Chicago, 1994, y CADDEN, H.: *Meanings of sex difference in the Middle Ages. Medicine, science and culture*, Cambridge, Mass., 1993. Por otra parte, es imprescindible tener en cuenta las aportaciones de un libro como el de J. Hellegouarch (*op. cit.* en nota 5) para percibir cómo un conjunto de vocablos, muy comunes en latín clásico y en latín medieval, cubren en realidad sistemas de relaciones sociales completamente distintos.

estudiados en el marco de la historia religiosa; pero si se admite la equivalencia entre sociedad e iglesia, su significado gana notablemente en amplitud.

Muy significativo, desde este punto de vista, es el caso del bautismo y el parentesco bautismal²⁷. Para formar parte de la sociedad cristiana es preciso formar parte de la *ecclesia*; pero el rito bautismal, rito de entrada en la *ecclesia*, es también el que convierte al niño en ser social. Nacido de la carne de sus padres y, por tanto, en el pecado (aun cuando Dios lo haya dotado de su alma), el niño es reengendrado como hijo de Dios y de la Iglesia y se le infunde la *caritas*, que es lo que le proporciona el instrumento necesario para participar en el juego social. De acuerdo con un principio que volveremos a encontrar más adelante, el rito de salvación individual también es rito de reproducción de la sociedad. El bautismo, que tiene en el sacerdote y los padrinos sus actores principales, es uno de los elementos que dan testimonio de la subordinación de la consanguinidad y de la alianza a las formas espirituales del parentesco: puesto que los progenitores sólo producen un ser incompleto, el renacimiento espiritual es la ocasión en que el niño recibe un nombre, marca de inserción en la parentela. Es evidente que este sistema no ha sido discutido: está comprobado el éxito del parentesco bautismal como medio de crear relaciones sociales mucho más libremente y en otras configuraciones que por medio de la alianza matrimonial, éxito que parece haber ido en aumento. En términos generales, se puede mostrar que las concepciones de la *caritas* han reestructurado todo el sistema de parentesco (incluida la definición del incesto), circunstancia que también se deja ver en el vocabulario²⁸.

La constitución de las comunidades localizadas en un marco celular pone en evidencia la equivalencia, a partir del siglo XII, entre comunidad, pueblo y parroquia. La iglesia parroquial se define por la posesión de fuentes bautismales y de un cementerio; es el punto de anclaje de la comunidad por medio del bautismo, la inhumación de los muertos y el rito eucarístico efectuado regularmente por el sacerdote. El bautismo, pues, también es fundador de la comunidad localizada. A partir de entonces, las relaciones entre los hombres que ocupan y cultivan un mismo suelo y que están igualmente unidos por la consanguinidad y la alianza, son en gran parte concebidas como los vínculos de naturaleza espiritual que unen a quienes tienen un mismo sacerdote como «padre espiritual» y que reciben en el mismo sitio los sacramentos por los cuales se reproduce la comunidad. Se percibe aquí que el dispositivo eclesial es también un dispositivo espacial, cuestión de la que hablaremos más adelante.

Sólo a título recordatorio mencionamos el éxito ya bien estudiado de las cofradías a partir del siglo XIII; ahora bien, contrariamente a los fenómenos pre-

²⁷ GUERREAU-JALABERT, A.: «*Spiritus et caritas. Le baptême dans la société médiévale*», en HÉRITIER, F. y COPET-ROUGIER, E.: *La parenté spirituelle*, París, 1995, p. 133-203.

²⁸ GUERREAU-JALABERT, A.: «L'arbre de Jessé et l'ordre chrétien de la parenté», en LOGNAPRAT, D.: PALAZZO, E. y RUSSO, D.: *Marie. Le culte de la Vierge dans la société médiévale*, París, 1996, pp. 137-170.

cedentes, traducen una libre adhesión al modelo de la *caritas*²⁹. Consideradas a menudo como forma esencial de la sociabilidad de finales de la Edad Media, muchas veces sirven también como marco de las relaciones profesionales, lo que tampoco es de despreciar.

También otros fenómenos, claramente al margen de un hipotético dominio religioso, se apoyan en la *caritas*. Piénsese en particular en la organización de la aristocracia, en la cual la consanguinidad y la alianza desempeñan sin duda un papel muy importante, pero que no la estructuran, lo que muy bien podía haber sido el caso: lo que cimienta las redes feudales son las nociones de *fides* y de amor, con ritos que, como la armadura y el homenaje, remiten a formas espirituales de parentesco³⁰. Más en general, toda la organización de lo que —equivocadamente, sin duda— se llama relaciones «políticas» descansa en la noción de amor, como lo muestran muchos documentos y como sugiere J. Krynen, que parece lamentar no haberse interesado más en ello³¹. Pero, con toda seguridad, el uso de esta noción corresponde al valor de la *caritas* y si se abrigan dudas acerca de la pertinencia de la «política» en la sociedad medieval, es precisamente porque el funcionamiento de los vínculos sociales remite más al vasto sistema de parentesco/amistad, en donde se articulan lo espiritual y lo carnal.

En todo caso, la literatura cortés, expresión de puntos de vista de la aristocracia laica, no deja nada en la oscuridad, debido a que esta aristocracia, en tanto caballería, se representa como una fraternidad espiritual. La literatura cortés es particularmente interesante en la medida en que muestra cómo la noción de amor, fundada en la doctrina eclesiástica, puede ser reelaborada para que exprese el ideal social de un grupo que aparece como la fracción dominada

²⁹ En una abundantísima bibliografía para todas las regiones de Occidente, sólo se citará la síntesis propuesta, para Francia, por VINCENT, C.: *Les confréries médiévales dans le royaume de France. XIIIe-XVe siècles*, París, 1994. En ciertas zonas francesas, los cofradías reciben precisamente el nombre des «charités».

³⁰ Las redes feudales abarcan claramente a parientes y no parientes, reagrupados bajo el vocablo «amigos». No es trivial que las relaciones de vasallaje se definan en virtud de elementos cuyo valor reside ante todo en la relación entre los hombres y Dios: *fides*, amar y servir. En tanto relación social, la *fides* espera aún un estudio comparable al que se ha dedicado a la *caritas*; para amar y servir, véase MACÉ, L.: «Amour et fidélité: le comte de Toulouse et ses hommes (XIIe-XIIIe siècles)» y LOEB, A.: «Le sens de la dépendance à travers la poésie courtoise (XIIe siècle)», en DÉBAX, H.: comp., *op. cit.* en nota 22, pp. 299-304 y 305-310. Sobre el homenaje, LE GOFF, J.: «Le rituel symbolique de la vassalité», *Pour un autre Moyen Age*, París, 1977, pp. 349-420.

³¹ KRYNEN, J.: *L'empire du roi. Idées et croyances politiques en France. XIIIe-XIVe siècle*, París, 1993: «queda aún pendiente el estudio del amor como virtud política. Una de las lagunas de este libro es no haber destacado toda su importancia en la Francia medieval» (p. 458). A la amistad de GUYOTJEANNIN, O.: debo el conocimiento de un rico dossier de documentos procedentes de las cancellerías capetas del siglo XI (e incluso de la época de Felipe el Hermoso), por lo que le estoy muy agradecida; su preámbulo al mismo comprende consideraciones más o menos amplias acerca de los frutos de la «*primitiva virtus*», es decir, la caridad.

de los grupos dominantes: el *amour fin* y los temas del Grial desvelan esfuerzos realizados para legitimar la posición aristocrática frente a la Iglesia; el ángulo de ataque escogido es el de la relación entre amor carnal y amor espiritual y se trata de mostrar —lo que reviste gran significación— que los caballeros son tan espirituales como los clérigos, cuando no más. Pero, a fin de dejar sentada su conformidad al orden de la *caritas*, la aristocracia, como se verá, también ha utilizado medios más prácticos: las donaciones.

