

CARTHAGINENSIA

Revista de Estudios e Investigación
Instituto Teológico de Murcia O.F.M.
Universidad de Murcia

Volumen XVII
Enero-Junio 2001
Número 31

SUMARIO

ESTUDIOS

Miguel Álvarez Barredo

Abimelec: Paradigma de una actitud autónoma ante Dios.

Estudio literario de Jue 9 1-66

Hans-Josef Klauck

Debate sobre la justificación: Pablo, Santiago y Martín Lutero 67-86

José Hernández Valenzuela

Nuevas hermenéuticas franciscanas: Riesgos y posibilidades 87-136

Pedro Martínez Sastre

Causas de nulidad subjetivas y objetivas en el Tribunal Diocesano de Cartagena.....

137-156

Francisco J. Gómez Ortín

Bibliografía Murciana (I). Primeros impresos en Lorca..... 157-187

NOTAS Y COMENTARIOS

Nicola Gori

El profético abrazo coral de la salud del mundo en la Eucaristía según Margarita de la Cruz.....

189-198

Pedro Ruiz Verdú

Dios Trinidad entre utopía y esperanza 199-203

Isaac Vázquez Janeiro

El franciscanismo murciano en los dos últimos siglos del segundo milenio (1836-2000).....

205-211

BIBLIOGRAFÍA 213-259

NUEVAS HERMENÉUTICAS FRANCISCANAS: RIESGOS Y POSIBILIDADES

J. HERNÁNDEZ VALENZUELA

“Sólo podemos dar una opinión realmente imparcial cuando se trata de cosas que no nos interesan. Esta es, sin duda alguna, la razón por la que las cosas imparciales carecen completamente de valor” (Oscar Wilde).

Introducción

Cualquiera que esté mínimamente avezado a transitar por entre la frondosa selva de los orígenes franciscanos tendrá conocimiento de la variedad de caminos y atajos, veredas y rodeos, cruces, bifurcaciones y confluencias, que la recorren y que hacen de ella un laberinto tan inextricable como el mitológico de Creta.

Dicho laberinto es conocido con el común denominador de la *cuestión franciscana*¹, cuya esencia consiste en los interrogantes que plantean las fuentes biográficas de san Francisco escritas durante los siglos XIII y XIV,

¹ Para un conocimiento del estado actual de la *cuestión franciscana* remitimos al reciente estudio de F. Uribe, *Introducción a las hagiografías de san Francisco y santa Clara de Asís (siglos XIII y XIV)*. Murcia 1999, 19-47, con la bibliografía allí citada. Para aspectos más concretos, véase E. Pásztor, *Francesco d'Assisi e la 'questione franciscana'*. Assisi 2000. Un recorrido histórico se puede ver en S. da Campagnola, *Le origini francescane come problema storiografico*. Perugia 1979² y en el volumen *La 'questione franciscana' dal Sabatier ad oggi*. Atti del I convegno internazionale di studi francescani (Assisi, 18-20 ottobre 1973). Rimini 1974.

interrogantes que se centran en precisar los hechos de la vida del santo, la autenticidad de su pensamiento, el alcance de sus ideales y el significado de su proyecto evangélico de vida².

Es el problema que Lambertini y Tabarroni condensaron con suma agudeza en un trabajo común, publicado con el emblemático título de *Dopo Francesco: L'eredità difficile*³.

Al decir de Lambertini y Tabarroni, toda la hermenéutica franciscana –aunque, en honor a la verdad y por su condición de historiadores, ellos emplean el término *historiografía franciscana*– es una hermenéutica *militante* desde el principio⁴.

Esta idiosincrasia *militante* hace que ante Francisco de Asís y su *propuesta cristiana*⁵ resulte sumamente difícil mantener la neutralidad, so pena, y no es este el caso, de que Francisco y su mensaje nos interesen poco o nada. En consecuencia, esta exposición será deliberadamente *parcial*, pretendiendo con ello que sea portadora de unos intereses y unos valores que nos atañan a todos.

Los valores religiosos y a su vez también eclesiales, antropológicos, sociales y políticos, contenidos en la experiencia cristiana de Francisco de Asís, y las diversas maneras de entenderlos, vivirlos, utilizarlos y encarnarlos en un tiempo y en una época determinados, tanto por los propios frailes, como por la institución eclesiástica y civil, dieron lugar a toda una serie de *hermenéuticas* que dieron al traste con la prohibición expresada por el hermano Francisco en su *Testamento*: “Y a todos mis frailes, clérigos y legos, mando firmemente por obediencia que no introduzcan glosas en la Regla, ni en estas palabras diciendo: ‘así deben entenderse’. Sino que así como el Señor me dio decir y escribir sencilla y puramente la Regla y estas palabras, así sencillamente y sin glosa las entendáis y con santas obras las guardéis hasta el fin (*Test* 38-39)⁶

² F. URIBE, *Introducción a las hagiografías*, 19.

³ R. LAMBERTINI-A. TABARRONI, *Dopo Francesco: L'eredità difficile*. Torino 1989.

⁴ *Ibíd.*, 6.

⁵ Empleamos el término *propuesta cristiana* con el significado que le da G. Miccoli, en su obra *Francesco d'Assisi. Realtà e memoria di un'esperienza cristiana*. Torino 1991, 33-97, sin olvidar las observaciones hechas por G. G. Merlo en su obra *Intorno a frate Francesco*. Milano 1993, 64ss.

⁶ Para los escritos de san Francisco nos serviremos siempre de la traducción de I. RODRÍGUEZ HERRERA-A. ORTEGA CARMONA, *Los escritos de san Francisco de Asís*, Murcia 1985. Las citas de las biografías y otros documentos proceden de la edición española *San Francisco de Asís. Escritos. Biografías. Documentos de la época*. Madrid 1993.

Sin embargo, el ‘desideratum’ *sine glossa* de Francisco se fue transformando paulatinamente en un ‘necessarium’ *cum glossis* hasta formar un cuerpo indisoluble en el que resulta difícil distinguir cuál es la *propuesta* originaria de Francisco y el modo como la vivieron los hermanos de la primera hora y cuáles son las adherencias extrañas incorporadas desde fuera.

Si quien escribe fuera un hijo fiel de san Francisco, bastaría con recordar las palabras de su *Testamento* citadas más arriba para poner fin a estas páginas y cerrar con ellas las que ahora empiezo.

Pero, si este que escribe quiere también ser fiel a la historia de su propia familia religiosa, habrá de reconocer que se ha necesitado de estas *hermenéuticas*, interpretaciones e intervenciones, bien por parte de la sociedad -a quien escucharemos de inmediato por voz de sus cronistas-, bien por los mismos frailes -como veremos más adelante-, bien y principalmente por parte de la jerarquía eclesiástica; ellas parecen ser una de las peculiaridades que definen la idiosincrasia de la Orden Franciscana desde sus orígenes. A este respecto, nos parecen iluminadoras las palabras de Roberto Paciocco: “La intervención de la autoridad pontificia en el proceso de canonización de Francisco parece una ‘prefiguración’ de la Historia Franciscana -mejor, de algunos momentos institucionalmente difíciles en el gobierno de la Orden-, necesitada con frecuencia de las intervenciones y de la autoridad de la sede apostólica para las interpretaciones y pareceres que encauzaran las propias formas de vida, incluso hasta los propios ideales, en la línea que separaba el Testamento de Francisco de la Regla de la Orden”⁷.

Dichas *glosas* dieron lugar a fortísimas y ásperas controversias dentro de la Orden y favorecieron el nacimiento de diversos franciscanismos, pretendiendo cada uno de ellos ser el verdadero intérprete del mensaje originario⁸. Las *glosas* se hicieron sobre todo a la Regla, mientras que del Testamento se planteaba su valor jurídico⁹.

Esta constatación es aceptada hoy en día por la mayor parte de los estudiosos del franciscanismo. Sin embargo, y a pesar de la multitud de soluciones que se han dado, queda todavía por dilucidar el origen de esta pluralidad interpretativa. Estas líneas no pretenden otra cosa sino la de ir a la búsqueda de ese origen.

⁷ Cf. R. PACIOCCO, “*Sublimia negotia*”. *Le canonizzazioni dei santi nella curia papale e il nuovo Ordine dei frati Minori*. Padova 1996, 172.

⁸ Véase G. G. MERLO, “Storia di frate Francesco e dell’Ordine dei Minori”, en AA. VV., *Francesco d’Assisi e il primo secolo di storia francescana*. Torino 1997, 1-32.

⁹ *Ibid.*, 4.

1. *El franciscanismo, una forma de vida religiosa nacida 'a la intemperie'*

Puesto que no han llegado hasta nosotros testimonios directos sobre los orígenes del franciscanismo, lo que podemos vislumbrar de aquel momento histórico depende únicamente de nuestra capacidad de reconstruir de manera indirecta cuál fue la intuición originaria de Francisco, el fundador, y cómo aquella intuición pudo realizarse a través de las formas y modos de vida –material, social y espiritual– que estaban a su disposición y que constituían el ineludible horizonte histórico en el que colocar la *novitas* franciscana¹⁰.

Si por algo se puede definir el naciente movimiento religioso inaugurado por Francisco es por su característica de *novitas* frente a las formas de vida religiosa reconocidas institucionalmente hasta entonces. Esto es lo que queremos dar a entender con la expresión *nacer a la intemperie*. En efecto, el movimiento franciscano es totalmente distinto del monacato en cualquiera de sus variantes o reformas, encerrado en sus propios monasterios y asentado en un ambiente rural, el único activo antes del siglo XII¹¹; es también netamente diverso del estilo de los canónigos regulares, exclusivamente dedicados al servicio de sus iglesias; diverso de los eremitas, que vivían alejados del mundo en lugares solitarios¹²; es relativamente diferente, pues son muchas las coincidencias entre ellos, de los movimientos pauperísticos y evangélicos que le precedieron o fueron contemporáneos. La insistencia en este rasgo de *novitas* es una de las características recurrentes en la primera *Vida* de Celano, nota más sorprendente todavía si pensamos que en el Medioevo la tradición representaba uno de sus valores esenciales y que cualquier novedad era motivo de escándalo¹³.

Esta *novedad* del movimiento franciscano, según atestiguan todas las fuentes, tanto internas como externas, aparece como la causante de las más variopintas reacciones, de estupor unas veces, de extrañeza otras y de incompreensión las más, con que los contemporáneos percibían el naciente movimiento.

El texto que citamos a continuación atestigua la creencia de que era un movimiento proclive a la necesidad y rayano en la demencia: “Cuantos los

¹⁰ Cf. R. LAMBERTINI- A. TABARRONI, *Dopo Francesco*, 26.

¹¹ Sobre este aspecto, véanse las agudas observaciones de M. Mollat en su trabajo “La pobreza de Francisco”, en *Concilium* 169 (1981) 334-345.

¹² Cf. R. LAMBERTINI-A. TABARRONI, *Dopo Francesco*, 25.

¹³ Cf. *ICel* 89-90 y las observaciones al respecto de J. Le Goff en su obra *Saint François d'Assise*, Paris, 1999, 86-87.

oían decían: “¿Quiénes son éstos y qué es lo que hablan?” [...] Y por eso se opinaba muy diversamente sobre estos varones evangélicos. Así, unos los tenían por *necios* y borrachos, otros decían que tales palabras no podían proceder de *necedad*. Uno de los que los escuchaban dijo: ‘O se han unido al Señor con deseo de la suma perfección, o en verdad son unos *locos*, pues su vida parece propia de quien carece de esperanza, cuando apenas se sirven de comida, andan a pie descalzo y se cubren de vilísimos vestidos’. Mientras tanto, aunque algunos se sentían sobrecogidos de temor en vista de la vida que llevaban, ninguno les seguía; las jóvenes, en viéndoles a lo lejos, huían despavoridas, no fuera que se contagiaran de aquella *necedad* y *locura*¹⁴.

Otros testimonios contemporáneos, siguiendo con la misma fuente, los veían como vulgares provocadores que mendigaban un sustento al que habían renunciado cuando distribuyeron voluntariamente sus bienes: “Cuando salían a pedir limosna por la ciudad, apenas ninguno les daba nada; por el contrario, se mofaban de ellos, *echándoles en cara que habían dado sus bienes propios para consumir los ajenos*”¹⁵.

No faltaban quienes los veían como maleantes y holgazanes, y, por tanto, sobradamente mercedores del desprecio y del rechazo social: “[...] Otros los consideraban como *los más abyectos*, y muchos, grandes y pequeños, se mofaban de ellos y los injuriaban y les quitaban a veces las ropas vilísimas que llevaban [...] Algunos les arrojaban barro; otros, poniéndoles dados en las manos, los invitaban a jugar con ellos; y otros, agarrándolos por detrás de la capucha, los llevaban colgando a su espalda. Estas y otras cosas parecidas hacían con ellos, y *los consideraban tan despreciables*, que los molestaban sin miramiento cuanto querían”¹⁶.

Pero tras esta primera extrañeza una cosa destaca sobre las demás: el aspecto novedoso de este tenor de vida, como nos decía anteriormente Tomás de Celano, a pesar del porte montaraz y asilvestrado que presentaban externamente; novedad de la que es consciente el redactor del *Anónimo de Perusa*: “Los que los veían se admiraban y exclamaban: “Jamás hemos visto religiosos así vestidos”. *Al ser distintos de todos los demás en el hábito y en la vida*, les parecían salvajes [...] Abrumados por muchos a preguntas, los hermanos se encontraban incómodos para dar respuesta a ellas, tantas y tan variadas, pues *los nuevos asuntos provocan muchas veces nuevas cuestiones*”¹⁷.

¹⁴ TC 34.

¹⁵ TC 35.

¹⁶ TC 40.

¹⁷ AP 19. El subrayado es nuestro.

La misma jerarquía eclesiástica quedaba atónita ante semejante estilo de vida: “El obispo de la ciudad de Asís, a quien el varón de Dios acudía con frecuencia para aconsejarse de él, acogiéndole amablemente, le dijo: ‘*Vuestra vida me parece muy rigurosa y áspera al no disponer de nada en el mundo*’”¹⁸.

Otra de las novedades del grupo religioso residía, según la visión de sus contemporáneos, en la similitud que presentaba con el mundo de las herejías, por lo que no es difícil comprender que en varias ocasiones fueran confundidos y tomados por herejes. Cuando el hermano Jordán de Giano nos narra en su *Crónica* las primeras expediciones misioneras allende los Alpes, no resulta extraño encontrarse con juicios como los que siguen: “Al preguntárseles si eran albigeneses, los hermanos llegados a Francia respondían que sí, no comprendiendo lo que significaba ‘Albigense’; *no sabían, por lo demás, que se trataba de herejes, hasta el punto de ser tomados casi por tales*”¹⁹.

Otro tanto ocurrió con la expedición misionera a Alemania: “Después fueron enviados a Alemania... Juan de Penna con cerca de sesenta hermanos o tal vez más. Estos, penetrando en las regiones de Alemania y no conociendo la lengua, al preguntárseles si querían alojamiento, comida o cosas similares, respondieron ‘ja’ y de esta manera fueron recibidos benignamente por algunos. Y, al notar que con esta palabra ‘ja’ llegaban a ser tratados humanamente, decidieron responder ‘ja’ a cualquier cosa que les preguntaran. Pero sucedió que, *al preguntárseles si eran herejes y si habían llegado precisamente para contaminar a Alemania, así como habían pervertido también la Lombardía*, de nuevo respondieron ‘ja’. Entonces, algunos fueron encarcelados, otros, despojados, fueron paseados desnudos como un espectáculo cómico para la muchedumbre”²⁰.