EL DON

El vocabulario

Desgraciadamente, la red lexical del don, que tan rica parece en latín medieval, no ha sido objeto de estudios precisos, excepción hecha de la obra de H. Pétré, lo que es notoriamente insuficiente. Ahora bien, este vocabulario está presente con toda claridad tanto en las obras teológicas y pastorales como en los textos narrativos y las actas de práctica. Es asombroso comprobar en particular que ni una sola página se ha consagrado al léxico del don en las distintas obras que, en el curso de las últimas décadas, o bien se han valido de conjuntos de documentos de donación para el análisis de historia social, o bien se han basado en esos conjuntos para hablar del don en la sociedad medieval. La situación, por tanto, es todavía más delicada en este punto que en lo tocante a la noción de caridad, mientras que los más avanzados y ricos de los diccionarios de latín medieval (*Mittellateinisches Wörterbuch* y *Novum Glossarium Mediae Latinitatis*) apenas permiten un rápido intento de síntesis preliminar en este terreno.

Lo esencial de los vocablos que se usan en los documentos medievales están presentes en los textos patrísticos analizados por H. Pétré, y han sido ampliamente tomados del vocabulario clásico, pero con importantes cambios de valor³². Sin embargo, ciertos vocablos frecuentes en la Edad Media, en particular en las actas prácticas, no han sido recogidos en este libro de H. Pétré, que, además, se limita a los sustantivos y a los adjetivos, entre los cuales no se encuentra «*donum*», ni «*datio*», ni «*munus*», ni «*oblatio*», ni «*traditio*». Conviene advertir que un estudio elaborado y preciso sería tanto más útil cuanto que una parte de estos vocablos se utilizan más allá del estricto dominio del don, lo que, en una estructura semántica global, no deja de plantear problemas de interpretación; el caso más claro a este respecto es el de «*beneficium*»³³.

³² PÉTRÉ, H.: y HELLEGOUARCH, J.: *op. cit.* en notas 11 y 5.

³³ Para una primera aproximación a los usos medievales, KUCHENBUCH, L.: «Geben und Gaben in Grundherrschaften des früheren Mittelalters», que aparecerá en *Negotiating the gift*, Coloquio internacional de París, 11-13 de diciembre de 1998. Este estudio muestra el recurso a los vocablos del don en el dominio de las rentas, que no son dones propiamente dichos, y en co-ocurrencia con

Lo esencial del vocabulario, se ha dicho, proviene de la lengua clásica —con la notable excepción de *eleemosyna*, voz formada a partir del griego y cuyo peso es considerable tanto porque designa una modalidad esencial del don en la sociedad cristiana, como porque ha sido adoptada por la mayor parte de las lenguas vernáculas. En primer término, este vocabulario conlleva al mismo tiempo voces que designan la disposición del espíritu que conduce al don, el hecho mismo del don y el objeto del don. En realidad, la distinción no es siempre tan clara y los usos pueden variar según los distintos autores.

El listado que ofrece H. Pétré coloca en la primera categoría algunos vocablos, de los que algunos ya están presentes en santo Tomás, que los define como virtudes: *beneficentia*, *liberalitas*, *largitas*, *benignitas*, *miserecordia*.

Por otra parte, en el listado de H. Pétré se encuentra un conjunto de términos que designan de manera casi indistinta el acto de beneficencia y el don mismo: *beneficium*, *miserecordia* y su cuasi equivalente *eleemosyna*, junto a una serie de sintagmas que designan las opera: *bona*, *iusta opera*, *opera caritatis*, *dilectionis*, *miserecordiae*, *iustitie*, *pietatis*. Este conjunto parece delimitado por su estrecho vínculo con la noción de limosna, que ocupa un lugar central en el campo de los efectos de la caridad; sin embargo, otros sustantivos, y ante todo *donum* y *munus*, están muy presentes en los autores patrísticos, en particular en san Agustín, y luego en documentos medievales de toda naturaleza. Por último, al parecer sólo en época medieval *caritas* y *charité* comienzan a utilizarse en el francés antiguo también para designar, por una parte, el hecho de compartir el alimento en señal de amor y, por otra parte, la distribuciones alimentarias de orden caritativo; no obstante, estos usos parecen haber quedado un tanto marginados³⁴. En realidad, sea cual fuere la importancia de la noción de limosna en la sociedad cristiana, una observación incluso superficial de los textos teológicos muestra que el vínculo entre caridad y don es mucho más amplio y que desempeña un papel fundamental: toda forma del don está pensada en el marco de la caridad, es decir del amor espiritual³⁵. Desde este punto de vista, la cuestión 38 de la *Summa Theologica* (2-2) de santo Tomás se limita a enunciar un dato básico: el don es efecto y señal de la caridad, y lo que circula es ante todo el amor, lo que quiere decir un elemento inmaterial.

otros términos, como *solvere*. También merece atención la relación entre venta y don, así como la noción misma de venta para la Edad Media.

³⁴ *Mittellateinisches Wörterbuch*, s.v. «caritas»; TOBLER-LOMMATZSCH, *Altfranzösisches Wörterbuch*, s.v. «charité».

³⁵ Esta articulación es igualmente perceptible en la iconografía; véase FREYAN, R.: «Evolution of the Caritas Figure in the Thirteenth and Fourteenth Centuries», *Journal of the Warburg and Courtauld Institute*, 11, 1948, pp. 68-86, que muestra el vínculo entre *caritas* y *miserecordia*; y el bello estudio de BASCHET, J.: «*In sinu caritatis*. Hypothèses sur l'iconographie de la charité à Bourg-Argental», en CADEI, A., comp.: *Arte d'occidente. Temi e metodi. Studi in onore di Angiola Maria Romani*, Roma, 1999, pp. 833-845.

Las concepciones del don: un efecto de la caridad

Una vez más, es en Dios y en la Trinidad donde se expresa el modelo social del cristianismo: el don por excelencia es el del amor a Dios por el hombre, que es también el del Espíritu Santo, que pone la caridad en los corazones. Es significativo que la teoría acerca de la noción de *donum* se realice esencialmente bajo la forma de dones del Espíritu Santo (¿no corresponderían estos dones a un conjunto de valores sociales fundamentales que merecieran incluso un desciframiento de naturaleza histórica?).

En los *Tractatus*, Agustín insiste en el vínculo entre el Espíritu Santo y la caridad fraternal, que es la fuente de todo lo que hay de bueno en las obras de los hombres: «*Nonne manifestu, est quod ait apostolus Paulus: caritas Dei diffusa est in cordibus nostris per Spiritum Sanctum qui datus est nobis? De caritate loquebatur et dicebat quia in conspectu Dei debemus interrogare cor nostrum. Quod si non male senserit cor nostrum; id est si confiteatur quia de dilectione fratris fit, quidquid fit bono opere*» (*Tractatus* VI, 9). Ahora bien, esta presencia del Espíritu Santo en los corazones es el efecto de un don. Este tema, para el cual el Nuevo Testamento proporciona varios puntos de apoyo, también es evocado por san Agustín: «*hoc est proprium donum, ipse est singularis fons*» (*Tractatus* VII, 6). Pedro Lombardo, que consagra varias páginas a este tema, cita *De Trinitate* (XV, 19): «*in donis dei nihil est maius caritate et nullum est maius donum quam Spiritus sanctus*». La cuestión en la que santo Tomás establece que el Espíritu Santo se apropia a la vez del amor y del don no hace otra cosa que dar una forma elaborada y sintética a una concepción ya postulada por Agustín, al que el propio Tomás se refiere explícitamente: el Espíritu Santo es el don esencial y la fuente de todo don, porque es esencialmente amor y fuente de todo amor.

Este sistema de relaciones funda una concepción del don cuyas propiedades son desde el origen mismo la caridad, las más importantes de las cuales evoca Tomás con una notable economía de medios: la gratuidad, el efecto de la voluntad (contraria a la idea de constrictión), el carácter ante todo espiritual del don, es decir, inmaterial y puro. La gratuidad es una vez más la ausencia de espera de retribución de parte de quien da. Pero también es, y en un mismo momento, la manifestación de una voluntad buena y libre, esto es, conforme a la caridad. Esto es lo que discretamente dice el «*volumus ei bonum*» de santo Tomás y que también es significado, en ciertas actas de la práctica por el adverbio «*libenter*», por evocación de la «*bonna*» o de la «*spontanea voluntas*» del donante³⁶. En efecto, en la teología medieval, voluntad y amor están estrecha-

³⁶ Por ejemplo, en el cartulario de Trinquetaille (ed. a cargo de AMARGIER, P.: Aix-en-Provence, 1972): «*Ego Agnes ... mera et pura liberalitate et mea spontanea voluntate et proprio motu donatione ... dono, cedo, mando et ... trado et offero*» (acta 210, de junio de 1210, págs. 209-210), donde se advierte también la mención de la pureza de la liberalidad y la multiplicación de los verbos que significan el don; la donación hecha «*pro amore et bona voluntate*» aparece también de manera irregular en Chuny.

mente unidos, como lo subrayaba el pasaje ya mencionado de *La ciudad de Dios* y como lo indican las dos tríadas con las que, según san Agustín, se manifiesta en el alma humana la imagen de la Trinidad: *mens, notitia, amor y memoria, intellectus, voluntas*³⁷. En total, el don no tiene otro principio que el amor que profesamos a nuestro prójimo y que nos lleva a buscar su bien, por él mismo y por Dios, que no por nosotros. Gratuidad y libertad son dos propiedades esenciales del don que orientan la reflexión sobre otras dos cuestiones también conexas, la retribución y la intención, que son tratadas en el marco general de la oposición jerárquica entre espiritual y carnal.

Concebida como efecto y como manifestación de la caridad, el don no puede tener valor por sí mismo. Este valor se mide y lo mide Dios con el patrón de la caridad fraterna y de la *caritas* respecto de él. Si estas últimas inspiran el don, sea cual sea, y sea quien sea la persona a la que se dirige, es bueno; de lo contrario, sólo es la marca de la *superbia* y depende de la *cupiditas*. En los *Tractatus*, Agustín vuelve en diversas ocasiones sobre este punto: únicamente la intención da su sentido a las obras, pues formalmente es fácil confundir obras de caridad y obras de orgullo: «*Diversa intentio diversa facta fecit. Cum sit una res, ex diversis eam intentionibus si metiamur, unum amandum, alterum damnandum; unum glorificandum, alterum detestandum invenimus. Tanta valet caritas. Videte qui sola discernit, videte quia facta hominum sola distinguit*» (VII, 7; véase también VIII, 9, 12, VI, 2). De la misma manera, contra una opinión que querría que la práctica de la limosna bastase para lavar los pecados, Agustín recuerda, en el libro XXI de *La ciudad de Dios*, que no hay nada de eso: «*Tales eleemosynas non dicendi sunt facere qui vitam nolunt a consuetudine scelerum in melius commutare ... Deus non cui detur sed quo animo detur attendit ... ita parum est eleemosynas quantaslibet facere pro quocumque scelere et in consuetudine scelerum permanere*» (XXI, 27).

En santo Tomás, este tema forma parte de un razonamiento mayor, expresado de manera recurrente, según la cual todo pensamiento y todo acto son juzgados por su fin; ahora bien, el único fin del hombre es el *bonum perfectum*, la *beatitudo*, es decir Dios³⁸; cómo un acto, un don en este caso, podría ser bueno si no se adecuara a la busca de una comunicación con Dios, cuya principal modalidad es precisamente la caridad: «*dicendum quod unum quodque dicitur esse perfectum in quantum attingit proprium finem, qui est ultima rei perfectio. Caritas autem est quae unit nos Deo, qui est ultimus finis humanae mentis... Et ideo secundum caritatem attenditur perfectio vitae christianae*» (*Summa theol.* 2-2 q. 184 a.1); por tanto: «*dare eleemosynam per inanem gloriam dicitur esse malum*» (ibíd. 1-2 q. 20 a. 1). Y en este mismo libro, la cuestión 31, dedicada a la beneficencia, expone exten-

³⁷ Para una vista de conjunto sobre estas representaciones, véase el artículo «Volonté» en el *Dictionnaire de spiritualité* (op. cit. en nota 6). Según santo Tomás, la voluntad tiene por objeto el bien universal y la realización del fin del hombre; pero éste no es otro que Dios; por tanto, el vínculo entre voluntad y amor se postula necesariamente.

³⁸ Sobre la beatitudo, *Summa theol.* 1-2, q. 2 a 5, precisamente a continuación de una cuestión sobre el *ultimus finis* del hombre y antes de varias cuestiones sobre la voluntad y la intención.

samente el vínculo entre *beneficium et caritas*; por ejemplo, «*beneficentia non est alia virtus a caritate, sed nominat quendam caritatis actum*»; y «*sicut omnia beneficia proximo exhibita, in quantum considerantur sub communi ratione boni, reducuntur ad amorem; ita omnia nocumenta ... reducuntur ad odium*» (ibíd., q. 31 a. 4).

La necesaria conformidad del don al espíritu de caridad implica también que sea hecho sin espera de contradón. Libremente realizado de parte del donante, no puede, en teoría, obligar al beneficiario a ningún don a cambio; la actitud contraria dejaría al descubierto la *cupiditas*, o lo que santo Tomás llama también *amor concupiscentiae*; en una reflexión sobre el orden de la *beneficentia* homólogo al orden de la *caritas*, este último autor observa: «*dicendum quod Dominus non prohibet simpliciter vocare amicos aut consanguineos ad convivium: sed vocare eos ea intentione quod se ipsi reinventent*» (o en relación al texto de Luc. 14.12, que aquí se cita, santo Tomás introduce precisamente la noción de intención). En realidad, lo que se rechaza es la idea de una obligación mecánica de dar algo a cambio de un don: estando cada uno sometido a la ley de la caridad, cada uno es impulsado por el amor a dar, pero con toda libertad³⁹.

Por esta razón, en dos cuestiones consagradas a la *gratia* y a la *ingratitude* (*Summa theol.* 2-2 q. 106 y 107), santo Tomás define como necesaria la *recompensatio*, es decir, la retribución de beneficios, y estigmatiza la ingratitude como pecado, mortal o venial según los casos. Pero la *gratia* sólo puede ser gratuita («*gratia est quod gratis datur*») y la *gratitude* no puede ser obligada, pues sólo se impone como *debitum amoris* («*debitum gratitudinis ex debito amoris derivatur, a quo nullus debet velle absolvi*»); pero este *debitum* es siempre aceptado libremente. Como el *beneficium* al que responde, se sitúa ante todo en el registro de lo espiritual: «*sicut beneficium magis in affectu consistit quam in effectu, ita etiam et recompensatio magis in affectu consistit*»; y «*quia gratia respicit beneficium secundum quod est gratis impensum, quod quidem pertinet ad affectum; ideo etiam gratiae recompensatio attendit magis affectum dantis quam effectum*». En este registro, y según el modelo divino, se puede e incluso se debe dar más de lo que se recibe; «*non autem videtur gratis aliquid impendere nisi excedat quantitatem accepti beneficii: quia quamdiu recompensat minus vel aequale, non videtur facere gratis, sed reddere quod accepit. Et ideo gratiae recompensatio semper tendit ut, pro suo posse, aliquid maius retribuatur*». Aquí, seguramente, se entiende la compensación como amor a cambio y se limita a traducir una elección libre.