Lo que estos testimonios nos transmiten no son anécdotas más o menos graciosas acaecidas al grupo frente a la aventura de lo desconocido. Son más bien el reflejo de una incapacidad social y eclesial para asimilar esta *novitas* franciscana en unos cauces institucionales – sociales, religiosos y eclesiales – que por entonces carecían de los instrumentos apropiados con los que integrarla en el sistema de la *christianitas* medieval.

No menos elocuentes son los testimonios extraños a la Orden, entre ellos, el primer documento histórico que tenemos sobre Francisco y sus compañeros; nos referimos, claro está, a la carta que escribió desde Géno-

¹⁸ TC 35.

¹⁹ JORDÁN DE GIANO, “Crónica”, 4, en *Cronistas franciscanos*. Santiago de Chile 1981, 23.

²⁰ *Ibíd.*, 24.

va el prelado belga Jacobo de Vitry, fechada en el mes de octubre de 1216: “Habiendo frecuentado durante algún tiempo la Curia [que estaba entonces en Perusa] encontré bastantes cosas contrarias a mi espíritu. Estaban todos tan ocupados en las cosas temporales y mundanas, en cuestiones de reyes y de reinos, en litigios y procesos, que apenas permitían que se hablara de algún asunto de carácter espiritual.

Sin embargo, encontré en aquellas regiones un motivo de consuelo. Muchas personas de ambos sexos, ricos y seglares, abandonaban el mundo, dejándolo todo por Cristo. Se llamaban *hermanos menores* y *hermanas menores*. Son tenidos en gran reverencia por el señor Papa y por los cardenales.

No se ocupan en absoluto de cosas temporales [...]. Viven según el modelo de la Iglesia primitiva [...]. De día entran en las ciudades y aldeas, afanándose activamente para ganar a otros para el Señor; por la noche vuelven a los eremitorios o a los lugares solitarios para entregarse a la contemplación [...] Los hombres de esta “religión” se reúnen una vez al año, con mucho provecho, en un lugar determinado, para alegrarse en el Señor, y comer juntos, obteniendo de estos encuentros notables beneficios. Allí, sirviéndose del consejo de personas expertas, hacen y promulgan santas normas, que someten al Papa para su aprobación. Y luego se dispersan durante todo el año por Lombardía, Toscana, Apulia y Sicilia”²¹.

La *novitas* que Jacobo de Vitry percibe en su carta –con la salvedad de que no supo entender el nuevo tenor de vida evangélica, a la que él confundió con la tradicional forma de vida apostólica– es lo poco que se parecen el nuevo estilo de vida y las formas de vida religiosa vigentes hasta entonces: abandono del mundo, dejándolo todo por Cristo; no para entrar en monasterio, sino para vivir la vida apostólica (?) con una predicación itinerante entre la nueva clase urbana frente a la rural del monacato; celebración de los *capítulos* anuales, con la participación democrática de todos los hermanos en la elaboración de las normas comunes, y, por último, la dispersión misionera por los confines de la península italiana.

Este nueva forma de vida religiosa, abrazada por *estos hombres simples* y *pobres*, le parece un instrumento apropiado para avergonzar a los preladados, que son como perros mudos incapaces de ladrar²².

Elocuente por demás es el testimonio que, en su *Rhetorica antiqua*, nos ha dejado el maestro de Bolonia Buoncompagno da Signa. Aunque la segunda y última redacción de su *Rhetorica*, que se remonta a 1220, sea

²¹ *Ibíd.*, 231-233.

²² *Ibíd.*, 233.

cronológicamente posterior a Jacobo de Vitry, puede que su testimonio proceda de la redacción leída públicamente en Bolonia en 1215. Sea como fuere, la observación del retórico boloñés no oculta su perplejidad ante el género de vida de la nueva familia: “Los frailes menores pueden ser contados con todo derecho entre los discípulos del Señor, pues, despreciando los deseos mundanos, someten su carne a mortificaciones y tormentos, y siguen a Cristo vestidos de cilicio y con los pies desnudos.

Los frailes menores son en parte jóvenes y niños. Por ello, si tenemos en cuenta su edad, no es contra naturam que sean volubles e inconstantes; pero han llegado ya al extremo de la locura, pues andan vagando por ciudades, aldeas y lugares solitarios sin discreción y soportando horribles e inhumanos sufrimientos”²³.

Más explícitas al respecto, por lo que toca a la *novitas* del grupo franciscano, son las palabras que nos ha transmitido la *Crónica de Monte Sere-no*: “[En este año, 1224), han empezado a establecerse en la provincia y particularmente en la misma ciudad de Magdeburgo, dos Órdenes que proponen una nueva forma de vida religiosa. La primera es llamada de los santos Predicadores, la otra de los frailes menores. Se dice que ambas fueron fundadas hace unos veinte años y aprobadas por Inocencio III. La primera de estas Órdenes está formada por clérigos, la segunda abarca clérigos y legos y dicen que tuvo principio con un mercader”.

Pero ¿qué significa esta introducción de *novedad* sino una cierta reprobación del modo de vida olvidado y ocioso de aquellos que viven en las Órdenes sobre las que, en otro tiempo, se fundamentaba la Iglesia? [...] Las Órdenes antiguas gozan hoy de poco crédito, y esto se debe a la mala vida de quienes profesan sus reglas; por eso, quienes tienen intención de abandonar el mundo para servir a Dios, no las consideran idóneas para la propia salvación. Si las consideraran apropiadas, no buscarían otras Órdenes nuevas²⁴.

Creemos que los testimonios aportados, tanto de dentro como de fuera de la Orden, son lo suficientemente expresivos como para inducirnos a pensar que uno de los elementos de esta *novitas* franciscana reside en que nació *a la intemperie*, es decir, que desde un principio se vio huérfana de unas instituciones que acogieran su presencia en la Iglesia y en la sociedad bajo-medievales. La desconsideración inicial, primero, y, posteriormente, las múltiples intervenciones de la Iglesia para orientar, encauzar y, finalmente, institucionalizar la primitiva forma de vida franciscana son prueba evidente de que carecía de un modelo establecido para este nuevo género de vida apostólica.

²³ En *Fonti francescane*. Padova 1982, 1922.

²⁴ *Ibíd.*, 1922-1923

Por tanto, cualquier hermenéutica que quiera hacerse sobre nuestros atormentados orígenes debería partir de este principio: la identidad franciscana no es un punto de partida establecido por la fascinación carismática del fundador, sino más bien el resultado de un desarrollo no centrado exclusivamente en la reflexión de la Orden sobre sí misma, sino también en un diálogo, a veces dramático, con las realidades sociales y eclesiales externas. Es en esta compleja dialéctica entre el carisma del fundador, el modo en que lo vivieron los hermanos, la influencia de la Sede Apostólica, la necesidad de la predicación, la competencia con las otras Órdenes, la oposición del clero secular, y otros muchos factores, donde hay que ver el hilo conductor de toda esta maraña de interpretaciones que tanto ha dado y continuará dando que hablar. Es en la innegable fascinación carismática de Francisco, en la creciente pleamar de hermanos que llegaron, en la inesperada difusión, en la fatigosa búsqueda de un lugar al sol de la Iglesia y de la sociedad medievales, en la creación de unas categorías de pensamiento con las que comprender y expresar la propia identidad, en la casi imposible armonización de las corrientes internas, etc., donde hay que buscar la complejidad de nuestros orígenes²⁵. Los últimos estudios sobre el problema de nuestros orígenes han demostrado que éste no puede reducirse a una simple dicotomía entre la libertad evangélica de Francisco y su domesticación por la curia romana, según la conocida tesis de Paul Sabatier; ni tampoco a la oposición entre un sector de hermanos laxos y otro de celantes, resuelta con el triunfo de los primeros. El problema resulta mucho más complejo debido, entre otros muchos motivos, tanto a la incapacidad eclesiástica como de la sociedad para acogerlo en su seno.

El drama de Francisco – observa Miccoli – reside en la imposibilidad objetiva de ver acogida por la institución eclesiástica de su tiempo la intención profunda que lo había animado²⁶.

Una primera prueba de esta *imposibilidad objetiva* la encontramos en el mismo momento en que Francisco y sus compañeros deciden viajar a Roma para obtener licencia apostólica sobre su forma de vida. En efecto, cuando, entre 1209/1210, los integrantes de aquel mínimo grupo le presentan al Papa su *propositum vitae* o forma de vida, no podemos menos que sorpren-

²⁵ Las páginas iniciales del ya citado trabajo de Lambertini y Tabarroni nos parecen iluminadoras a este respecto. Cf. *Dopo Francesco*, 21-50. No menos valiosos son los estudios de G. Miccoli en *Francesco d'Assisi. Realtà e memoria di un'esperienza cristiana*. Torino 1991; Íd., "Francesco d'Assisi e l'Ordine dei Minori", en *Storia d'Italia*, 2*. *Dalla caduta dell'Impero Romano al secolo XVIII*. Torino 1974, 734-793; Íd., *Seguire Gesù povero*, Roma 1993.

²⁶ G. MICCOLI, *Francesco d'Assisi*, 296.

dernos ante semejante decisión. ¿Por qué aquel insignificante grupo de *penitentes oriundos de la ciudad de Asís*, como los denominan el autor del *Anónimo de Perusa*²⁷ y los *Tres Compañeros*²⁸, tienen la osadía de dirigirse al Papa? ¿Por qué, al decir de una de estas fuentes, se encontraba presente en la Curia romana el obispo Guido de Asís, hombre ciertamente conocedor de la aventura de Francisco y sus seguidores²⁹? ¿Por qué la favorable intervención del cardenal Juan de San Pablo, entonces obispo de Sabina e ignorante con toda seguridad de las intenciones de aquel grupo de indigentes? ¿Por qué si, como dice en primer lugar la fuente, *amaba mucho a los siervos de Dios*, tuvo después el obispo Guido que ponerlo al tanto del proyecto y forma de vida de Francisco y sus hermanos? Como vemos, son muchos los interrogantes que se plantean en este primer encuentro con la Iglesia Romana y que tienen mucho que ver con esta carencia de medios de la institución eclesiástica. Casi todos los testimonios que los biógrafos nos aportan sobre esta visita aluden, si bien de manera indirecta, a las dificultades que presentaba para la Curia romana la comprensión³⁰ y la inserción³¹ del grupo en las instituciones vigentes hasta entonces.

²⁷ AP, 19.

²⁸ TC, 37.

²⁹ AP, 32.

³⁰ “Conocido el deseo de estos hombres de Dios, *previa madura reflexión*, [Inocencio III] dio su asentimiento a la petición, y así lo demostró con los hechos” (ICel 33); “Cuando Francisco se presentó con los suyos al papa Inocencio par pedir la aprobación de la regla de su vida, *viendo el papa que el plan propuesto por Francisco sobrepasaba las fuerzas normales...*” (2Cel 16); “Al observar el vicario de Cristo, el señor Inocencio III – hombre distinguido por su sabiduría -, la admirable pureza y simplicidad de alma del varón de Dios, el decidido propósito y encendido fervor de su santa voluntad, se sintió inclinado a acceder piadosamente a las súplicas de Francisco. *Con todo, difirió dar cumplimiento a la petición del pobrecillo de Cristo, dado que a algunos cardenales les parecía cosa nueva y tan ardua, que sobrepujaba las fuerzas humanas...*[El cardenal Juan de San Pablo] inflamado en el fuego del Espíritu divino dijo al sumo pontífice y a sus hermanos: ‘si rechazamos la demanda de este pobre como cosa del todo nueva y en extremo ardua, *siendo así que no pide sino la confirmación de la forma de vida evangélica*, guardémonos de inferir con ello una injuria al mismo Evangelio de Cristo...’” (LM 3, 9); “Quería el señor papa saber si todo lo concedido y lo que pensaba conceder era conforme a la voluntad de Dios, y, antes de que el Santo se retirase, le dijo a él y a sus compañeros: ‘Queridos hijos nuestros, *vuestro tenor de vida nos parece sobradamente riguroso y austero...*’” (3C 49); “El bienaventurado Francisco expuso claramente todo su propósito al sumo pontífice... El señor papa le arguyó: ‘*Demasiado dura y áspera es vuestra vida, si, queriendo formar una agrupación, os proponéis no poseer nada en este mundo. ¿Y de dónde sacaréis cuanto necesitéis?*’” (AP 34).

³¹ “[El cardenal Juan de San Pablo] le interrogó sobre muchas cosas, y le aconsejó que se orientara hacia la vida monástica o eremítica. Pero san Francisco rehusaba humildemente, como mejor podía, tal propuesta” (ICel 33).

Por tanto, hay que descartar que el viaje de Francisco y sus compañeros a Roma se redujera a una simple y devota peregrinación. La “confirmación” pontificia de una “forma vitae” (*escrita en pocas palabras y sencillamente y el señor Papa me la confirmó, como dice en su Testamento*³²), parece sugerir que este viaje a Roma fue todo menos improvisado, es decir, que tuvo que estar deliberadamente preparado. ¿Quién le orientó? Qué motivos pudo tener para ello? Por arriesgado que parezca, nos aventuramos a pensar que algo tendría que ver en ello la incapacidad jurídica del obispo Guido de Asís para cobijar *institucionalmente* en su diócesis a este grupo de penitentes. Ya hemos dicho antes que para la nueva forma de vida iniciada por Francisco y sus seguidores no había cauces institucionales. Si no era la búsqueda de una solución institucional para el nuevo grupo, ¿qué otro sentido podía tener la presencia del obispo en la Curia romana cuando llegó Francisco? El hecho mismo de que los *Tres compañeros*³³ resalten, en primer lugar, la alegría con que el obispo Guido se encontró con sus feligreses y nos hablen inmediatamente después de la turbación sufrida por desconocer las intenciones que les habían traído hasta la mismísima Curia romana no puede ser sino una señal, un reconocimiento implícito, de los inconvenientes que se presentaban no sólo ante una simple aceptación, sino también ante la posible aprobación de aquel género de vida por parte de la institución eclesiástica.

Una fuente extraña a la Orden, tan creíble al menos como cualquier otra fuente interna por estar al margen de polémicas interpretativas, como es la *Crónica de Rogelio de Wendover*, escrita en torno al año 1230, nos describe crudamente el episodio: “Para llevar a término su saludable propósito, el varón de Dios, Francisco, recogió las normas evangélicas antedichas, añadiéndoles otras, y en cuya observancia los hermanos de esta religión permanecen fidelísimos hasta hoy, las reunió en un opúsculo, se dirigió a Roma, se presentó ante Inocencio III que estaba en consistorio, y pidió que la Sede apostólica aprobase su petición.

El Papa, tras observar atentamente, de un lado, a aquel hermano en hábito tan extraño, de rostro despreciable, barba larga, cabellos descuidados, cejas negras y colgantes y, por otro, la petición que le presentaba, tan ardua e imposible según el sentido común, lo despreció en su interior y le dijo: ‘Hermano, vete y búscate una piara de cerdos con los que serías de comparar más que con los hombres, revuélcate con ellos en el fango y, hecho su predicador, entrégales la Regla que has preparado’.