Por eso el orden de la caridad se distingue netamente del de la justicia, que en el pensamiento teológico es inferior. El orden de la justicia se funda en una equivalencia del don y de lo que se devuelve; además, la devolución debe producirse en un momento determinado. En el fondo, la justicia reside en un contrato que, por definición, conlleva un aspecto de constrictión, mientras que el

³⁹ Véase el artículo «Désintéressement» del *Dictionnaire de Spiritualité* (op. cit. en nota 6), que reúne un conjunto de citas útiles. Recordemos por otra parte la oposición establecida por Agustín entre las limosnas de los cristianos y los regalos de los paganos (sermón 198, 2).

registro de la caridad, por el contrario, representa un ideal espiritual de libertad del don del amor y de lo que de él deriva: «*iustitia est circa operationes quae sunt ad alium sub ratione debiti legalis; amicitia autem sub ratione cuiusdam debiti amicabilem et moralis, vel magis sub ratione beneficii gratuiti*» (*Summa theol.*, 2-2 q. 23 a. a 1). Lo cual no los hace de hecho menos constrictivos, sino que introduce un cambio de perspectiva, que no se puede dejar de tener en cuenta a la hora de analizar las prácticas del don en la sociedad medieval.

Por último, la tercera propiedad que se confiere al don cristiano, de acuerdo con el modelo de la caridad, es su generalidad⁴⁰.

Como ya se ha entrevisto, la clasificación de los beneficios se estructura lógicamente mediante la relación jerárquica entre lo espiritual y lo carnal que estructura la mayor parte de las representaciones medievales. No es, por cierto, que el don material sea malo, e incluso se impone al cristiano frente a quien padece necesidad o está en la indigencia. Este tema, presente en la primera epístola de Juan, subyace a toda una parte del discurso sobre la limosna, muy abundante durante toda la Edad Media. Pero, en los *Tractatus*, Agustín evoca un orden ideal en el que el don material no sería necesario y en el que bastaría con el don del amor y la benevolencia: «*amicitia quaedam benevolentiae est, ut aliquando praestemos eis quos amamus. Quid si non sit quod praestemos? Sola benevolentia sufficit amanti. Non enim optare debemus esse miseros, ut possimus exercere opera misericordiae*» (VIII, 5).

Por otra parte, parece que fue justamente Agustín quien introdujo la idea de las dos formas de la misericordia (en el lenguaje de la patristica, y en especial en Agustín, como ha mostrado H. Pétré, *misericordia* y *eleemosyna* son en gran parte sinónimos). En una serie de obras de Agustín, y en particular en su predicación, se ha comprobado la inserción del perdón, evidentemente de naturaleza espiritual, en las obras de misericordia⁴¹.

Tanto Agustín como Cesáreo han señalado una tercera suerte de limosna, también ella de naturaleza espiritual: la plegaria. La Edad Media conoce listas más o menos estereotipadas de obras de misericordia en las que se combinan elementos materiales y espirituales, para culminar en la adopción del septenario⁴². Pedro Lombardo reconoce las diversas clases de limosnas que enumera Agustín, entre las cuales están la plegaria y la corrección de los errores (*Sententiae* IV, 15, 4). De los usos observables se desprende con toda claridad que el término «limosna» recibe el sentido amplio de obra de misericordia: para Tomás de Chobham, corresponde a todo beneficio a favor del prójimo; y en santo Tomás se vuelve a encontrar el doble septenario de obras corporales y espiritua-

⁴⁰ Santo Tomás, *Summa theol.*, 2-2 q. 31 a. 2 y 3.

⁴¹ PÉTRÉ, H.: *op. cit.* en nota 11, pp. 236-238. Véase también *De civitate Dei*, XXI, 22.

⁴² *Dictionnaire de Spiritualité* (*op. cit.* en nota 6), s.v. «Miséricorde». Sobre la plegaria de intercesión por los muertos, MACLAUGHLIN, M.: *Consorting with Saints. Prayer for the Dead in Early Medieval France*, Ithaca, 1994; y LAUWERS, M.: *La mémoire des ancêtres, le souci des morts. Morts, rites et société au Moyen Age (Diocèse de Liège, XIe-XIIIe)*, Paris, 1997.

les; las segundas tienen globalmente un valor superior; pero las primeras también pueden producir un beneficio espiritual (por ejemplo, la plegaria de aquellos a quienes se ha dado una limosna corporal)⁴³.

La limosna

En el sentido estricto de don a los pobres, la limosna aparece como un fenómeno particularmente importante y en cierto modo típico de la sociedad cristiana desde sus orígenes. No cabe ninguna duda de que se trata de uno de los temas importantes del Nuevo Testamento, que suministra a los clérigos un pequeño arsenal de citas recurrentes. Se trata también de un dominio en el que la lengua latina cristiana innova con la incorporación de un vocablo griego con carta de ciudadanía en casi todas las lenguas vernáculas: en latín, la *eleemosyna* coexiste con términos de origen clásico cuyo sentido se ve subvertido precisamente por su aplicación a los dones que se hace a los más pobres (de acuerdo con una definición de la pobreza, que difiere también de la de los romanos)⁴⁴.

A esta importancia de la limosna en la sociedad cristiana corresponde su marcada presencia en los actos de la práctica: si se examina los documentos de donación a las instituciones regulares o seculares o, para un período posterior, los testamentos, se advierte con claridad que los hombres de la Edad Media practicaron la limosna en gran escala. No obstante, no cabe duda acerca de la necesidad de recordar que esta modalidad del don, abundantemente ilustrada por la documentación, ha coexistido con otras que no han dejado huellas tan evidentes y que, en consecuencia, han sido poco estudiadas: piénsese en particular en todas las circulaciones de bienes en los medios laicos y en las cortes, que ciertos testamentos esclarecen, pero que sin duda otros tipos de fuente, como las cuentas de *hotel*, también permitirían analizar⁴⁵.

La importancia del papel que se ha otorgado a la limosna en las representaciones del don a partir de la época patristica deriva de que corresponde a la caridad de la mejor manera posible; según santo Tomás: «*dare eleemosynam est effectus caritatis, misericordia mediante*» (*Summa theol.* 2-2 q. 32 a. 1); por otro lado, forma parte del precepto de la caridad: «*ad dilectionem proximi pertinet ut prodimo non solum velimus bonum, sed etiam operemur ... Et ideo elemosynarum largitio*

⁴³ Santo Tomás, *Summa theol.*, 2.2, q. 30-33.

⁴⁴ MOLLAT, M. comp.: *Etudes sur l'histoire de la pauvreté*, París, 1994; para la comparación con las estructuras romanas, además de las obras de PÉTRÉ, H. y HELEGOUARCH, J.: véase VEYNE, P.: *Le pain et le cirque. Sociologie historique d'un pluralisme politique*, París, 1976.

⁴⁵ Estos problemas se abordan parcialmente, para los medios urbanos de Nürenberg, en GROEBNER, V.: *Ökonomie ohne Haus. Zum Wirtschaften armer Leute in Nürnberg am Ende des 15. Jahrhunderts*, Göttingen, 1993. Se puede esperar mucho de la investigación que en este sentido ha emprendido Ph. Bernardi en lo relativo al medio de artesanos de la construcción en Provenza a finales de la Edad Media.

est in praecepto» (ibíd., 2-2 q. 32 a. 5). Por ser manifestación de la fraternidad universal cristiana, traduce perfectamente la idea del don gratuito (todos rasgos por los cuales se distingue de la beneficencia antigua); pues, ¿qué acto de reciprocidad cabe esperar, a no ser una manifestación espiritual de amor a cambio (que puede ser la plegaria del pobre)? Además, la organización de la circulación de las limosnas por intermedio de la institución eclesiástica las hace un cierto modo anónimas, lo que refuerza su gratuidad. Por último, la limosna es un claro signo de caridad en tanto demuestra, de parte del donante, distanciamiento respecto de los bienes materiales y rechazo de la *cupiditas*, que constituyen sin duda un ideal social del cristianismo. La práctica amplia de la limosna, de la que contamos con testimonios masivos, va unida al reconocimiento generalizado del papel central de la *caritas* en el funcionamiento de las relaciones sociales en la sociedad cristiana.

Desde los primerísimos siglos del medioevo, la institución eclesiástica ha desempeñado un papel eminente en las distribuciones de limosnas⁴⁶. Este papel se explica naturalmente por el lugar que ocupa la Iglesia en la organización práctica de las ciudades, pero también es indisociable de las concepciones mismas de una *ecclesia* fundada en la *caritas*, marco en el cual los clérigos son los especialistas más legítimos sobre este tema, como se pone muy pronto de manifiesto, por ejemplo, en la acogida de los niños abandonados y/o huérfanos, o en el de los peregrinos y los enfermos, que, durante toda la Edad Media, e incluso después, sigue siendo una de las grandes especialidades de la Iglesia (sin correspondiente en la sociedad romana). Por lo demás, probablemente es también en calidad de especialistas de la *caritas* como, en ciertos períodos y en ciertos medios, desempeñan los clérigos un papel privilegiado de intermediarios en la regulación de los conflictos⁴⁷.

La circulación privilegiada de las limosnas a través de la institución eclesiástica (o de fundaciones y asociaciones estrecha y notoriamente asociadas a ella) se apoya en la equivalencia entre Cristo, Iglesia y pobres. La idea de que el don a los pobres es don a Cristo se encuentra en el Nuevo Testamento y es objeto de comentario por los autores patrísticos. Por lo demás, la Iglesia es, en la tierra, representante de Cristo, que la ha engendrado en la cruz; a los clérigos, debido a su renunciamento a las riquezas materiales y a su opción de pobreza voluntaria a imitación de Cristo, se los define como *pauperes Christi*. Por esto, todo don a la Iglesia es a la vez don a Cristo y a los pobres; lo que quiere decir que se lo concibe como limosna⁴⁸.

⁴⁶ MOLLAT, M.: *op. cit.* en nota 44, y en particular ROUCHE, M.: «La matricule des pauvres. Evolution d'une institution de charité du Bas Empire jusqu'à la fin du Haut Moyen Age», p. 83-110.

⁴⁷ WHITE, S.: «Feuding and Peace-making in the Touraine around the Year 1100», *Traditio*, 42, 1986, pp. 195-263.

⁴⁸ Lo que los historiadores acostumbra llamar donaciones suele designarse también como limosna en los documentos y da lugar, en los preámbulos respectivos, a consideraciones sobre el valor

El fenómeno de las donaciones a los monasterios o a los capítulos ha sido examinado detenidamente hace muy poco tiempo por diversos historiadores, en particular por C. Bouchard, B. Rosenwein y S. White⁴⁹, cuyos estudios se apoyan en los cartularios monásticos de Borgoña y el oeste de Francia (pero en todo Occidente se conoce este tipo de documentos, que conciernen también a capítulos y colegiadas). Estos documentos son abundantes, si duda, en lo que respecta a los siglos X-XII. Sin embargo, no se debiera olvidar que los fenómenos que registran son muy anteriores y que se remontan mucho más allá de esa época⁵⁰. Para mayor comodidad, nos ocuparemos del campo que han explorado los autores citados, pues es probable que las lógicas que se han sacado a luz tengan valor universal. Sin ignorar que los textos presentan variantes de uno a otro sitio, se resumirá brevemente su contenido. Las donaciones entran en general en la categoría de los dones *pro anima*: son hechos explícitamente para (intentar) obtener la salvación del alma del donante y de un cierta cantidad de allegados, muertos o vivos, designados en grupo o por nombre, en lo esencial parientes y a veces un señor. Estos dones consisten ante todo en tierra, y eso es en general lo que se ha retenido, pero también comprenden siervos, productos agrícolas y animales, objetos preciosos y plata monetarizada en cantidades más o menos grandes, en función de los medios de los donantes, no todos los cuales son aristócratas, pese a ser éstos los más numerosos. Los dones se hacen a Dios y/o a Cristo, a los santos patronos y, por último, a los monjes, que no son otra cosa que los representantes terrenales de los primeros destinatarios.

En ciertos monasterios (pero raramente en Cluny, por ejemplo), los documentos mencionan con mayor o menor frecuencia diversas modalidades de asociación del donante a la fraternidad espiritual del monasterio: asociación en las plegarias, en las misas, pero también en las limosnas de los monjes (a veces con mención precisa de misas o de distribución de limosnas a los pobres en el aniversario de la muerte), inhumación en el cementerio monástico, toma del hábito en el momento de la muerte (*ad succurendum*), acogida de un niño como oblato⁵¹. Además, a veces los documentos señalan un don material (animal, metal o objetos preciosos) que hacen los monjes al donante y que aparece en el

de la limosna como obra de salvación; por tanto, sería muy bien recibido un estudio detallado de este vocabulario.

⁴⁹ BOUCHARD, C. B.: *Sword, Miter and Cloister, Nobility and the Church in Burgundy, 980-1198*, Ithaca, 1987; S. WHITE, *Custom, Kinship and Gifts to Saints, The Laudatio parentum in Eastern France, 1050-1150*, Chapel Hill, 1988; ROSENWEIN, B.: *To be the Neighbor of Saint Peter. The Social Meaning of Cluny's property, 929-1049*, Ithaca, 1989. Véase igualmente LAUWERS, M.: *op. cit.* en nota 42.

⁵⁰ Sobre el período anterior, véase JOBERT, Ph.: *La notion de donation. Convergences: 630-750*, París, 1977; para finales de la Edad Media, CHIFFOLEAU, J.: *La comptabilité de l'au-delà. Les hommes, la mort et la religion dans la région d'Avignon à la fin du Moyen Age (vers 1320-1480)*, Ecole française de Rome, 1980.

⁵¹ En Cluny, la asociación no se menciona explícitamente en las actas; sin embargo, la inscripción de los beneficiarios en los *libri memoriales* posee casi el mismo significado.

conjunto de un valor débil o medio (el caballo es sin duda el don más costoso). Todo este proceso es al mismo tiempo objeto de un registro escrito y de una escenificación probablemente muy solemne, que tiene lugar en público y en torno al altar⁵².

Con demasiada frecuencia se ha interpretado como intercambio de dones entre laicos y monjes, y más precisamente como manifestación del modelo del don/contradón que define M. Mauss, organizado en este caso bajo la forma de un don de bienes materiales de parte de los laicos y un contradón de naturaleza esencialmente espiritual de parte de los clérigos⁵³.

Al abandonar un punto de vista volteriano, los estudios recientes toman en cuenta las concepciones que probablemente animaban a los actores medievales y subrayan que no se trata de «estafa» alguna: desde un punto de vista cristiano, los bienes inmateriales y en particular la perspectiva de obtener la salvación, es decir, la vida eterna, tienen un valor incomparablemente superior a todo bien material. Estas observaciones ponen en evidencia la incoherencia que caracteriza el enfoque común de los medievalistas; pues si se admite ese punto, es forzoso proseguir todo el análisis en el mismo marco, a saber, el de que los laicos pensaban como cristianos y no como gerentes de empresa del siglo XX (y que, por tanto, hacían los dones a la Iglesia precisamente para lograr su salvación). En todo caso, parece difícil imaginar que pensarán a veces como una cosa y a veces como la otra según las circunstancias, y sin embargo es la conclusión a la que lleva inexorablemente la obstinada negación de los medievalistas a considerar el carácter fundamental y exclusivamente cristiano de la sociedad feudal.