³² *Test* 15.

³³ *TC* 47.

Francisco no se demoró y con la cabeza inclinada se marchó. Le costó trabajo encontrar unos cerdos, pero, cuando al fin encontró una pira, se revolcó con ellos en el fango hasta quedar totalmente encenagado, en su cuerpo y su vestido, desde la cabeza a los pies. Y de esta guisa, volviendo al consistorio y dirigiéndose al Papa, dijo: ‘Señor, he hecho lo que me habéis mandado; ahora te ruego que atiendas mi petición’.

El Papa se llenó de admiración por este hecho. Se arrepintió por haber despreciado al hombre y, volviendo en sí, le pidió que fuera a lavarse y luego volviera. Francisco fue a limpiarse del fango y rápidamente volvió a su presencia. Entonces el Papa se conmovió de él y aprobó su petición, concedió a él y a sus seguidores el oficio de la predicación, mediante privilegio de la Iglesia romana y, luego de bendecirlo, lo despidió³⁴.

En una posterior adición hecha a la *Leyenda Mayor* de san Buenaventura por Jerónimo de Áscoli, su sucesor en el gobierno de la Orden y luego Papa con el nombre de Nicolás IV, se nos dice que cuando el Papa vio en su presencia al siervo de Cristo lo despidió con indignación porque le era desconocido: “Christi famulum tamquam ignotum repulit indignanter”³⁵. El episodio se lo contó a Jerónimo de Áscoli el cardenal Ricardo de Annibaldi, de la estirpe de los condes de Segni, la misma a la que perteneció Inocencio III, protagonista del suceso junto a Francisco.

Este episodio, como la paralela perplejidad que la osadía de Francisco suscita entre los miembros de la Curia romana, pone de manifiesto la carencia de cauces insitucionales para cobijar el nuevo estilo de vida evangélica. Un juicio del padre Chenu, intérprete teológico de toda esta efervescencia reformadora de los siglos XI-XIII, puede encajar muy bien con lo que estamos diciendo: “El juego de imágenes en el cual la leyenda presenta al papa viendo en sueños a santo Domingo o a san Francisco, sosteniendo los muros en ruinas del palacio de Letrán, no hace más que traducir en lenguaje simbólico la batalla interior y exterior que tuvo que librar Inocencio III para acoger a estos reformadores contra las administraciones conformistas y los formalismos legales”³⁶.

Pero sea como fuere, el fruto de estos encuentros fue más bien escaso para ambas dos partes: “Y el señor Papa les concedió la Regla a él y a los hermanos presentes y futuros. Y le dio licencia de predicar en todas partes según la gracia que el Espíritu Santo le concediese. Le otorgó también que

³⁴ RUGGERO DI WENDOVER, en *Fonti francescane*, 1949-1950.

³⁵ En *Analecta Franciscana*, X, 570.

³⁶ M.-D. CHENU, *El Evangelio en el tiempo*. Barcelona 1966, 39.

podieran predicar todos aquellos hermanos a quienes el bienaventurado Francisco les confiase el ministerio de la predicación”³⁷.

Como puede verse, desde el punto de vista práctico Francisco y los suyos habían obtenido probablemente mucho, o mejor, lo que buscaban: la aprobación de la Sede Apostólica, cosa que para ellos significaba un estímulo para continuar adelante y, a la par, sentirse en plena sintonía con la Iglesia oficial.

Desde el punto de vista formal, Francisco y sus frailes obtenían bien poco de la Iglesia: una aprobación puramente verbal de benevolencia, mantenida en los límites de una rigurosa prudencia, cosa comprensible en un grupo tan restringido (las fuentes hablan de una docena de compañeros) y todavía poco definido. Probablemente ni siquiera se habló de constituir una Orden; como mucho, el Papa aprobó la existencia de una *cofradía* –*confraternità* en italiano– de penitentes laicos en Asís, como tantas otras que ya existían. A ellos se les reconocía el derecho de predicar, pero no sobre cuestiones teológicas naturalmente, ya que éstas estaban reservadas a los sacerdotes, sino simplemente una predicación de penitencia, es decir, limitada a cuestiones morales y parenéticas para utilidad y edificación del pueblo, hablándole de los vicios y las virtudes, de la pena y la gloria, con brevedad de sermón, tal como el mismo Francisco lo estableció en el capítulo noveno de la *Regla bulada*.

Para la Iglesia poco o casi nada supuso la aprobación oral de un grupo como tantos otros de su tiempo. Prueba de ello es que no tenemos constancia de ningún documento escrito sobre el particular por parte de la cancillería apostólica. Esta ausencia de documentación no deja de ser un hecho sin duda singular, pues contrasta con la praxis de la Curia romana por estos años; por ejemplo, de las facciones del movimiento valdense reconciliado con la sede romana entre los años 1208 y 1210 ha quedado memoria escrita, sobre todo a través de la documentación pontificia con la que se aprobaban los respectivos *proposita conversationis*³⁸. De la “confirmatio” de la *forma vitae* o *propositum vitae* inicial de Francisco y sus compañeros no ha quedado ni rastro. Señal de que poco o casi nada representaban entonces dentro de la Iglesia. De este *Propositum vitae* o *Proto Regla* inicial no hay

³⁷ AP 36.

³⁸ Véase a este respecto G.-G. MEERSSEMAN, *Dossier de l'Ordre de la pénitence au XIIIe siècle*, Fribourg/Suisse, 1961, 282-284.284-286; Th. Desbonnets, *De l'intuition à l'institution. Les franciscains*. Paris 1983, 34; R. RUSCONI, “‘Clerici secundum alios clericos’: Francesco d'Assisi e l'istituzione ecclesiastica”, en *Frate Francesco d'Assisi*. Atti del XXI convegno internazionale di studi francescani (Assisi, 14-16 ottobre 1993). Spoleto 1994, 71-100.

tampoco hasta el presente rastro seguro; tal vez se pueda rastrear algo de ella en la estratificación dejada en la *Regula sine bulla*³⁹, aunque nunca llegaremos a conocer con precisión los contenidos exactos de la misma.

2. Una 'hermenéutica' nacida de la necesidad: la expansión del grupo

Las más recientes investigaciones⁴⁰ sobre los orígenes franciscanos destacan como una de las mayores novedades del naciente grupo la de su desorbitado crecimiento, cifrado en los diez o quince primeros años de existencia en unos cinco mil frailes. Esta desmesurada expansión del grupo inicial hizo aparecer al menos dos nuevas formas institucionales: la celebración de los capítulos anuales, por un lado, de los que nos ha quedado el testimonio de Jacobo de Vitry, y, por otro, las marchas misioneras fuera de la Umbría⁴¹. Gracias a estas marchas misioneras se pudo descubrir el papel que el propio Francisco desempeñaría en el desarrollo de la propia fraternidad. A este propósito, Tomás de Celano⁴² narra cómo, al marchar Francisco para Francia, se encontró en Florencia con el cardenal Hugolino de Ostia, legado allí de la Sede apostólica. *No existía aún entre ellos una profunda amistad*, nos dice el biógrafo. Pero Hugolino, conmovido por el tenor de vida de Francisco, le rogó que no continuara el viaje emprendido, sino que cuidara y custodiara con solicitud a los que el Señor le había encomendado. La narración que del mismo acontecimiento nos ofrece otra fuente, en concreto la *Leyenda de Perusa*, nos habla de las pocas simpatías que suscitaban Francisco y sus seguidores en algunos ambientes curiales: "Hermano, no quiero que vayas a las partes ultramontanas, pues hay en la Curia romana prelados y otras gentes que muy a gusto impedirían el bien de tu religión. Otros cardenales y yo, que la amamos, de muy buena gana la protegeremos y ayudaremos si permaneces en los alrededores de esta provincia"⁴³.

³⁹ Sobre este particular véanse "Fragmenta alterius regulae non bullatae" en K. ESSER, *Opuscula sancti patris Francisci Assisiensis*. Grottaferrata 1978, 163-182; D. FLOOD-W. VAN DIJK-TH MATURA, *La naissance d'un charisme. Une lecture de la première Règle de Saint François*. Paris 1973; traducción italiana: *La nascita di un carisma. Una lettura della prima Regola di san Francesco*. Milano 1976, 27-94.

⁴⁰ Por ejemplo, TH. DESBONNETS, *De l'intuition à l'institution*, 33.57; G. MICCOLI, *Francesco d'Assisi*, 104-105; G.G. Merlo, *Intorno a frate Francesco*, 69.72-73, especialmente la nota 49; L. PELLEGRINI, *Insedimenti francescani nell'Italia del Duecento*. Roma 1984.

⁴¹ Véase anteriormente, nota 20.

⁴² *ICel* 74-75.

⁴³ *LP* 108, 1.

Las dificultades jurídicas con que se encontraban los organismos eclesiásticos y los problemas derivados de la imposibilidad de insertar esta nueva familia religiosa en unos cauces institucionales desconocidos hasta entonces darían lugar a no pocas sospechas, desconfianzas y recelos mutuos, como veremos al hablar del *Testamento* y tal como nos ha manifestado el redactor de la *Leyenda de Perusa* en la cita precedente.

Pero a pesar de estas dificultades, una cosa es cierta, que el encuentro florentino sirvió para sellar gradualmente las relaciones entre Francisco y la jerarquía eclesiástica, dando paso a una serie de intervenciones, orientaciones, disposiciones, etc., que servirían para encauzar por las sendas de la institución eclesiástica a la naciente familia franciscana⁴⁴.

Las andanzas misioneras de que hablamos no fueron sólo ocasión para que el grupo descubriera la *leadership*⁴⁵ del hermano Francisco, ni tampoco una fuente de riqueza numérica, sino también el origen de graves problemas no imaginados hasta entonces. El primero de ellos fue el riesgo que corrieron los nuevos hermanos de ser confundidos o tomados por herejes, como dijimos anteriormente⁴⁶. Esto dio lugar al primer documento escrito de la Sede apostólica que ha llegado hasta nosotros. Nos referimos a la bula *Cum dilecti filii*⁴⁷, fechada en Rieti el 11 de julio de 1219, y que va dirigida a todas las jerarquías de la Iglesia – arzobispos, obispos, abades, decanos, arcedianos y demás prelados – y donde se nombra por primera vez al “hermano Francisco y sus compañeros, pertenecientes a la vida y religión de los hermanos menores”, y en la que se certifica también que ellos ‘han escogido un camino de vida merecidamente aprobado por la Iglesia romana’ y ‘se expanden por las diversas partes del mundo, según el ejemplo de los apóstoles, sembrando la semilla de la palabra divina’”.

⁴⁴ Curiosa resulta, a este propósito, la observación hecha por el autor del *Anónimo de Perusa*, 44: En ciertas regiones los acogieron, pero les prohibían terminantemente construir pequeñas residencias. De otras los expulsaron, recelosa la gente de que no fueran verdaderos cristianos, *dado que el Papa no había confirmado, sino sólo concedido, la Regla* (el subrayado es nuestro). Sobre las relaciones entre Francisco y la institución eclesiástica, véase R. Rusconi, “Francesco e l’istituzione ecclesiastica”, en *Frate Francesco d’Assisi*, Atti del XXI convegno internazionale di studi francescani (Assisi, 14-16 ottobre 1993). Spoleto 1994, 71-100.

⁴⁵ Empleamos el término en el sentido usado por Th. Desbonnets en *De l’intuition à l’institution*, 57, y nota 7 de la p. 165.

⁴⁶ Cf. pp. 4-5.

⁴⁷ *Bullarium Franciscanum*, I, Romae 1759 (Reimpressio anastatica, Edizioni Porziuncola, Assisi, 1983) 2; texto español en *Cronistas franciscanos*, 251-252.

De la lectura del documento, como se puede observar a primera vista, emerge una vacilación terminológica a la hora de calificar a la familia religiosa de Francisco y sus compañeros: *vida y religión de los hermanos menores*, por un lado y, por otro, *camino de vida*, señal de que no se asemejaba a ninguna de las conocidas hasta entonces, pero señal también de que tampoco estaba encuadrada *pleno iure* todavía en ningún cauce institucional por carecer del mismo.

El documento termina suplicando que “los acojan como hombres católicos y fieles”, con lo que parecían disiparse las sospechas de herejía que pudieran suscitar con aquel género de vida.

Lo que se deduce de esta bula es, en primer lugar, que la mera confirmación oral de la *forma vitae* aprobada por Inocencio III no originó ningún documento oficial que los frailes pudieran exhibir en su favor, y, en segundo lugar, que con esta primera letra de la cancillería apostólica da comienzo una serie de intervenciones pontificias que terminarán dando cobijo institucional a la naciente familia religiosa.

Parece ser que el testimonio de catolicidad y ortodoxia expresado por la Sede Apostólica sirvió de poco en un principio, ya que los hechos vinieron a demostrar lo contrario, puesto que el 29 de mayo del año siguiente, es decir, de 1220, otro documento papal, esta vez la bula *Pro dilectis filiis*⁴⁸, fechada en Viterbo y dirigida a los preladados del reino de Francia, que seguían dudando de la identidad ortodoxa de la nueva religión, reitera la aprobación por Roma de la nueva familia –“los hermanos de la Orden de los hermanos menores”– y les dice que “si tuvieran una conciencia dudosa con respecto a esta Orden [...] por tal motivo queremos notificaros a todos vosotros que nosotros consideramos su Orden entre las aprobadas, y reconocemos a los hermanos de esta Orden como católicos y devotos [de la Iglesia romana]”.

La novedad del texto reside en que es la primera vez que el término Orden –cuatro veces– viene usado en un documento oficial de la Iglesia con respecto a los franciscanos.

El crecimiento desmesurado de hermanos conllevaba también otro peligro: el de una posible desorganización social y una no menos temida anarquía en el modo de proceder de algunos. A tales riesgos vino a poner remedio la *Cum secundum consilium*, fechada en Orvieto el 22 de septiembre de 1220⁴⁹; fue la bula que inició el camino de la *institucionalización* (valga la palabra) o del paso de la *fraternitas* al *Ordo*⁵⁰. Prueba de ello es, por un

⁴⁸ *Ibid.*, 5; texto español *Ibid.*, 252-254.

⁴⁹ En *Cronistas franciscanos*, 256, aparece fechada en Viterbo con el mismo día y mes.