¿Se ha explicado los fenómenos observados simplemente por el mero hecho de definirlos, sin apenas discusión (es menester decirlo), como ilustraciones del modelo que propone Mauss? Lo que las actas de donación muestran de modo muy evidente es el funcionamiento de un vasto sistema de circulación y de intercambio de la *caritas*. De parte del donante, la *caritas* se expresa en total conformidad con la teoría: se dirige indisociablemente a Dios, los santos, los monjes, los pobres, que son figuras del prójimo; pero los prójimos son también pró-

⁵² Para una buena parte de ellos, los elementos de esa escenificación parecen aproximarse a los que rodean la oblación de los niños, que había sido parcialmente codificada en la *Regla* de Benito. Sin duda, merecería la pena realizar una comparación precisa; sobre la oblación, véase LAHAYE-GEUS, M.: en, *Das Opfer des Kinder. Ein Beitrag zur Liturgie- und Sozialgeschichte des Mönchtums im hohen Mittelalter*, Altenberge, 1991.

⁵³ Al parecer, este punto de vista, que hace su aparición en la historiografía de comienzos del siglo XX, se tiene por algo tan sólidamente establecido que la mayoría de los comentaristas ni siquiera lo discute. Se observará sin embargo que B. Rosenwein no lo hace suyo en verdad (*op. cit.* en nota 49) y que E. Magnani se opone a él («Le don pro anima. Le problème de l'échange et de la «commutation» des personnes et des biens aux XIe-XIIe siècles», que aparecerá en *Negotiating the Gift* (citado en nota 32).

jimos del donante, muertos o vivos que se asocian al don⁵⁴. El vínculo que se establece con los monjes es el de una proximidad espiritual reforzada, que pertenece al orden de la *caritas*, y justamente a causa de esta proximidad, concebida como amistad, prestarán eventualmente los monjes particular atención al donante y a los suyos en sus plegarias, que apuntan por lo demás a la salvación de la totalidad de la fraternidad cristiana. De parte de los laicos, estas donaciones responden a la voluntad de acercarse a Dios y la ponen de manifiesto: desde el punto de vista espiritual, al mostrar su adhesión al modelo de la *caritas*, al entrar en la *societas* de monjes, que es también la de los santos; y desde el punto de vista material, por su inhumación en el cementerio monástico y por la transferencia de tierras a los santos.

Si se puede admitir que entre monjes y laicos haya intercambio, cuando no don y don en recompensa, este intercambio se inscribe en el registro del amor, en conformidad a la ley de la sociedad cristiana. Y en conformidad también con el dispositivo de las representaciones, la circulación de bienes materiales tiene valor secundario, valor de signo de este intercambio de amor, al que se subordina. El don material de los laicos —al que corresponde a veces el de los monjes— no es un medio para crear la amistad, sino para afirmar y materializar su existencia.

Sin embargo, si se quiere tomar en serio lo que dicen los textos, el análisis no puede detenerse aquí. En efecto, eso significaría olvidar que el don se hace ante todo a Dios y que sólo de Dios se espera retribución, pues es el único capaz de darla, ya que se trata de la salvación eterna, del acceso a la comunión de los santos. Y si Dios es el protagonista real al que se dirige el donante, no puede en realidad tratarse de una cuestión de don y contradón. ¿Cómo obligar a Dios a «devolver» algo, sea lo que fuere, cuando lo único que se hace es restituirle lo que él ha confiado temporalmente a los hombres, indefinidamente en deuda con él?⁵⁵ La doctrina de los méritos, sobre la que no hace falta extenderse ahora, no permite ignorar que sólo la gracia divina es capaz de salvar al hombre⁵⁶. Lo único que éste puede hacer para tratar de redimir sus pecados es manifestar su amor a Dios, y eso lo hace, entre otras cosas, con la práctica de la

⁵⁴ La práctica de la *laudatio parentum*, que estudia en particular S. White (*op. cit.* en nota 49), puede ser considerada como un seguro, de parte de los monjes, contra las eventuales reclamaciones contra los dones que pudieran presentar los herederos del donante. Pero también traduce la *caritas* de este último respecto de sus prójimos, que asocia a los beneficios espirituales de su limosna; al parecer, esto es lo más frecuente en esta intención (el reconocimiento de su participación tanto en el don como en sus beneficios), y no el intento de recuperar efectivamente tierras que ciertos herederos reclaman con procedimientos de *calumniae*, que en general terminan con la reafirmación de la donación.

⁵⁵ Estos temas se evocan en general en los próbulos de los documentos de donación de Cluny; corresponden claramente a la inversión del orden de las cosas que ha operado lo sagrado, según M. Godelier (*op. cit.*, nota 15).

⁵⁶ Para un resumen de la teoría de los escritos, véase el artículo «Mérites» en el *Dictionnaire de Spiritualité* (*op. cit.* en nota 6).

limosna; las donaciones *pro anima* son, pues, completamente coherentes con una teoría eclesiástica que admite la limosna siempre que se trate de un hecho de buena voluntad, es decir, de la *caritas*, como uno de los medios por los cuales el hombre puede esperar la salvación. Pero, precisamente, sólo puede esperarla, nunca estar seguro de obtenerla. En este dispositivo, que lleva a convertir la esperanza en una virtud teológica, la noción de gratuidad define a la vez la donación humana y la retribución, la *merces* que no es una contrapartida, ni menos aún un débito, sino un efecto de la gracia de Dios respecto de un hombre incapaz de lavar por sí mismo sus pecados.

Desde esta perspectiva, se coloca a los monjes en una posición análoga a la de los laicos, aunque más cerca de Dios: también ellos esperan la salvación, pero no están seguros de obtenerla; no pueden sino asociar sus esfuerzos a los de los laicos practicando la limosna, la plegaria y el sacrificio eucarístico en provecho de todos. El vínculo de amor más intenso que se crea y se recrea, en el momento de cada donación, entre clérigos y donantes, es colocado en un conjunto más amplio que le da su sentido, puesto que cada uno, en función del papel y de las capacidades que le confiere su lugar en la estructura de la *ecclesia*, no hace otra cosa que activar un segmento del sistema de circulación de la *caritas*, del que Dios es el punto nodal. Si el *mutuus amor* es el amor de todos por todos, la multiplicidad de los dones individuales que transitan por la Iglesia constituye en realidad un sistema de intercambio generalizado concebido ante todo en términos espirituales y secundariamente en términos materiales. Y si Dios es la proyección de una imagen ideal de los valores fundadores de la sociedad cristiana, en particular la busca de la unidad en el amor, la *merces* divina no es en definitiva otra cosa que la retribución que del cuerpo social, enmascarado tras la figura de Dios, puede esperar quien manifiesta su adhesión al modelo de la *caritas* y del don.

La disposición material de los documentos, cartularios o conjuntos de registros de donaciones establecidos y conservados por el monasterio (o por el capítulo), disimula fácilmente, si no se está prevenido, el valor general de las donaciones. Cada una aparece allí como la concreción de una relación binaria entre donantes y monjes. Sin embargo, dos elementos mueven a mirar las cosas de otra manera: los donantes, y sobre todo los más poderosos, están fácilmente en relación con diversos monasterios o capítulos; este fenómeno creció a medida que las órdenes y las fundaciones piadosas se multiplicaron hasta alcanzar su apogeo a finales de la Edad Media; por su lado, los donatarios están en relación con muchos (grupos de) donantes. Los vínculos aparentemente binarios constituyen en realidad sistemas complejos y entrecruzados; este argumento incita a Ilana Silber a proponer la idea de un intercambio generalizado, aun cuando no da demasiados argumentos en este sentido⁵⁷. Pero parece sobre todo que en

⁵⁷ SILBER, I. F.: «Gift-giving in the great traditions: the case of donations to monasteries in the medieval West», *Archives européennes de sociologie*, 2-1995, pp. 209-243.

ningún caso se puede considerar que tal o cual monasterio o tal o cual capítulo sean independientes: los monasterios están organizados en vastas redes a través de las congregaciones y las órdenes que cubren todo el espacio cristiano⁵⁸; además, cada fundación, regular o secular, no es otra cosa que una materialización y un punto de apoyo de la *ecclesia*. Dar a tal o cual de estas fundaciones es, en un mismo movimiento, dar también a la totalidad de la *ecclesia* terrenal y dar a Dios. El amor es el cemento de la *ecclesia* y lo que la une a Dios. La circulación de dones materiales o espirituales es su manifestación práctica e incluye circuitos limitados y localizados en el sistema que engloba la totalidad de la fraternidad cristiana, pasada, presente y futura, en el más acá y en el más allá.