⁵⁰ Más detalles para una visión conjunta de todo este proceso evolutivo en la ya citada obra de TH. DESBONNETS, *De l'intuition à l'institution*.

lado, la vacilación o incertidumbre respecto a la terminología jurídica con que se abre esta última bula al denominar, por ejemplo, *priores* en vez de *ministros* a los responsables jerárquicos de la *fraternitas*, detalle que nos muestra cómo se carecía de un marco jurídico dentro del que situar al nuevo movimiento religioso. Por otro lado, sin embargo, nos encontramos ante un documento libre de vacilaciones en cuanto a la denominación de la *fraternitas*, que siempre viene ya nombrada como *Orden*. Y, en tercer lugar, nos encontramos con el dato más relevante de toda la bula y que se expresa en forma de mandato jurídico: *les prohibimos admitir a alguien a la profesión si antes no ha hecho el año de probación*⁵¹. Esta tajante disposición se comprenderá mejor si recurrimos, entre otros, a dos testimonios contemporáneos que avalan implícitamente la necesidad de prescribir este año de noviciado entre los frailes menores como nueva obligación impuesta por la Sede Apostólica. El primero de ellos, ya citado anteriormente en el punto 1 de este estudio, es el del retórico boloñés Buoncompagno da Signa, en un escrito del año 1220, y en el que dice textualmente: “Los frailes menores son en parte jóvenes y adolescentes. Por ello, si se tiene cuenta de su edad, el que sean volubles e inconstantes no es algo contra natura; pero han llegado ya al extremo de la locura, porque van por las ciudades, pueblos y lugares solitarios sin discreción y soportando horribles e inhumanos sufrimientos”⁵². El desencantado parecer del intelectual italiano manifiesta bien a las claras los peligros que acechaban a los miembros de la nueva familia: carácter voluble, inconstancia en el nuevo género de vida, trashumancia, vagabundeo, etc., y ante los que no cabía otra salida que la de poner remedio de alguna manera. El segundo testimonio es una carta de Jacobo de Vitry, fechada a comienzos de 1220, en la que el prelado belga nos habla de los peligros que acechaban a la joven fraternidad. “Debo añadir, con todo, que, a mi juicio, esta Orden incurre en un serio peligro, porque envía a través del mundo de dos en dos, no solamente a los religiosos ya formados, sino también a los jóvenes todavía imperfectamente formados, quienes más bien debieran ser probados y sometidos durante algún tiempo a la disciplina conventual”⁵³. Si a estos testimonios externos les añadimos otros no

⁵¹ “Auctoritate itaque vobis praesentium inhibemus, ne aliquem ad professionem vestri Ordinis, nisi per annum in probatione fuerit, admitatis”, en *Bullarium Franciscanum*, I, 6. Estas prescripciones fueron reiteradas posteriormente tanto por Gregorio IX el 13 de mayo de 1227, ante la inmediata celebración del primer capítulo general tras la muerte de Francisco, (Cf. *Bullarium Franciscanum*, I, 27) y más tarde en 1238 (*Ibíd.*, 235) y 1240 (*Ibíd.*, 285) como por Inocencio IV en 1247 (*Ibíd.*, 458). La cita en castellano puede verse en *Cronistas franciscanos*, 255.

⁵² El testimonio de Buoncompagno en *FF*, 1922.

⁵³ En *San Francisco de Asís. Escritos. Biografías. Documentos de la época*, 964.

menos importantes, como los aportados en el punto primero de este estudio, convendremos en que era *necesario* poner orden ante semejante anarquía carismática. De esto se ocupa la *Cum secundum consilium* al instituir obligatoriamente entre los menores el año de noviciado. Con esta medida legislativa, que sería recogida de inmediato en el capítulo II tanto de la *Regla no bulada* (1221) como de la *Regla bulada* (1223), se inicia el encauzamiento por la senda de la vida regular, senda que enlazaría a la naciente fraternidad con toda la tradición de vida religiosa anterior. A esta importantísima norma legislativa, se añaden otras de no menor valor, por ejemplo, las prohibiciones de abandonar la Orden, de ser admitidos en otras, de andar vagando con el hábito fuera de la obediencia religiosa, etc., so pena de ser reos de las censuras eclesiásticas pertinentes.

Dos años después, el 31 de marzo de 1222 y desde Anagni, Honorio III firma otra nueva bula, la *Devotionis vestrae precibus*, reiterada de nuevo, con pocos días de diferencia, el 5 de abril de 1222, y dirigida a “los queridos hijos el hermano Francisco y demás hermanos de la Orden de los menores”. En ella les otorga la facultad de que puedan disponer de iglesias propias —“si quas vos habere contingerit”— para celebrar en ellas los oficios divinos.

Tras la aprobación de la *Regla*, con la *Solet annuere* del 29 de noviembre de 1223, Honorio III vuelve de nuevo a la carga con una nueva letra, la *Quia populares tumultus*, fechada en el palacio de Letrán el 3 de diciembre de 1224, y en la que reafirma el privilegio de las iglesias propias, dando como algo normal el proceso de transformación, del que Francisco se quejará en su *Testamento*, como veremos después. Va dirigida a “los queridos hijos hermanos de la Orden de los menores”, sin ninguna referencia a Francisco como había hecho en otras letras anteriores. El porqué de este silencio sobre Francisco lo ignoramos, pero no resulta difícil imaginar los motivos: la oposición radical de Francisco a cualquier tipo de privilegio que desvirtuara la fisonomía propia de la fraternidad. La esencia de este privilegio se nos revela así: “[...] Considerando que no se les puede negar una cosa por la cual no se derogan derechos a nadie, mientras que la verdadera religión suplica que les concedamos también lo que es favor especial, ya que no piden una comodidad temporal sino espiritual para su devoción, desde el momento en que han profesado y también abrazado la pobreza; favorables a sus súplicas, con la autoridad del presente escrito, les concedemos el privilegio de que, en sus lugares y oratorios, puedan celebrar el sacrificio de la misa y los demás oficios divinos con altares portátiles, salvo siempre cualquier derecho parroquial reservado a las iglesias parroquiales”⁵⁴.

⁵⁴ *Cronistas franciscanos*, 258-259.

De este modo se extendía un privilegio que, por vía ordinaria, ya disfrutaban otras órdenes religiosas. Sin embargo, el mismo Honorio III se vio obligado a intervenir con otras letras del mismo tenor, al menos tres veces, entre agosto y septiembre de 1225, y dirigidas a los prelados franceses que no habían tenido en cuenta las anteriores disposiciones papales respecto a los frailes menores⁵⁵.

El mismo año de 1225, con otra letra fechada en Rieti el 7 de octubre de 1225 –completada con otras posteriores– y dirigida conjuntamente a los Menores y Predicadores, la *Vineae Domini custodes*, sobre el envío de hermanos de ambas Órdenes al reino de Miramamolín, concede a los mismos una serie de privilegios muy particulares, como el de bautizar a los sarracenos, reconciliar a los apóstatas, imponer penitencias, absolver a los excomulgados y dictar sentencia de excomunión contra quienes se pasaren a la herejía. Pocos meses después, con fecha 20 de febrero de 1226, en otra bula –la *Urgente officii*–, dirigida al arzobispo de Toledo D. Francisco Jiménez de Rada, amplía dichos privilegios con la concesión de una serie de facultades, entre ellas, la de que el dicho arzobispo de Toledo pueda consagrar como obispo de aquellas regiones a alguno de estos hermanos menores o predicadores, anticipando de este modo lo que quince años después, en 1241, realizó el papa Gregorio IX cuando nombró como arzobispo de la sede de Milán al hermano León de Perego⁵⁶, dando así carta de naturaleza a la plena inserción de los menores en las instituciones eclesíásticas.

De toda esta prolija relación dos cosas se nos revelan con meridiana claridad: la creciente intervención de la Sede Apostólica para encauzar institucionalmente a los cada vez más numerosos miembros de la nueva familia religiosa, y, como consecuencia de dicho crecimiento, el protagonismo que una nueva clase de hermanos fue adquiriendo en la vida de la fraternidad; nos referimos, claro está, a los hermanos clérigos y a los maestros en sagrada teología. Sirva como modelo paradigmático de la nueva situación planteada el episodio narrado por Jordán de Giano en su *Crónica*. Durante la ausencia de Francisco, que estaba en viaje misionero por Siria, los frailes más ancianos convocaron un Capítulo y, con la aquiescencia de los vicarios que Francisco había dejado al frente de la fraternidad, Gregorio de Nápoles y Mateo de Narni, modificaron las normas que ésta se había dado a sí misma sobre el ayuno; un fraile partió en busca de Francisco y, encontrándolo, lo puso al corriente de dichas novedades, que no eran tanto un relaja-

⁵⁵ *Ibid.*, 259, nota 18.

⁵⁶ *Ibid.*, 259, nota 19; *Bullarium Franciscanum*, I, 24-25; Th. Desbonnets, *De l'intuition à l'institution*, 137; G.G. MERLO, "Storia" 25-26.

miento —¡las nuevas normas eran mucho más rígidas!—, sino una adaptación a las que imperaban en la tradición monástica, tratando de asimilar la vida de los hermanos a estos modelos ya existentes. La reacción de Francisco, poniéndose a comer carne con el hermano Pedro Catáneo, es una protesta silenciosa y una toma de posición frente a estas novedades⁵⁷.

Por lo que podemos alcanzar, no era la mala voluntad de los frailes la fuente de estos u otros problemas, sino la atracción que sobre muchos de ellos ejercían los modelos religiosos ya existentes. Cada día se hacía más difícil solucionar los problemas con los métodos usados cuando la fraternidad era un pequeño grupo regido por vínculos interpersonales. A problemas nuevos se imponían soluciones nuevas; entre otras, según el parecer de algunos hermanos, la de adaptar algún modelo canónico precedente, por más que Jordán de Giano deje entrever que la fuente de los mismos era la discusión sobre el liderazgo de Francisco. Las causas del difícil equilibrio y, a veces, del claro enfrentamiento que sobre la orientación de la fraternidad hubo entre Francisco y muchos de los hermanos recién llegados tenemos que buscarlas en la diversidad de mentalidades, criterios y pareceres que llegaron con este crecimiento. El texto primitivo de la *Perfecta alegría*, que no dudamos en reproducir, puede darnos la clave para adentrarnos en esta compleja situación: “El mismo (Fray Leonardo) refirió allí mismo que un día el bienaventurado Francisco, en Santa María [de los Ángeles], llamó a Fray León y le dijo: ‘Fray León, escribe’. El cual respondió: ‘Heme aquí, estoy preparado’. ‘Escribe —dijo— cuál es la verdadera alegría’. Llega un mensajero y dice que todos los maestros de París han venido a la Orden. Escribe: No es la verdadera alegría. También que todos los prelados ultramontanos, arzobispos y obispos; también que el rey de Francia y el rey de Inglaterra. Escribe: No es la verdadera alegría. También que mis frailes se fueron a los infieles y los convirtieron a todos a la fe; también que tengo tanta gracia de Dios que sano a los enfermos y hago muchos milagros: Te digo que en todas estas cosas no está la verdadera alegría. Pero ¿cuál es la verdadera alegría? Vuelvo de Perusa y en la noche espesa llego acá y es el tiempo de un invierno lodoso y tan frío que se producen bamboleos del agua fría y congelada a las extremidades de la túnica y golpean siempre las piernas y mana la sangre de tales heridas. Y totalmente dentro del lodo y del frío y del hielo llego a la puerta y después que por largo tiempo golpeé y llamé, viene el hermano y pregunta: ¿Quién es? Yo respondo: ‘Fray Francisco’. Y él dice: Vete; no es hora decente de andar de camino; no entrarás. E insistiendo yo de nuevo responde: Vete; tú eres un simple y un idiota; ya

⁵⁷ En *Cronistas franciscanos*, 28-29.

no vienes con nosotros; nosotros somos tantos y tales que no necesitamos de ti. Y yo de nuevo estoy de pie a la puerta y digo: Por amor de Dios, recogedme esta noche. Y él responde: No lo haré. Vete al lugar de los Cruciferos y pide allí. Te digo que si hubiere tenido paciencia y no me hubiere excitado, que en esto está la verdadera alegría y la verdadera virtud y la salvación del alma”⁵⁸.

Este texto, considerado tantas veces un paradigma ascético y espiritual del fraile menor, pero casi siempre desde unas coordenadas metahistóricas, no es sino un “ajuste de cuentas” de Francisco con la fraternidad, en primer lugar, y, en segundo, consigo mismo y con Cristo su modelo⁵⁹. Con la fraternidad, porque esta pluralidad de personas con sus propios pareceres podían desvirtuar la esencia misma de la *propuesta cristiana* de Francisco. Leyendo la primera parte, se puede comprender que, ante la llegada de tantos frailes, doctos muchos de ellos en teología, derecho, filosofía, etc., se buscaran nuevos caminos por los que pudieran transitar los dichos hermanos: el de la cultura, el del magisterio, el de la enseñanza, el de la predicación, etc., pero a sabiendas de que eran un riesgo para conservar en su pureza y frescura originarias la propuesta de Francisco. Es un certero diagnóstico sobre la situación de la fraternidad: han llegado maestros universitarios de París, prelados ultramontanos, distinguidos miembros de la realeza, etc.; motivos más que suficientes para sentirse satisfechos. Sin embargo, ni la preparación de los mismos, ni su cuna de origen, ni las dignidades que ostentan, son motivo de *verdadera y perfecta alegría*. Tampoco la eficacia de la predicación y el apostolado de los frailes, consiguiendo la conversión de todos los infieles a la fe, ni la gracia de sanar enfermos o la de hacer muchos milagros, son motivo de *verdadera y perfecta alegría*. La cantidad de hermanos, la cualidad de los mismos, las tareas apostólicas emprendidas, más bien pudieran ser un obstáculo para la *verdadera y perfecta alegría*. Consigo mismo, porque la *verdadera y perfecta alegría* del fraile menor tampoco consiste en la observancia de unas normas regulares –“no es hora decente de andar de camino”–, ni en la obtención de un cierto grado de conocimientos –“vete, tú eres un simple y un idiota”–, ni en el número de hermanos preparados –“somos tantos y tales”–. Lo que subyace en estos ejemplos no es sino una radiografía de los problemas creados por este crecimiento desmesurado de hermanos, con sus criterios, su mentalidad, sus

⁵⁸ “De la verdadera y perfecta alegría”, en *Los escritos de san Francisco de Asís*, 373-375; con el título de “La verdadera alegría” y distinta traducción aparece en *San Francisco de Asís. Escritos. Biografías. Documentos de la época*, 85-86.

⁵⁹ G.G. MERLO, *Intorno a frate Francesco*, 133-138.39-40.

modos de ver, de interpretar y adaptar la experiencia de Francisco a la nueva realidad que se estaba viviendo. No es difícil adivinar entre líneas el predominio que iba adquiriendo una clase dirigente inclinada a imponer unas formas tradicionales de vida religiosa, con sus reglamentos, horarios, preparación y estudio para el apostolado y la predicación, etc.; criterios comprensibles, por otro lado, desde un punto de vista social, humano y eclesial. Pero esto no era lo que pretendía Francisco.

La *verdadera y perfecta alegría* consiste en seguir a Cristo pobre y crucificado, obediente en todo a la voluntad del Padre, humillado hasta la muerte y una muerte de cruz. Esta es la clave de la experiencia personal de Francisco y la que él quería para sus frailes. Es la “lógica” del Evangelio y de la Cruz llevada hasta sus últimas consecuencias, y a la que Francisco permanecerá fiel hasta el fin de sus días. Este es el sentido de las palabras finales: “Te digo que si hubiere tenido paciencia y no me hubiere excitado, en esto está la verdadera y perfecta alegría y la verdadera virtud y la salvación del alma”.