Volvemos a topar aquí con aspectos importantes de la organización social de la Europa cristiana y feudal. Pues lo que se acaba de observar encuentra su lógica en el dispositivo de dominación material, práctico e ideal que ejerce la Iglesia en el Occidente medieval. La Iglesia, en efecto, está organizada en redes que se superponen o se incluyen, según el caso, para cubrir toda la cristiandad; cada iglesia, en el sentido material del término, representa un punto de anclaje de la *ecclesia* en el sentido inmaterial y define, en el espacio, un polo positivo, puesto que en él se manifiestan Dios y los santos, en oposición a un espacio negativo dominado por el diablo. Ahora bien, si en general es verdad que al margen de la Iglesia no hay salvación, la única manera de llegar a Dios e intentar obtener la salvación es la que se da a través de cada uno de sus puntos localizados, por intermedio de los santos que son sus patronos y de los clérigos que allí «sirven» a Dios, como dicen los textos⁵⁹. La fuerza del sistema reside en que, debido a la acumulación de las prácticas individuales que apuntan a la salvación de cada uno y materializan las relaciones binarias entre el cristiano y tal o cual iglesia, está asegurada la reproducción global del sistema social, lo que es coherente con la idea fundamental de la naturaleza unitaria de la Iglesia.

Las donaciones refuerzan de manera muy evidente el poder material de esta última, que es considerable. Pero en cada zona, y en todos los niveles, también se prorroga la dominación aristocrática. Los análisis de B. Rosenwein muestran con gran acierto que, en el plano local, la red de los donantes de Cluny tiene como factores de cohesión y de consolidación la participación común en la *societas* clunisina y un dispositivo de orden espacial que convierte ciertas tierras en

⁵⁸ La existencia, bien comprobada, de asociaciones de fraternidad entre comunidades eclesiales tiene como corolario que los miembros de cada una de estas comunidades ore por los difuntos de todos los otros; véase, por ejemplo, LAUWERS, M.: *op. cit.* en nota 42, pp. 134-140.

⁵⁹ Asimismo, se entra en la fraternidad cristiana por una iglesia parroquial en la que se recibe el bautismo (en principio, la de la parroquia de residencia de los padres); y precisamente en tanto miembro de una parroquia se es miembro de la iglesia. La articulación entre dispositivo espacial y organización de las relaciones espirituales es un elemento importante del funcionamiento y la evolución de la sociedad feudal occidental: GUERREAU, A.: «Le sens des lieux dans l'Occident médiéval: structure et dynamique d'un «espace» spécifique», que aparecerá en CASTELNUOVE E.: y SERGI, G. comps.: *Arti e Storia*.

*terrae sancti Petri*⁶⁰. También es probable que la relación con el(los) monasterio(s) produzca una estratificación de clases en el seno mismo de la aristocracia: cuanto más poderoso se es, más se da y, a cambio, esos vínculos privilegiados con la institución dominante contribuyen a legitimar el poder de tal o cual parentela. Pero esto sólo es un efecto de la estructura global: las múltiples prácticas individuales (hay otras, además de las ya evocadas) que traducen la adhesión al modelo social general y contribuyen a la legitimación y la eternización del conjunto del sistema social y, por tanto, la de la posición de los dominantes laicos en este sistema⁶¹.

La limosna y el don son indisociables de las concepciones cristianas del vínculo social como *caritas*. Y los documentos de donación muestran que no es sólo cuestión de clérigos y de teólogos. Los donantes se conforman a una teoría eclesial que se limita a expresar el orden de la sociedad y donan para obtener su salvación; por otra parte, no se ve claramente por qué otras razones, disimuladas por los textos, los ricos laicos habrían donado con tanta largueza a la Iglesia. Pero esta suma de concepciones compartidas por todos y que todos ponen en práctica por su cuenta no hace otra cosa que asegurar la reproducción del conjunto de la sociedad. Sólo es un ejemplo entre otros del papel de las representaciones en el funcionamiento de las relaciones sociales y de los efectos no intencionales producidos por la realización intencional e individual de los valores sociales fundamentales. Y también un ejemplo de la eficacia de los procesos de represión y de ocultación que evoca M. Godelier y que, en el caso de Occidente, han asegurado la subsistencia de un sistema social durante más de un milenio.

Siglos XIII-XV: el mantenimiento de los modelos

Muchas veces, cuando se leen las obras dedicadas a las donaciones en los siglos X-XII, se tiene la impresión de que, con posterioridad a ese período, el modelo descrito pierde vigencia, lo que estaría ligado al desarrollo económico de Occidente.

En realidad, es posible observar algunas evoluciones, pero éstas no corresponden al debilitamiento de las prácticas de la limosna, ni probablemente a una desvalorización social del don (aun cuando falten estudios sobre este tema). Es cierto que los registros de donación en los monasterios desaparecen más o menos de la documentación; pero los testamentos, cuyo uso se desarrolla rápidamente, y los documentos que emanan de fundaciones piadosas y hospitales, dejan ver claramente no sólo el mantenimiento de dones a la Iglesia, sino tam-

⁶⁰ ROSENWEIN, B.: *op. cit.* en nota 49.

⁶¹ GUERREAU, A.: reseñas a las obras de B. Rosenwein, *Annales E.S.C.*, 1-1990, pp. 96-101, y C. B. Bouchard, *Annales E.S.C.* 2-1990, pp. 333-337.

bién su multiplicación, una suerte de «democratización». Para datos precisos hay que remitirse a los estudios de M. Lauwers y de J. Chiffolleau y a los trabajos sobre la pobreza, animados por M. Mollat⁶². Sólo podemos comprobar que las órdenes mendicantes, como las anteriores, se han beneficiado ampliamente de los dones de los laicos, pero que también lo han hecho las múltiples cofradías, capellanías, leprosarios, hospitales, cuyo número aumentó (o, en todo caso, son más visibles en la documentación). Y las órdenes antiguas han seguido beneficiándose de la generosidad de los aristócratas locales. Según todas las apariencias, se asistió a una multiplicación de posibilidades abiertas a los laicos en el dominio de las obras para la salvación, en respuesta a las mismas lógicas que en el período precedente, y que afectaban a capas mucho más amplias de la población, en particular en las ciudades.

Sin embargo, se observa que una parte importante de los dones testamentarios a la Iglesia no corresponde a la limosna, sino a pedidos de misas formulados de manera precisa y detallada⁶³. Este fenómeno parece traducir una concepción más individualista de la salvación, aun cuando todavía los allegados al testador aparezcan asociados a las misas. En realidad, se comprueba una distinción más neta entre estas donaciones, que, por definición, van a la Iglesia, y las limosnas, que también pueden ir a instituciones de caridad. Pero las fundaciones de misas, unidas a la devoción eucarística y a la intercesión de los santos, sólo son una de las modalidades de reproducción de la *ecclesia*⁶⁴. No sólo atestiguan estas prácticas un amplio asentimiento de los laicos respecto del modelo eclesial de la *caritas*, sino también una acusada interiorización de sus aspectos más espirituales. ¿Tiene esto algo de asombroso, tratándose de un período en que el éxito de las cofradías y el parentesco bautismal traduce un movimiento semejante? J. Chiffolleau observa que la Iglesia recibe más de las donaciones voluntarias que por vía fiscal, pese a que este recurso llegó a su apogeo a finales de la Edad Media⁶⁵. Este período se caracteriza por un crecimiento de intercambios mercantiles y el uso de la moneda, pero también por una adhesión todavía más marcada a los valores espirituales y a las formas espirituales de relaciones sociales. En estas condiciones, parece difícil hablar de cambios estructurales reales, como hay quienes no dudan en hacer.