Ahora bien, siendo conscientes de las dificultades y de la imposibilidad de encontrar una respuesta, esto no nos impide preguntarnos por los motivos que pudieron llevar a estos hermanos a abrazar la *propuesta evangélica* del hermano Francisco. Si los modelos tradicionales de vida religiosa —eremitas, monjes, canónigos regulares, etc.— no les atraían, ¿es posible pensar que, haciéndose frailes, pretendieran adaptar la nueva fraternidad a dichos modelos? ¿Cómo conjugar este supuesto con el constante rechazo de Francisco por estas formas de la tradición? Si muchos de ellos eran ya maestros expertos en el derecho, la teología u otras ciencias, ¿qué pudo atraerles de una institución en la que la “cultura” no ocupaba precisamente un lugar destacado y de la que tanto desconfiaba el fundador? Si soñaban con la grandeza de su nueva familia, bien en términos culturales, bien apostólicos, ¿cómo no ingresaron en otras instituciones más concordes con estos anhelos? Como vemos, son preguntas a las que tal vez no podamos contestar adecuadamente, pero que no por eso hay que dejar de plantearse. Sabiendo el origen, los estratos sociales de los que provenían los frailes, los métodos de reclutamiento y tantas cosas más que hoy desconocemos, estaríamos en condiciones de dar con la respuesta adecuada. Contentémonos por ahora con la respuesta que, ante tales interrogantes, nos ofrece G. Miccoli cuando dice que sería absurdo pensar que aquellos “clérigos” y aquellos “maestros” hubieran entrado en la Orden con el objeto de “traicionarla”, para buscarse una vida cómoda o por ambiciones de poder. Es verdad que ellos vieron en la Orden una opción de santidad, un medio de renovación que la gracia les ofrecía, un instrumento de santificación y de renovación para la Iglesia y la sociedad. Pero lo vieron con sus ojos y con su cultura, a la luz de una tra-

dición ya consolidada, ofrecida por la doctrina, por la espiritualidad, por el derecho, por la pastoral de la institución eclesiástica. Roma, inevitablemente, se colocó en esto de su lado⁶⁰. El juicio del medievalista italiano viene a completar el que propusimos anteriormente, a saber, que a las razones enumeradas por él convendría añadirles esta otra: la necesidad que ha tenido la fraternidad franciscana, desde sus mismos orígenes, de una *hermenéutica interpretativa* sobre su lugar en la Iglesia, sobre su función en la misma y sobre los modos o maneras de llevarla a cabo. Necesidad que nace de la carencia de cauces institucionales, como dijimos anteriormente, en los que la Iglesia y la sociedad contemporáneas pudieran acoger la *propuesta evangélica* de Francisco y sus hermanos.

Por ello, el *mito de los orígenes*, entendido como arquetipo de una vida idílica, simple y maravillosa, consistente en una alegre y literal observancia del Evangelio por un grupo de hermanos que vivían en concorde sintonía entre ellos y los restantes estratos sociales, ya fueran eclesiásticos, religiosos o ciudadanos, parece ser que fue más complejo de lo que aparentemente pudiera percibirse; no obstante, dicha complejidad puede servirnos de acicate a la hora de purificar nuestra memoria histórica.

Las dificultades señaladas ponen de manifiesto la presencia de una inextricable red de tensiones, pareceres, opiniones, interpretaciones, tendencias, etc., que obstaculizan el camino de los primeros años franciscanos. Por ello, más que detenernos en si la observancia de aquella *forma vitae* se mantuvo fiel al carisma de Francisco, cosa que no se niega, convendría poner el acento en el modo en que los frailes de aquella hora han vivido e interpretado su ser franciscano; desde este punto de vista, el primer lugar lo ocupa el testimonio personal que el mismo Francisco nos dejó en su *Testamento*. En él, la vivencia de la propia vocación, tanto por parte de Francisco como por la de los primeros hermanos, no se nos presenta como algo abstracto o ahistórico, sino como un don de Dios que crece y se desarrolla en el devenir de la historia, como fermento de la misma y de los diversos estratos sociales y eclesiales entre los que se fue insertando paulatinamente hasta adquirir una configuración definitiva.

El *Testamento*, texto arquetípico de *hermenéutica narrativa* dejado por Francisco, puede darnos las pautas para una auténtica revisión desde las coordenadas personales de su propia experiencia religiosa y la de sus primeros compañeros.

⁶⁰ G. MICCOLI, *Francesco d'Assisi*, 298.

3. Una 'hermenéutica narrativa': el Testamento de Francisco

El *Testamento* nos reafirma en la profunda sinceridad de la memoria de Francisco, pero no nos garantiza una veracidad absoluta, ya que Francisco, en el *Testamento*, mira más al futuro que al pasado y por este motivo se mezclan continuamente en él las evocaciones autobiográficas, que miran al pasado, con las amonestaciones, exhortaciones, mandatos, etc., que contemplan el presente y el futuro de sus frailes. Pero, a pesar de estas debidas cautelas, el *Testamento* sigue siendo el documento fundamental y casi el único para entender los orígenes del movimiento franciscano⁶¹.

Se ha dicho que, como previendo que sus intenciones originales no serían respetadas, sospecha confirmada por un cierto número de principios o prescripciones que habían sido suprimidos o endulzados por las intervenciones pontificias antes enumeradas y también por sus propios frailes, Francisco ha dejado en este texto el eco de una desconsolada tristeza y, a veces, un acento de desesperación. Esto es verdad. Lo que tal vez no resulta tan perceptible es la sospecha de injerencias externas sobre Francisco a la hora de redactar su *Testamento*, sabiendo como sabemos hasta qué grado era inflexible cuando se trataba de defender la pureza originaria de su *propuesta cristiana*⁶².

En el recuerdo del santo su conversión aparece reducida a tres dimensiones esenciales; de ella se nos indican solamente la causa (obra directa del Señor), la ocasión (encuentro con los leprosos) y el efecto, o, por mejor decir, la manifestación (“aquello que me parecía amargo se me tornó en dulzura del alma y del cuerpo”). De otro modo, su conversión es la inversión de todos los valores, que Francisco resume eficazmente en la superación de la antítesis amargo/dulce y que dio como resultado el “salir del mundo”, es decir, abandonar el lugar de los viejos valores.

Conviene, pues, detenerse ahora en cada una de estas dimensiones esenciales de su conversión –causa, ocasión y efecto o manifestación– para percibir con nitidez las huellas del itinerario espiritual de Francisco.

Por el relato de su conversión sabemos, en primer lugar, que la causa de la misma se debe a la intervención de Dios en su vida: “El Señor de esta manera me dio a mí, Fray Francisco, el comenzar a hacer penitencia... Y el

⁶¹ Estos párrafos son deudores del pensamiento expuesto por Lambertini y Tabarroni en su citada obra *Dopo Francesco*, 26-31, al igual que del de Th. Desbonnets, *De l'intuition à l'institution*, 25-32.

⁶² J. LE GOFF, *Saint François d'Assise*, 83. Sobre las injerencias de los frailes en la redacción del Testamento, *ibíd.*, 39-40.

Señor me dio una fe tal en las iglesias... Después el Señor me dio y me da tanta fe en los sacerdotes... Y después que el Señor me dio frailes... el mismo Altísimo me reveló que debería vivir según la forma del santo Evangelio... El Señor me reveló que dijésemos el saludo “El Señor te dé la paz”... El Señor me dio decir y escribir sencilla y puramente la Regla y estas palabras...”⁶³. Palabras que encabezan cada una de las etapas de su itinerario espiritual.

Francisco repasa su vida y la ve como un misterio en el que todos los acontecimientos de la misma van siendo iluminados con la luz de una revelación divina. El Dios descubierto por Francisco es una presencia viva, operante, dinámica, que lo induce a una vida de penitencia, a vivir entre los leprosos, a salir del siglo. Nada que ver, por tanto, con la verdad abstracta y conceptual de la teología, sino con las imágenes bíblicas del Dios vivo, presente en nuestra propia vida, guía y motor de nuestra historia personal. Esta es la revelación primordial que percibe Francisco; de aquí que su vida sea un signo, un sacramento de la divinidad. Recordemos lo que dice al cardenal Hugolino y a sus frailes durante el *Capítulo de las esteras*, cuando los hermanos sabios y doctos solicitaron al cardenal que persuadiese a Francisco para dejarse guiar por las reglas de san Benito, san Agustín y san Bernardo: “Hermanos míos, hermano míos, Dios me llamó a caminar por la vía de la simplicidad. No quiero que me mencionéis regla alguna, ni la de san Agustín, ni la de san Bernardo, ni la de san Benito. El Señor me dijo que quería hacer de mí un nuevo loco en el mundo, y el Señor no quiso llevarnos por otra sabiduría que ésta”⁶⁴. Francisco es sabedor de vivir una relación personal y viva con el Dios viviente; por eso decíamos antes que todos los acontecimientos de su vida adquieren para él el significado de signo, de sacramento divino. Toda su *propuesta cristiana* nace de una experiencia personal —el amor de Dios— que se prolonga a través de otras experiencias: la vida de penitencia, el encuentro con los leprosos y el servicio a los mismos, la transformación de sus categorías humanas —“aquello que me parecía amargo se me convirtió en dulzura del alma y del cuerpo; y después me detuve un poco y salí del siglo”⁶⁵—, la expresión de su fe sacramental —Iglesia, sacerdotes, Eucaristía—, la vida fraterna y evangélica con los primeros compañeros, la predicación de la paz y, finalmente, la redacción pura y sencilla de la Regla, que el señor Papa le confirmó.

⁶³ Test 1. 2.4. 6. 14. 23. 39.

⁶⁴ LP 18; también EP 68.

⁶⁵ Test 3.

Pero, dentro de esta “sacramentalidad” con la que él percibe su vida, el encuentro con los leprosos ocupa un lugar preeminente al elevarlo a la categoría de símbolo de su vida de penitencia. La radiografía que J. Le Goff traza sobre esta *societas christiana* y sus relaciones con los leprosos puede ayudarnos a entender mejor el gesto de Francisco. Los leprosos eran un elemento extraño, irrecuperable y repugnante para la sociedad medieval, que mantuvo con estos parias un comportamiento ambiguo. Parece detestarlos y admirarlos a un tiempo. Los mantiene a distancia, pero una distancia cercana para tenerlos al alcance de la mano. Lo que entiende como caridad para con ellos se parece a la actitud del gato que juega con el ratón. Los leprosarios deben estar situados a un tiro de piedra de la ciudad, a fin de que la caridad fraterna pueda ejercerse con los leprosos. La sociedad medieval necesita de estos parias, aislados porque eran contagiosos, pero visibles para crearse una buena conciencia a través de las ayudas que les presta y, además, proyecta y fija en ellos todos los males que anhela alejar de sí. Impulsada por el nuevo ideal del trabajo, la Cristiandad expulsa también a los ociosos voluntarios o forzados. Tira a los caminos a aquel mundo de enfermos, indigentes, desocupados, que se confunden con el gran rebaño de los vagabundos. Con todos estos desventurados, a quienes identifica con Cristo, se comporta como con el Cristo atractivo y terrorífico. Es sintomático que aquel que quiere vivir verdaderamente como Cristo, Francisco de Asís, no sólo se una a estos parias, sino quiera ser uno de ellos. Un pobre, un extranjero, un juglar —“juglar de Dios”, se define—, ¿cómo no iba a escandalizar?⁶⁶

La actitud de Francisco es totalmente distinta de la de sus contemporáneos. En ella se incluye sin duda la caridad, la asistencia, la ayuda al leproso; pero es más bien un hecho marginal, secundario, no una consecuencia del acontecimiento central. En la confesión de haber encontrado entre los leprosos el sentido religioso de su vida anida el rechazo de los valores corrientes de la sociedad, de sus instrumentos y de sus criterios de juicio. La dulzura de vivir entre ellos expresa su descubrimiento del Evangelio, el significado profundo de la muerte de Cristo en la cruz. La conversión de Francisco es una opción por Cristo con toda la paradójica y, aparentemente, contradictoria radicalidad que a lo largo de su experiencia se esforzó continuamente por encarnar y proponer: en su profundo amor por la vida y, a la vez y precisamente por esto, en la elección deliberada de los últimos, los necesitados, los derelictos⁶⁷. Por vez primera, en la historia de la espiri-

⁶⁶ J. LE GOFF, *La civiltà dell'Occidente medievale*. Torino 1983, 339-341.

⁶⁷ Cf. G. MICCOLI, *La Storia religiosa, 736-738*; Th. Desbonnets, *De l'intuition à l'institution*, 18.

tualidad occidental, el pobre deja de ser *objeto* de la vida cristiana, es decir, receptor de la caridad, adormecedor de las conciencias, para convertirse en el *sujeto* de la misma; no es el *objeto la de salvación*, sino el *protagonista* de la misma.

Ahora bien, toda esta transformación de “aquello que me parecía amargo” en “dulzura del alma y del cuerpo”⁶⁸ no es mérito de Francisco, sino un efecto de la gracia divina, ya que había sido el mismo Dios quien condujo al hermano Francisco en medio de los leprosos, haciéndole comprender el sentido profundo, cristianamente “gozoso”, de la *conversatio inter pauperes*. Dicha dulzura en clave evangélica no reside sólo en Francisco, sino que está también en los leprosos, hombres que sufren en el alma y en el cuerpo una enfermedad terrible, y que sin embargo son todavía y siempre positivamente hombres; y es precisamente su humanidad la que les asocia a Cristo, esto es, al hombre-Dios, es decir, el único, en cuanto exactamente tal, que interesa totalmente al hombre-Francisco después de la conversión. El extraordinario descubrimiento de esta positividad constituiría la refundación en clave exclusivamente humano-cristiana de la antropología medieval⁶⁹.

Nada tiene de extraño, por tanto, que Francisco vuelva a proponer a sus frailes, al final de su vida y con un cierto aire de nostalgia, este compromiso con los leprosos, los desheredados, los parias de la sociedad, pues, como dice Celano, “ardía por esto en deseos vehementes de poder volver a aquellos comienzos de humildad, y, gozoso en la esperanza por la inmensidad de su amor, cavilaba en reducir su cuerpo, ya extenuado, a la antigua servidumbre [...] Le hubiera gustado volver a servir a los leprosos y padecer desprecios, como en tiempos pasados”⁷⁰. Los frailes “deben gozarse, cuando conviven con personas viles y despreciables, con pobres y débiles y enfermos y leprosos y los mendigos junto al camino”⁷¹. Pero no conviene olvidar, como dijo Mollat⁷², que en Francisco prevalece la opción cristiana sobre la social. Esa prioridad es un primacía de valor y una precedencia [...] La adhesión a Cristo, que fue su punto de partida, le condujo a conformarse a él y a la vez implicaba la renuncia a sí mismo y al mundo antes de retornar, ya libre, a éste. Francisco se encaminó ante todo hacia Cristo y, por él, hacia los pobres; los pobres lo llevarían luego a Cristo con ellos en una especie de ida y vuelta repetida en que lo humano es atraído por lo divino, finalidad esencial de Francisco.

⁶⁸ *Test* 3.

⁶⁹ G.G. MERLO, “Storia”, 5-6.

⁷⁰ *ICel* 103

⁷¹ *Regla no bulada* 9, 2

⁷² M. MOLLAT, “La pobreza de Francisco”, en *Concilium* 169 (1981) 334-336.

Una de las consecuencias de este primer dato es la identificación del pobre con el mismo Jesús, de quien se hace imagen; otra es el reconocimiento de un lugar, de un *status* en el *ordo* espiritual y social del pobre, que es investido, junto a los que oran, de una misión redentora. La verdadera novedad está en el hecho de que se instaló junto a ellos y trató de que se rehabilitaran a sus propios ojos, aportándoles un mensaje contra la pobreza en nombre de una victoria sobre la misma pobreza. Esto equivalía a proclamar la dignidad del pobre por sí mismo y no sólo en cuanto imagen de Cristo, sino porque Jesús amó a los pobres por ellos mismos. De este modo se explica el ‘beso al leproso’. Como gesto de amor, este beso al leproso aceptaba el reto de la opinión que desprecia a los hombres y dio un ejemplo. La opción social de la pobreza está compuesta en Francisco de gestos semejantes. Hacer frente a un desafío, en efecto, no es únicamente un gesto de valor o de protesta; es también una provocación y una proposición, un acto hondamente positivo, en una palabra⁷³.

Si en los inicios de su conversión los leprosos constituyen para él un encuentro con la humanidad de Cristo y un cuasi sacramento antropológico, todo su itinerario posterior no será sino la confirmación de esta serie de gestos o signos sacramentales, de una presencia de Dios, viva y operante, que lo salpicarán por doquier, y entre los que destaca, en primer lugar, su indefectible amor a los sacerdotes, a los sacramentos –sobre todo el del santísimo Cuerpo y la santísima Sangre– que solos ellos administran a los otros, y a la santa Iglesia romana⁷⁴.

Las iglesias y los sacerdotes son el único medio material y visible con la gracia divina; en un nivel superior, toda la jerarquía de la Iglesia puede concebirse como medio de gracia; la Iglesia visible, sí, en oposición a la Iglesia invisible a la que recurrían con frecuencia los movimientos religiosos medievales, deseosos, en su búsqueda de una nueva espiritualidad, de romper toda ligadura con el viejo mundo y con las viejas estructuras. Francisco se nos revela como consciente del peligro que anida en toda conversión: la inversión de todos los valores, la posibilidad de una nueva vida, no conlleva el rechazo de las viejas formas de encuentro con Dios. Salir del mundo no quiere decir salirse de la Iglesia de este mundo en nombre de un mundo nuevo, más íntimo e inmediato, para estar en contacto con Dios. Hasta la profesión de fe en la Iglesia visible contiene una implícita admonición que se concreta en tres frases que expresan una exhortación, recomendación o precepto dirigido a los frailes: el de honrar materialmente los sacramentos,

⁷³ *Ibíd.*, 339.342.

⁷⁴ *Test* 6-11.

la Escritura y a las personas que los administran. Esta fidelidad inmovible de Francisco es explicada por Miccoli y Le Goff diciendo que se debe a una necesidad visceral de sacramentos y, entre ellos, del primero de todos: la Eucaristía. Para dispensar los sacramentos hace falta un clero y una Iglesia. Por ello Francisco, aunque resulte sorprendente, está dispuesto a perdonar todo a los clérigos a cambio de este ministerio, porque sólo a través de los sacerdotes se repite sobre la tierra la presencia real de Cristo, que constituye el núcleo central de la experiencia religiosa franciscana⁷⁵.

En la acción directa de la gracia divina y la sumisión a la jerarquía de la Iglesia se concentra el intenso dilema y el desafío espiritual, aunque también histórico e institucional, que marcó profundamente la experiencia de Francisco. De una parte, la intuición, la conversión, la llamada a una vida nueva; de otra, las formas institucionales establecidas – espirituales, jurídicas, sociales –, a través de las cuales se debe manifestar la novedad de su experiencia, donde la primacía y la suprema validez la tienen los hechos interiores. “Su conversión, dice Manselli, es antes que nada espiritual y luego se traduce en una realidad jurídica y práctica. Primero san Francisco señala este vuelco de valores interiores, luego sale del siglo, esto es, asume la figura jurídica de un hombre penitente [...] La “conversio” del Poverello es la expresión de una realidad providencial, que le ha puesto ante el Evangelio, aquel Evangelio según el cual se ha propuesto vivir en adelante [...] Es evidente que en esta línea evolutiva el evangelismo de Francisco tiene una espontaneidad y sencillez excepcionales. Aquel modo de seguir la *Regla* “sin glosa” y de leerla “sin comentarios”, que él propondrá a sus hermanos, es el modo que él mismo se ha aplicado a su persona antes que a nadie cuando ha leído el Evangelio [...] Este leer el Evangelio tranquilamente sin intermediarios, que de alguna manera puedan alterar la validez del texto que tiene ante los ojos, da a su evangelismo una profundidad y una claridad que él sabía que era rara, yo diría única”⁷⁶.

Esta tensión inherente en el carisma de Francisco y que tan magistralmente ha sido estudiada por G. Miccoli y Th. Desbonnets⁷⁷, no se había manifestado en los primeros tiempos, no había salido a la luz, por lo que todo era nuevo y todo podía buscar sus formas con plena libertad. Francisco la evoca en su *Testamento* con la nostalgia propia de un recuerdo de los orígenes, pero también con la intensidad de quien propone un modelo: la primitiva forma de vida, la más cercana a la intuición originaria, la más libre al enfrentarse con las cosas y con la tradición.

⁷⁵ G. MICCOLI, *La Storia religiosa*, 739; J. Le Goff, *Saint François d'Assise*, 95.

⁷⁶ R. MANSELLI, *San Francesco e i suoi compagni*. Roma 1995, 28-30.

⁷⁷ G. MICCOLI, *Francesco d'Assisi*, 33-97; T. Desbonnets, *De l'intuition à l'institution*.

Esta libertad del carisma, frente a la frialdad y el anonimato de la norma jurídica, es lo que ha llevado a pensar a Manselli que el *Testamento* tiene la pretensión de mantener la figura de Francisco como una realidad viva entre los hermanos. Lo que dice Francisco de sí, de su conversión, de sus relaciones con la Iglesia, de la revelación que tuvo de “vivir según la forma del santo evangelio”, debe ser una realidad permanente que amoneste en lo concreto de la vida cotidiana; quería que continuase siendo una fraternidad pobre entre los pobres, expuesta al peligro y la prepotencia ajena, no queriendo pedir privilegios a la Iglesia romana, ni aunque estos pudieran servir para salvar la propia vida o para conseguir el fin de la más santa predicación; quería salvar a su Orden de este proceso de adecuación a lo normal, estableciendo, junto al aparato normativo, una serie de medidas pensadas para mantener ideales, personalidades y realidades ejemplares. El ideal de vida era consignado en el *Testamento* con la precisa intención de que, aun sin valor jurídico, debía ser un ejemplo cotidiano⁷⁸.

Con esta línea de la ejemplaridad permanente concuerda también la tesis expuesta por el medievalista italiano en un estudio sobre la Bendición de Francisco al hermano Bernardo⁷⁹. En síntesis, nos viene a decir Manselli, Francisco puso al final de su vida, junto al vicario general, cabeza jurídica indiscutida de la Orden, a un hermano –Bernardo– que por devoción a su persona, por santidad y sabiduría, hiciese sus veces en su condición de cabeza espiritual de la Orden y continuase dando ejemplo de perfecta vida minorítica. Al paralelismo entre la *Regla* y el *Testamento* tenía que corresponder aquel otro entre el vicario y el sucesor de Francisco. Sobre estas dos columnas podría mantenerse sólidamente la Orden. Se pedía, con este gesto de la bendición, que los frailes permitiesen al primogénito de sus hermanos tener la función *sui generis*, y, en todo caso, no prevista en la *Regla*, de cabeza espiritual, que siendo distinta de aquella que tenía el que estaba jurídicamente investido de autoridad disciplinar en la Orden, estuviese junto a ella; por otro lado, esta cabeza espiritual estaba señalada, yo diría que investida, para toda la Orden.

La evocación de la primitiva forma de vida, que Francisco hace en su *Testamento*, no es sólo un rescate de la frescura original frente a los problemas concretos que el desmesurado crecimiento de los hermanos y la intervención eclesiástica habían creado; es también un aviso y una consideración sobre la decadencia de tantas otras formas de vida religiosa, que nin-

⁷⁸ R. MANSELLI, *Francesco e i suoi compagni*, 315-326.

⁷⁹ *Ibíd.*, 327-341.

gún vigor de sus reglas respectivas había podido evitar, al decrecer lo que en los movimientos religiosos es el aliento fundamental: el espíritu de santidad. El *Poverello* quería poner así, junto a una sucesión de cabezas, una continuidad de santos; junto a la severidad de las normas, la fuerza arrolladora de un ejemplo ininterrumpido.

Sin embargo, sólo seis años después de la redacción del *Testamento*, concretamente el 28 de septiembre de 1230, Gregorio IX, desde su condición de jurista y con la bula *Quo elongati*, negó al mismo todo valor desde un punto de vista jurídico y redujo a un plano meramente normativo cuestiones esenciales del testimonio cristiano. Con esta determinación pontificia se abrieron las escotillas de la nave franciscana y se permitió que los frailes navegaran por mares y rumbos sorteados anteriormente con no pocas dificultades. Sin embargo, los efectos que se siguieron fueron, por un lado, la plena inserción de la Orden en las instituciones eclesiales, y, por otro, el recrudecimiento de las tensiones, luchas, discrepancias, disidencias y coincidencias, junto al riesgo de divisiones, que marcarían definitivamente el devenir posterior de la Orden⁸⁰. En resumen, la realidad de los hechos pedía un continuo esfuerzo de precisión ante un movimiento que día a día progresaba de forma imprevista, incluso para sus propios protagonistas. Entraron nuevos hermanos, se presentaron nuevas situaciones, surgieron nuevos problemas; había, por tanto, que buscar nuevas soluciones. Por ello no es de extrañar que el único árbitro imparcial, hasta cierto punto, frente a estas discrepancias familiares fuera la jerarquía eclesiástica. Y aunque Francisco había prohibido a sus frailes toda clase de *glosas* a la *Regla* y al *Testamento*, la Iglesia quedaba muy por encima de tales prohibiciones. Ella sería la encargada de interpretar y adaptar la propuesta de Francisco a sus propias necesidades, a las realidades de la misma Orden y a lo que la sociedad pedía y esperaba de los que se consideraban herederos de la propuesta cristiana de Francisco.

4. Una hermenéutica institucional: la canonización de Francisco y la “*Mira circa nos*”

La primera *glosa* que hizo la Iglesia fue sobre la persona de Francisco. En efecto, la proliferación de documentos emanados por la Sede Apostólica pone de manifiesto, como dijimos con anterioridad, dos cosas: en primer

⁸⁰ Véase, al respecto, GRATIEN DE PARIS, *Histoire de la fondation*, 117-120.

lugar, que la *forma vitae* aprobada por Inocencio III no originó ningún documento oficial que los frailes pudieran exhibir en su favor, y, en segundo lugar, que dicha *forma vitae* concordaba en todo con la ortodoxia de la Iglesia católica. Era, por tanto, una justificación *ad extra* de la nueva forma de vida llevada por Francisco y sus hermanos. Ahora quedaba encauzarla *ad intra*, es decir, en el interior de la Iglesia, pero sobre todo en el interior mismo de la Orden. La proliferación de corrientes dispares a la hora de interpretar el estilo, los medios, el tiempo y los lugares de inserción del arrollador carisma franciscano, debidas al creciente número de hermanos, había creado tan ásperas tensiones que Francisco se vio obligado a renunciar al gobierno de la fraternidad⁸¹. Los historiadores convienen en que este hecho tuvo lugar en septiembre de 1220, concretamente durante la celebración del capítulo de san Miguel⁸². Causa de todo ello bien pudo ser la diferencia de pareceres entre Francisco y algunos de los maestros en teología y derecho a la hora de marcar la nueva orientación de la fraternidad⁸³. Ahora bien, como observa Rusconi, la renuncia no supuso el mantenimiento de ninguna postura de rebeldía durante el periodo en el que se llevó definitivamente a su cumplimiento el proceso de *institucionalización* de la Orden de frailes menores⁸⁴. El equilibrio, tan necesario en una crisis como ésta, vino a restablecerlo la figura del cardenal protector, pedido por Francisco a la Sede Apostólica, tal como atestigua el autor del *Anónimo de Perusa*: “Él [el cardenal Hugolino de Ostia] mandó llamar al bienaventurado Francisco y lo llevó a la presencia del señor papa Honorio, pues ya había muerto el señor Inocencio. Hizo que redactara otra Regla [la Regla bulada] y que el

⁸¹ Bajo el prisma de la humildad, Celano narra así el acontecimiento: “Por conservar la virtud de la santa humildad, a pocos años de su conversión renunció al oficio de prelado de la Religión en un capítulo delante de todos los hermanos, diciendo: ‘Desde ahora he muerto para vosotros. Pero —añadió— os presento al hermano Pedro Cattani, a quien obedeceremos todos: vosotros y yo’. E, inclinándose enseguida ante él, le prometió obediencia y reverencia” (2*Cel* 143).

⁸² Véanse, entre otros, G.G. MERLO, “Storia”, 10; Th. Desbonnets, *Saint François d’Assise*, 57; R. RUSCONI, ‘*Clerici secundum alios clericos*’: *Francesco d’Assisi e l’istituzione ecclesiastica*, 95; G. Miccoli, *Dall’intuizione all’istituzione: un passaggio non tutto scontato, en Francesco d’Assisi. Realtà e memoria di un’esperienza cristiana*, 108-109; Gratien de París, *Histoire de la fondation et de l’évolution de l’Ordre des frères mineurs au XIIIe siècle*, 15-17.

⁸³ Sobre este particular, remitimos a la bibliografía citada en la nota anterior.

⁸⁴ “Dalla rinuncia [...] non discese comunque una totale *latitanza* di Francesco nel periodo durante il quale arrivò definitivamente a compimento il lungo processo di regolarizzazione dell’ordine dei frati minori”, en *Clerici*, 94.

papa la confirmara y la ratificara con la autoridad del sello pontificio... Además, el bienaventurado Francisco pidió al señor papa que uno de los cardenales fuera gobernador, protector y corrector de la Religión, según se dice en la misma Regla. Y el papa les concedió como tal al señor cardenal ostiense” (AP 44-45).

R. Rusconi observa que el encuentro con Hugolino de Ostia, advenido en la ciudad de Florencia⁸⁵, no fue en vano. Sus consejos fueron preciosos para Francisco, como prueba la precedente cita del Anónimo de Perusa. Ahora bien, en la Regla bulada se manda que los frailes pidan al papa un cardenal protector⁸⁶, sin especificar quién lo fuere, mientras que el autor del Anónimo de Perusa coloca este mandato inmediatamente después de la aprobación de la Regla, especificando que el papa les otorgó como tal al señor cardenal ostiense; en el Testamento, por el contrario, es el señor cardenal ostiense el que aparece como señor, protector y corrector de la fraternidad⁸⁷. Del provecho de este nombramiento y de la utilidad de sus consejos nos sigue informando el autor del *Anónimo de Perusa*: “Entonces, por disposición del señor papa, el señor ostiense extendió su mano para proteger a los hermanos y envió cartas a muchos prelados en cuyas circunscripciones habían sido perseguidos los hermanos para que, lejos de oponerse a ellos, como hombres buenos y religiosos y aprobados por la Iglesia, les prestaran consejo y auxilio, y así pudieran predicar y habitar en sus regiones. Asimismo, otros varios cardenales enviaron cartas con el mismo fin”.