⁶² *Op. cit.* en notas 44, 49, 50; en el volumen editado por M. Mollat conviene señalar muy particularmente el artículo de DE LA RONCIÈRE, C. M.: «Pauvres et pauvreté à Florence au XIV siècle», pp. 661-745.

⁶³ CHIFFOLEAU, J.: (*op. cit.* en nota 50) estudia estos datos con detalle; véase también VINCENT, C.: «Comment reconnaître son prochain? Théorie et pratique de l'action caritative à la fin du Moyen Age», *Memoires de la société archéologique de Touraine*, 63, 1997. pp. 107-120.

⁶⁴ Sobre el significado de la misa, GUERREAU, A.: *Le féodalisme, un horizon théorique*, París, 1980, pp. 206-207.

⁶⁵ CHIFFOLEAU, J.: *op. cit.* en nota 50, págs. 225-227.

¿No son los historiadores víctimas de una ilusión óptica comparable cuando tratan del «pensamiento económico» de los escolásticos?⁶⁶ Es innegable que las cuestiones relativas al comercio, el dinero y la riqueza material tienen más espacio en la reflexión de estos teólogos que en Agustín o Pedro Lombardo. Se trata, indudablemente, del reconocimiento de la importancia de tales fenómenos en la sociedad; pero eso no lleva a reconocerles autonomía alguna, sino a englobarlos con toda firmeza en un sistema de valores siempre sometido a la *caritas*. Los intercambios mercantiles, la usura y el préstamo a interés se consideran en el registro de la justicia, subordinado al de la *caritas* y, por tanto, por ésta informado⁶⁷. Es notable que la reflexión sobre el precio justo haga intervenir las nociones de lugar, de *communitas* y de *caritas*, que son aspectos cardinales en la organización de la sociedad feudal⁶⁸. En ningún caso se legitima el beneficio, al que se ve en total antítesis respecto de la *caritas*. Y justamente porque se concibe fundamentalmente ilegítimo el enriquecimiento por el comercio (que siempre se sospecha siempre detrás de las actividades mercantiles)⁶⁹, los mercaderes ricos han dado mucho por su salvación, por la que tenían una preocupación tan grande como la de los aristócratas de los siglos X-XII. Los mecanismos observados más arriba desempeñan siempre su papel y culminan en el hecho de que cuanto más se enriquece Occidente, más opulenta es su Iglesia. Lo que traduce el pensamiento escolástico sobre los intercambios corresponde a un fenómeno más general: mientras que la teología de los siglos anteriores había rechazado en cierto modo los elementos materiales, «carnales», la escolástica los toma en cuenta para ordenarlos en un dispositivo en el que la

⁶⁶ En una bibliografía abundante, sólo citaremos la síntesis de LANGHOLM, O.: *Economics in the Medieval Schools. Wealth, Exchange, Value, Money and Usury according to the Paris Theological Tradition. 1200-1350*, Leiden, 1992.

⁶⁷ Agradezco calurosamente a Ph. Bernardi el haberme llamado la atención sobre el hecho, con el que muchos historiadores se han encontrado, de que al menos en ciertas zonas los contratos de préstamos no mencionan el interés y son presentados como «*mutuum gratie et amoris*», «*causa veri mutui et amoris*», «*ratione amicabile mutui*» (WOLF, Ph.: *Commerce et marchands de Toulouse, vers 1350-vers 1450*), París, 1954; STOUFF, L.: *Arles à la fin du Moyen Age*, Aix-en-Provence, 1986; N. Coulet, *Aix-en-provence. Espace et relations d'une capitale. Milieu XIVe-milieu XVe*, Aix-en-Provence, 1988). Estas fórmulas permiten definir el préstamo como gratuito (lo que no corresponde forzosamente en la realidad), pero es probable que correspondan también al hecho de que los préstamos se realicen efectivamente en el seno de redes de interconocimiento que dependen de la amistad, en el sentido medieval del término.

⁶⁸ GUERREAU, A.: «*Avant Le Marché, les marchés: en Europe, XIIIe-XVIIIe*», que aparecerá en *Annales (Histoire, Sciences Sociales)*.

⁶⁹ Si bien los teólogos reconocían al comercio una cierta utilidad en vistas al bien común (teológicamente definido en función del sistema de valores estudiados en este artículo), la actividad misma de los mercaderes parece haber sido siempre muy sospechosa tanto para los teólogos como para los predicadores. Sobre la predicación, a la que no podemos dar aquí el lugar que merece, pues ha desempeñado un papel importante en la apropiación del sistema cristiano de representaciones por parte de los laicos, véase BÉRIOU, N.: *L'avènement des maîtres de la parole. La prédication à Paris au XIIIe siècle*, París, 1998.

articulación jerárquica de lo espiritual y de lo carnal se reafirma como intangible y en el que su lugar tiene que estar forzosamente limitado y subordinado. Este proceso es en realidad paralelo al que han sufrido las estructuras de parentesco. Y la evolución de las prácticas de los laicos, evocadas en este artículo, se conforma en todo a él. Por lo demás, convendría, a partir de las proposiciones de Godelier, reflexionar acerca de lo siguiente: en la sociedad medieval no parece haber prohibición alguna a la circulación a través del don (aun cuando no cualquiera pueda dar cualquier cosa en cualquier sitio y de cualquier manera; piénsese, por ejemplo, en las especies eucarísticas), mientras que toda una serie de elementos quedan al margen de la venta: los elementos que dependen de lo espiritual. Y es fácil de imaginar que la enseñanza intensiva asegurada por la predicación no dejaba a nadie, probablemente, en la ignorancia de esta cuestión⁷⁰.

Por último, sólo se puede lamentar la ausencia de investigación, sin duda difícil, pero posible, sobre la circulación de los dones fuera de la estructura eclesial. Si embargo, hay que señalar el lugar que se otorgaba a la prodigalidad en el ideal caballeresco: en muchos relatos franceses se la considera la primera de las virtudes⁷¹. Lo que, por cierto, va ligado a la concepción de la caballería como fraternidad espiritual y al uso de las nociones de amor y de amistad para definir los vínculos feudales. Ciertos documentos (por ejemplo, los de Cluny) podrían permitir un estudio más preciso de los dones asociados al parentesco bautismal, los dones de *filiolagium*.

¿Es en verdad necesario proponer una conclusión como término de este recorrido? Admitiendo que así lo imponga la ley del género, se podría formular en dos puntos: si la *caritas* constituye el vínculo social fundamental en la sociedad medieval, su papel supera el mero campo del don y habría que poder rastrear más extensamente sus efectos; y si el camino que hemos recorrido tiene sentido, sólo nos cabe esperar haber aportado ciertos elementos convincentes a favor de un enfoque renovado y distinto de una Edad Media sobre cuya alteridad J. Le Goff trató hace ya mucho tiempo de llamar la atención a los medievalistas.

⁷⁰ Véase, por ejemplo, Thomas de Chobham, *Summa confessorum*, VII, 6, 12, de *simonia*; Tomás de Aquino, *Summa theol.* 2-2. q. 100, sobre el mismo tema.

⁷¹ TOBLER-LOMMATZSCH, *Altfranzösisches Wörterbuch*, s.v. «largece», «largeté», «large». Véase también el prólogo del *Conte du Graal*, de Chrétien de Troyes, en que el autor exalta el espíritu de caridad del conde de Flandes, su probable comandante.