Y así, en otro capítulo, habiendo dado Francisco a los ministros autorización para recibir candidatos a la Orden, fueron enviados hermanos a dichas regiones, llevando consigo la Regla confirmada y las cartas del cardenal al que hemos aludido: Al ver los prelados la Regla confirmada por el papa y el testimonio del señor cardenal ostiense y de los otros cardenales a favor de los hermanos, les dieron permiso para construir, residir y predicar en sus circunscripciones (AP 45).

Tras la lectura de estas líneas no cabe sino lamentarse por el desconocimiento actual que tenemos de la antedichas letras del cardenal ostiense y de los otros cardenales. ¿Se han perdido? No sería de extrañar, como ha suce-

⁸⁵ R. RUSCONI, *Clerici*, 92-95; Sobre el encuentro de Francisco con Hugolino, véase lo dicho anteriormente, p. 11.

⁸⁶ “Per obedientiam iniungo ministris, ut petant a domino papa unum de sanctae Romanae Ecclesiae cardinalibus, qui sit gubernator, protector et corrector istius fraternitatis” (RB XII, 3-4).

⁸⁷ “... coram domino Ostiensi, qui est dominus, protector et corrector totius fraternitatis” (Test 33).

dido con muchos otros textos de los que sabemos solamente por testimonios contemporáneos. ¿Conocería el autor del Anónimo de Perusa el contenido de las dos bulas anteriores de Honorio III, la *Cum dilecti filii* y la *Pro dilectis filiis*, de las que ya hemos hablado, y es a ellas a las que alude aquí? No conviene descartar tampoco esta hipótesis, pues, no en vano, tanto un texto como los otros son coincidentes en su contenido, a saber, que los frailes son hombres buenos y religiosos y aprobados por la Iglesia, que sean acogidos en sus diócesis y que se les permita predicar y habitar en sus regiones. Sea como fuere, lo que sí es cierto es que el cardenal Hugolino desempeñó una función notabilísima como guía y orientador en este momento crucial de la fraternidad. Entre los asuntos sobre los que el señor ostiense extendió su mano⁸⁸ para proteger a los hermanos, conviene recordar su intervención en la redacción de las Reglas, tanto la no bulada como la bulada, según atestigua él mismo, siendo ya papa, en su bula *Quo elongati*, del 28 de septiembre de 1230: “Y ya que, con motivo de la larga familiaridad que el mismo Santo tuvo con nosotros, hemos conocido más plenamente su intención, y además estuvimos cerca de él durante la redacción de la predicha Regla y en la presentación a la Sede Apostólica para obtener su confirmación, cuando estábamos en un cargo inferior”⁸⁹.

El resultado de esta intervención fue la promulgación, el 23 de noviembre de 1223, por el papa Honorio III, de la bula *Solet annuere*, con la que se pasa de la espontánea fluidez de la Regla no bulada, de 1221, a la canónica rigidez de la Regla bulada de 1223⁹⁰. Si la Regla no bulada puede entenderse como un texto de transición desde la frescura de los primeros años de vida de la fraternidad a la rigidez definitiva formulada en la Regla bulada, ésta es más un texto de mediación, cuyos contenidos son en gran parte franciscanos y, en otra parte no menor, curiales, jurídicos y canónicos. De hecho, sabemos que en la redacción de la misma intervinieron el grupo dirigente franciscano, el mismo Francisco, la Curia romana, el cardenal Hugolino y tal vez otros⁹¹. Con la promulgación de la *Solet annuere* las voces del coro franciscano comenzaron a sonar al unísono, ya que, por un lado, la Regla bulada quedó como el único texto de obligada referencia para todos

⁸⁸ AP 45.

⁸⁹ “Et cum ex longa familiaritate, quam idem confessor nobiscum habuit, plenius novimus intentionem ipsius et in condendo predictam Regulam et obtinendo confirmationem ipsius per sedem apostolicam sibi astiterimus, dum adhuc essemus in minori officio constituti”, en H. Grundmann, “Die Bulle ‘Quo elongati’ Papst Gregors IX”, *AFH* 54 (1961) 20-21. El texto español en *Cronistas franciscanos*, 271-272.

⁹⁰ Texto completo de la bula y la Regla en *Bullarium Franciscanum*, I, 15-19.

⁹¹ G.G. MERLO, *Storia*, 12.

los frailes y, por otro, sirvió para cerrar casi por completo el círculo de la institucionalización de la Orden. Sin embargo, la armonía entre los frailes duró bien poco, pues a los tres años de la promulgación de esta bula, concretamente en 1226, Francisco dictó su *Testamento*, el cual, por expreso mandato suyo, debería estar siempre y ser también leído siempre junto a la *Regla* (*Test* 36-37). Esta determinación hizo que las tensiones volvieran a aparecer de nuevo, haciéndose más fuertes tras la muerte del santo, lo que motivó, cuatro años después, la primera de las intervenciones papales sobre la interpretación de la *Regla* y el *Testamento*, debida en esta ocasión al anterior cardenal Hugolino, ahora pontífice romano con el nombre de Gregorio IX y a su bula *Quo elongati*⁹². Pero, volviendo al hilo de nuestra reflexión, no conviene olvidar que los acontecimientos posteriores vendrían a poner de manifiesto una cosa, a saber, la necesidad de interpretar la *Regla* o de acudir a la Curia romana en solicitud de privilegios para adaptarse a las nuevas situaciones que se iban presentando. Una prueba, anterior a la promulgación de la *Solet annuere*, la tenemos en la bula *Devotionis vestrae*, también de Honorio III, fechada en Anagni el 29 de marzo de 1222⁹³. En ella concede a los frailes el privilegio de poder celebrar los oficios divinos en sus iglesias durante el tiempo de entredicho. Dos detalles llaman nuestra atención; el primero, que los frailes llegaran a tener iglesias –si quas vos habere contigerit–, y, el segundo, que celebren los oficios divinos a puerta cerrada y con voz queda –liceat vobis clausis januis... submissa voce Divina Officia celebrare-. Pero más importante que estas dos precisiones conviene resaltar otra que late en el título de la bula: *devotionis vestrae precibus inclinati*... Inclinado a *los ruegos* de vuestra devoción..., lo que muestra como algo normal el recurso a la Sede Apostólica para remediar las dificultades que se presentaban en el trabajo diario. No cabe ninguna duda de que esta práctica no sería muy del agrado de Francisco, él que quería a sus frailes despojados de todo poder, súbditos y sumisos a todos. Ello le movió sin duda a incluir en su *Testamento* aquella expresa prohibición en la que dice: “Mando firmemente por obediencia a todos los hermanos que, estén donde estén, no se atrevan a pedir en la Curia romana, ni por sí ni por intermediarios, ningún documento a favor de una iglesia o de otro lugar, ni so pretexto de predicación, ni por persecución de sus cuerpos; sino que, si en algún lugar no son recibidos, márchense a otra tierra a hacer penitencia con la bendición de Dios” (*Test* 25).

⁹² Véase GRATIEN DE PARIS, *Histoire de la fondation*, 111-120. La edición crítica de la bula en H. Grundmann, “Die Bulle ‘Quo elongati’ Papst Gregors IX”, *AFH* 54 (1961) 3-25.

⁹³ *Bullarium Franciscanum*, I, 9-10. R. Rusconi la data el 31 de marzo del mismo año: ‘*Clerici secundum alios clericos*’, 97.

En otra bula posterior, la *Quia populares tumultus*, del mismo papa Honorio III, fechada en Rieti el 3 de diciembre de 1224⁹⁴, es decir, a un año largo de la promulgación de la *Solet annuere*, nos encontramos con la misma fórmula que hemos visto en la anterior, a saber, accede a *las súplikas* de los frailes –*vestris inclinati precibus*– para que puedan celebrar misa y los oficios divinos en sus lugares y oratorios –*indulgemus ut in locis et oratoriis vestris cum viatico altari possitis missarum solemniam et alia divina officia celebrare*⁹⁵–. Tanto una como otra bula ponen de manifiesto, en primer lugar, que las dudas de los frailes sobre el modo en que debían proceder serían frecuentes, de ahí la insistencia en recurrir al Papa para que las disipara, como podemos deducir de ese “*vestris inclinati precibus*”; y, en segundo lugar, de ambas bulas se puede deducir que el proceso de transformación era ya un hecho que se daba por supuesto. Las sucesivas bulas dirigidas a los obispos franceses de París⁹⁶ y Reims⁹⁷ y al de Tournai, en Bélgica⁹⁸, no hacen sino ratificar el camino ya emprendido de la institucionalización de la fraternidad franciscana. Cuando el 7 de octubre de 1225, la *Vineae Domini custodes*⁹⁹, también de Honorio III y dirigida conjuntamente a los frailes predicadores y menores enviados por la Sede Apostólica al reino de Miramamolín, es decir, entre los sarracenos, les conceda las facultades –si bien expresamente limitadas a aquella región– de predicar, bautizar, reconciliar apóstatas, imponer penitencias, absolver excomulgados y poder de excomulgar, etc., no podemos dejar de pensar que en ella asoman o están ya latentes toda una serie de privilegios posteriores que conoceríamos con el nombre de exención¹⁰⁰. Pero el aspecto más significativo de esta

⁹⁴ *Bullarium Franciscanum*, I, 20. Rusconi da como lugar de promulgación el palacio de Letrán: ‘*Clerici secundum alios clericos*’, 97.

⁹⁵ En *Cronistas franciscanos*, 258, nota 17, se dice que Francisco prefería que los hermanos fueran para las predicaciones a las iglesias de los demás, y para sí tenían solamente los ‘oratorios’, es decir, capilla para orar en los ‘lugares’ donde se encontraban. Con esta bula obtiene el privilegio de poder celebrar la Eucaristía y los divinos oficios en tales oratorios (?). ¿Y por qué no con la bula anterior? Lo que aquí se concede expresamente es la facultad de celebrar la Eucaristía y los demás oficios con altares portátiles.

⁹⁶ *In hiis*, fechada en Rieti el 28 de agosto de 1225, en *Bullarium Franciscanum*, I, 21-22 y la *Non deberent*, fechada también en Rieti el 18 de septiembre de 1225, en *Ibid.*, 22-23. Gratien de París, *Histoire de la fondation*, 124-124.

⁹⁷ La misma bula *In hiis*, fechada en Rieti el 30 de agosto de 1225, en *Ibid.*, 22.

⁹⁸ *Non deberent*, fechada en Rieti el 7 de octubre de 1225, en *Ibid.*, 23.

⁹⁹ En *Ibid.*, 24.

¹⁰⁰ La bula *Nimis iniqua*, de Gregorio IX, fechada en Rieti el 21 de agosto de 1231, es considerada como el documento que confirma la exención de los frailes frente a las restricciones impuestas por los preladados diocesanos y otras autoridades eclesiásticas. Texto en *Bullarium Franciscanum*, I, 74. Véase también Gratien de París, *Histoire de la fondation*, 124-129.

asimilación canónico-regular es el que se contiene en la bula *Urgente officii*, del 20 de febrero de 1226, dirigida por Honorio III al arzobispo de Toledo D. Rodrigo Jiménez de Rada¹⁰¹. En ella le manda que envíe al reino de Miramamolín algunos prudentes varones de entre los frailes predicadores y menores, para convertir a los infieles con la predicación y el ejemplo, levantar a los cristianos caídos, confortar a los débiles, confirmar a los fuertes, etc.¹⁰². El significativo detalle que indicábamos más arriba como característico de una incipiente asimilación canónico-regular no es tanto la misión apostólica que hay que confiarles a los frailes, sino el de que D. Rodrigo Jiménez consagre como obispo de aquellas regiones a uno de los predichos frailes¹⁰³, aunque la bula no especifica quién de entre los predicadores o de los menores podía ser elegido. Sin embargo, el parecer del padre J. Sbaralea se inclina por la elección de los franciscanos para el oficio episcopal, según sostiene en dos notas de su edición del *Bullarium Franciscanum*¹⁰⁴. Si esto así fuere, podemos colegir que el camino hacia los cargos episcopales, a pesar de las especiales circunstancias que concurren en esta elección, comenzaba a estar expedito y que la asimilación o institucionalización de la Orden no era más que una cuestión de tiempo. No es de extrañar, por tanto, que un estudioso tan perspicaz como G.G. Merlo¹⁰⁵ vea en la asunción de los frailes a los cargos dirigentes entre la jerarquía eclesiástica un triunfo de la tendencia clerical y un exponente del minoritismo internacional, crecido lejos de la Umbría y de Francisco, madurado

¹⁰¹ JIMÉNEZ DE RADA (c. 1170-1247), arzobispo de Toledo, fue una de las figuras más importantes de la Iglesia española de la Edad Media. Defendió la primacía de la sede toledana frente a las pretensiones de otros arzobispados y acrecentó el territorio de la misma como consecuencia de la victoria de las Navas de Tolosa frente a los musulmanes. Fue legado pontificio para asuntos de la Cruzada española y asistió al concilio IV de Letrán (1215), viviendo en constantes relaciones con los pontífices Inocencio III, Honorio III, Gregorio IX e Inocencio IV. No es de extrañar, por tanto, que Honorio III le confiara poner en práctica lo contenido en la *Urgente officii*. Extraña que en *Cronistas franciscanos*, p. 259, se le confunda con el arzobispo de Tolosa (!).

¹⁰² “Aliquos viros prudentes ex fratribus praedicatoribus et fratribus minoribus illuc auctoritate nostra transmitteres ad convertendum infideles divina gratia praeunte praedicationibus et exemplis; erigendum collapsos, confortandum dubios, confirmandum robustos”, etc., en *Bullarium Franciscanum*, I, 25.

¹⁰³ “Adjecimus insuper ut aliquem ex ipsis fratribus auctoritate apostolica in episcopum consecraret”, *ibíd.*, 25.

¹⁰⁴ Págs. 24-25, notas (c).

¹⁰⁵ G.G. MERLO, “Storia”, 25-26. A. RIGON, “Antonio di Padova e il minoritismo padano”, en *I compagni di Francesco e la prima generazione minoritica*. Atti del XIX Convegno internazionale, Assisi, 17-19 ottobre 1991. Spoleto 1992, 167-199.

en estrecha relación con la Curia romana y las actividades apostólicas y también en colaboración con los frailes predicadores, con los ambientes de estudio y con las iglesias locales. Faltaba solamente situar a Francisco más allá del tiempo y de las circunstancias que habían rodeado su aventura religiosa, es decir, colocarlo por encima de las vicisitudes concretas y de los puntos de vista personales de sus frailes. Ello advendría con su canonización y con las circunstancias que favorecieron la misma.

Las circunstancias sociales, políticas, religiosas y eclesiales que favorecieron la canonización de Francisco han sido objeto de estudios recientes¹⁰⁶. Con ello, como dice R. Paciocco, la Iglesia no hizo sino sancionar y hacer suyo un evangelismo nacido en ámbito extrainstitucional, pero ofrecido a la Iglesia con una fiel e incondicional obediencia por parte de Francisco y sus frailes; con el reconocimiento del grupo y la sucesiva transformación del mismo en, *mutatis mutandis*, una Orden, la Iglesia se aseguró para su servicio, juntamente con los dominicos, unos nuevos milites que fueron definidos como *vineae Domini custodes*¹⁰⁷. De este modo se pretendía contrarrestar la influencia que, sobre el pueblo cristiano, ejercían algunos de los muchos grupos evangélicos y pauperísticos que acabaron desembocando en la herejía a lo largo de los siglos XII y XIII. Este programa de recuperación venía, por un lado, a atenuar el rigor de las normas disciplinares empleadas por la jerarquía eclesiástica durante el siglo XII¹⁰⁸, programa que ya se había iniciado con Urbano III¹⁰⁹ y que su sucesor Inocencio III, ya en los albores del siglo XIII, eligió como guía de su pontificado; por otro lado, se

¹⁰⁶ R. PACIOCCO, *Da Francesco ai 'Catalogi sanctorum'. Livelli istituzionali e immagini agiografiche nell'Ordine francescano (secoli XIII-XIV)*. Assisi 1990; Íd., *'Sublimia negotia'*; F. ACCROCCA, "'Alter apostolus'. Per una rilettura della Vita beati Francisci", en R. PACIOCCO-F. ACCROCCA, *La leggenda di un santo di nome Francesco*. Milano 1999, 137-164; Íd., "Nodi problematici delle fonti francescane. A proposito di due recenti edizioni", en *CF* 66 (1996) 563-598.

¹⁰⁷ *'Sublimia negotia'*, 34. La definición de "guardianes de la viña del Señor" –*Vineae Domini custodes*– procede del *incipit* de la bula con la que, el papa Honorio III envía frailes predicadores y menores como misioneros al reino de Miramamolín; la bula está fechada en Rieti, el 7 de octubre de 1225. Cf. *Bullarium Franciscanum*, I, 24.

¹⁰⁸ Recuérdense, a este respecto, las radicales medidas tomadas por Lucio III y el Concilio de Verona (1184), vgr., el célebre decretal *Ad abolendum*, en el que se condenaba a los cátaros, patarinos, humillados, pobres de Lyon o valdenses, josefinos, arnaldistas, etc. Una síntesis de este periodo puede verse en R. PAZZELLI, *San Francesco e il Terz'Ordine. Il movimento penitenziale pre-francescano e francescano*. Padova 1982, 95-128; 175-184.

¹⁰⁹ "Religiosam vitam eligentibus", en R. PAZZELLI, *San Francesco e il Terz'Ordine*, 176.

buscaron nuevos métodos en la lucha contra las herejías, toda vez que las medidas anteriores se habían revelado insuficientes. Se pretendía, por tanto, usar nuevos métodos y nuevas personas, las cuales, siguiendo un comportamiento netamente evangélico, per exemplum operis et documentum sermonis, reconquistaran para la Iglesia a los que la habían abandonado¹¹⁰. Sin embargo no son estas las claves que pueden explicar las razones de la canonización de Francisco, pues se pueden entender dentro del contexto político y evangelizador de la Iglesia en aquel tiempo. La clave, a nuestro parecer, está en la información que nos ha dejado el autor de la vida del papa Gregorio IX: “Minorum etiam Ordinem intra initia sub limite incerto vagantem novae Regulae traditione direxit et informavit informem”¹¹¹.

Las palabras del biógrafo son un claro indicador de los fines perseguidos, a saber, encauzar por la senda de la institución a una fraternidad que desde sus comienzos había caminado por terrenos movedizos sin encontrar un artífice que le diera forma. Las expresiones “Ordinem intra initia sub limite incerto vagantem direxit e informavit informem” implican un conocimiento sobrio pero a la vez real y verdadero de la situación vivida por la Orden desde sus comienzos y de las circunstancias que coadyuvaron a su institucionalización, cuyo acto definitivo se realizó con la canonización del hermano Francisco. Con ella, Francisco dejó de ser el frater que vive secundum formam sancti Evangelii para convertirse en el sanctus secundum formam catholicam.

La bula *Mira circa nos*¹¹² es un documento hermenéutico que la Iglesia nos ofrece sobre la experiencia cristiana de Francisco. A primera vista, puede resultar sorprendente que en esta bula de su canonización Francisco aparezca como el gran ausente de la misma. Sin embargo, no es así; más que ausente, Francisco aparece transfigurado de tal manera que su “esencia” histórica resulta diluida, a fin de presentar a la cristiandad occidental no un hombre, sino una función, un arquetipo, un modelo ejemplar¹¹³. Sabido esto, no resultará extraño convenir en que, más que una apología del

¹¹⁰ ‘*Sublimia negotia*’, 33.

¹¹¹ Citado en R. PACIOCCO, ‘*Sublimia negotia*’, 63.

¹¹² Fue promulgada por Gregorio IX en Perusa, el 19 de julio de 1228, tres días después de la canonización de san Francisco, celebrada en la iglesia de San Jorge de Asís el 16 de julio de 1228. Un breve pero profundo estudio de síntesis se puede ver en F. URIBE, *Introducción a las hagiografías de san Francisco y santa Clara de Asís*, 356-362. El texto latino en *Bullarium Franciscanum*, I, 42-44; la traducción española en *Cronistas franciscanos*, 263-270.

¹¹³ R. PACIOCCO, ‘*Sublimia negotia*’, 118.

santo, la *Mira circa nos* es un manifiesto “ideológico” y una clave de lectura auténtica de la “santidad” de Francisco, como sostiene G. G. Merlo¹¹⁴. Tal acontecimiento supuso una cesura histórica que ya no permitiría a los contemporáneos mirar al santo de la misma manera que antes¹¹⁵. Entre estos contemporáneos estaban en primer lugar los frailes menores. Para ellos Francisco había dejado de ser frater para tornarse en un vir venerandus. La imagen que de Francisco nos ofrece la bula está privada de toda contradicción, tiene una dimensión plana y resulta sumamente institucional.

Dividida en nueve puntos, son constantes en ella las alusiones a pasajes del AT y del NT, que ponen de manifiesto la ejemplaridad de san Francisco. Entre los pasajes del AT, Francisco aparece comparado con Samgar, uno de los jueces menores que derrotó a seiscientos filisteos con una aijada de bueyes (Jc 3,31); con Noé (Gn 6 al 9), a quien Dios salvó del diluvio en los frágiles leños del arca; con Sansón (Jc 15,14), vencedor de los mil filisteos con una quijada de asno; con Abraham (Gn 12,10), abandonando su tierra y la casa de su padre para ir en busca de la tierra que el Señor le había mostrado; con Jacob (Gn 35,1-11), encaminándose a Betel para ofrecer al Señor su corazón; con Jefté, (Jc 11), proscrito por sus hermanastros y luego juez de Israel; con Lía y Raquel (Gn 29), esposas de Jacob; con David (1S 13,14) elegido por Yavé como hombre según su corazón para ser jefe de su pueblo; encontramos también citas de los Salmos, de Isaías, etc. Los pasajes referentes al NT son citas de los Evangelios de Mt –una referente a la puerta angosta que lleva a la vida eterna (7,13) y otra relativa a la violencia que sufre el reino de los cielos (11,13)–; de Lc –alusión a la parábola de los invitados descorteses y a los que Francisco no se asemeja (Lc 14,15-20) y a la lámpara puesta sobre el candelero para alumbrar a todos los de la casa (Lc 11,33)–; de las Cartas de san Pablo, etc. Esta desmesura de citas bíblicas, por extraño que parezca, era frecuente en la literatura eclesiástica de la Edad Media, que se nutría con frecuencia de los numerosos ejemplos que ponían al alcance de la mano las listas o concordancias de textos bíblicos¹¹⁶. La única alusión a san Francisco aparece en el punto 7, cuando Gregorio IX alude al conocimiento directo que tuvo de Francisco por la familiaridad que hubo entre ambos¹¹⁷.

¹¹⁴ G. G. MERLO, *Intorno a frate Francesco*, 81.

¹¹⁵ R. PACIOCCO, *‘Sublimia negotia’*, 64-65.

¹¹⁶ F. URIBE, *Introducción*, 358.

¹¹⁷ “Cum igitur gloriosae vitae ipsius insignia ex multa familiaritate quam nobiscum habuit in minori officio constitutis plene cognita nobis essent”, en *Bullarium Franciscanum*, I, 44.

El desconcierto producido tras la lectura de semejante documento no es algo extraño a quien esté mínimamente familiarizado con los hitos principales de Francisco y su experiencia cristiana. Su figura aparece perdida en medio de tanto personaje bíblico y de tanta alegoría. Hay silencios muy elocuentes sobre aspectos fundamentales de la experiencia de Francisco, vgr., la pobreza, la fraternidad, la obediencia y sumisión a la Iglesia católica, etc. Solamente su talante evangelizador merece ser destacado. ¿Por qué?, cabe preguntarse. Alguna respuesta nos ofrece Paciocco al respecto cuando dice que las bulas de canonización se ocupan de transmitirnos una descripción de la santidad del canonizado en la que se reflejen aquellos aspectos relevantes que, según la Curia romana, la caracterizaban; cuanto más digna de destacar era dicha santidad, tanto más se recreaba la bula en reflexionar sobre ella desde el punto de vista bíblico, teológico y eclesiológico; durante el pontificado de Gregorio IX las bulas de canonización constituyeron verdaderos y propios tratados de gran calado intelectual¹¹⁸. He aquí, al decir de Paciocco, una posible respuesta a la pregunta formulada acerca de la difuminación de Francisco en la bula de canonización. Otra posible razón de estos elocuentes silencios, señalada por R. Armstrong, habría que buscarla en la urgencia de renovación de la Iglesia exigida por el Concilio Lateranense IV (1215), que condicionó en gran medida al pontífice, de tal manera que acentuó de modo particular el ministerio de la predicación del santo, dejando en un segundo plano el impacto evangelizador que su testimonio de vida y el de sus compañeros tuvo entre sus contemporáneos¹¹⁹.

No obstante todo lo anterior, las consecuencias que se siguieron para los frailes fueron principalmente dos. La primera, la imposición de venerar al Poverello con carácter universal, gracias a su experiencia y contenido religioso, los cuales fueron traducidos, trasladados y adaptados a los fines pastorales y también alineados a las mismas exigencias de conservación y autoprotección de la institución que los había hecho suyos: la Iglesia católica¹²⁰. En definitiva, se produjo con la canonización una apropiación formal de san Francisco por parte de la Iglesia. La apropiación material se consumaría muy poco después con la construcción y el traslado del cuerpo del santo a la nueva basílica erigida por Gregorio IX y puesta bajo la directa jurisdicción papal. La segunda consecuencia fue la conquista, si bien breve en cuanto al tiempo, de una paz relativa en el interior de la Orden. Las tensiones que se crearon con motivo del traslado del cuerpo de san

¹¹⁸ R. Paciocco, *'Sublimia negotia'*, 115.

¹¹⁹ Citado en F. Uribe, *Introducción*, 361.

¹²⁰ R. Paciocco, *'Sublimia negotia'*, 118.

Francisco desde la iglesia de san Jorge hasta la nueva basílica –25 de mayo de 1230–, el privilegio otorgado a ésta instituyéndola caput et mater de la Orden, y las fuertes discrepancias surgidas durante la celebración del Capítulo General de este mismo año de 1230, mostraron bien a las claras que la paz alcanzada había sido demasiado frágil, pues las heridas abiertas en vida de Francisco no habían cicatrizado del todo, y que la cuestión franciscana continuaba abierta. Pero estos problemas bien se merecen un estudio más pormenorizado.

4. A modo de conclusión: posibilidades actuales del franciscanismo

4.1. Retorno al Evangelio

No cabe ninguna duda de que todo lo expuesto anteriormente tuvo su origen en la radical opción que hizo Francisco para vivir el Evangelio de nuestro Señor Jesucristo. Los problemas, tensiones, dificultades, puntos de vista, etc., manifestados en las páginas anteriores, provienen todos de una misma fuente: la fuerza arrolladora del Evangelio, capaz, por sí mismo, de suscitar una adhesión personal inquebrantable, como en el caso de Francisco, y de dismantelar cualquier estructura, eclesial, social o política, por muy arraigadas que estén o por muy fuertes que sean. Una vez más se demuestra que el Evangelio de Jesús y el mensaje en él contenido son más grandes que la Iglesia que lo conserva, que las personas que lo proclaman y que aquellas que se dejan interpelar por él. Aquí radica la primera posibilidad del franciscanismo: en proponer con todo rigor los valores evangélicos a unos hombres y a una sociedad carente de ellos. Procede, para ello, una conversión personal e institucional al Evangelio, dejándose guiar por él, aceptando anticipadamente todo lo que esto supone de rupturas, de ajustes, de replanteamientos y de búsqueda de nuevos caminos. Sólo la fidelidad a Jesucristo y a su Evangelio podrá superar la crisis, el marasmo y el adoceamiento en que se vive; porque aquí reside la fuerza de atracción de la persona de Francisco y de su mensaje: en vivir el Evangelio a la letra y sin glosas acomodaticias que lo desvirtúen.

En la fidelidad a Jesucristo y su Evangelio está también la solución a uno, si no el mayor, de los problemas que el franciscanismo tiene en Europa: el problema vocacional. Los hermanos que llegaron a Francisco fueron un don de Dios por su compromiso radical con el Evangelio de Jesús. Bien es verdad que poco a poco en un principio y de manera multitudinaria después. Pero ni la una ni la otra maneras le crearon a Francisco gran preocupación. A todos, pocos o muchos, les proponía siempre lo mismo: el segui-

miento de Jesús y su Evangelio, con la consiguiente tarea misionera derivada de ello. Por eso cabe preguntarse qué propuesta les haría hoy Francisco a los jóvenes. Por los resultados que se ven se puede sospechar que la propuesta es más bien la de observar un código de normas, cuando no de buenas maneras, para realizar una serie de actividades, de tareas y de trabajos que pueden llevarse a cabo en otras instancias religiosas, pero no un seguimiento radical del Evangelio. Los tiempos son propicios para un replanteamiento de muchas actividades, servicios, tareas, etc., porque se ha disminuido en número, los franciscanos son un organismo débil por las limitaciones que soporta, debidas a la edad y al envejecimiento, a las estructuras que soporta, a la pluralidad de tareas que desempeña, etc.; se carece de todo poder o ascendencia social, lo que puede ayudar para sentirse más libres a la hora de acometer una profunda conversión institucional en la que el Evangelio obtenga la primacía por encima de todo. Bien es verdad, y justo es reconocerlo, que los análisis sociológicos de la juventud europea nos la muestra insegura a la hora de asumir riesgos de por vida, que gusta de comprometerse por entregas o a plazos, con una escala de valores invertida, que llega a la madurez más lenta y tardíamente que en épocas anteriores, etc. Todo eso es verdad; pero también es verdad que otras instituciones religiosas y no religiosas, por ejemplo, cualquier ONG, están repletas de jóvenes voluntariosos que se entregan desinteresadamente al servicio de los demás. ¿Qué es lo que falta en el franciscanismo? Más que dar respuestas, conviene preguntarse si la propuesta evangélica de Francisco de Asís sigue siendo atractiva para el hombre y los jóvenes de hoy. Si, como imaginamos, afirmamos que sí, se convendrá entonces en que lo que hay que plantearse es si el modo y la manera en que lo se presenta es la más atrayente. La sociedad medieval descubrió el valor del oro, de la plata, de la riqueza, en una palabra, del dinero; sin embargo, se encontraba muy lejos de haber alcanzado la cima de sus aspiraciones. Francisco piensa que se puede llegar a la plena realización personal por un itinerario radicalmente diverso: el de la renuncia, el despojo, el desasimiento de todo aquello que esclaviza, principalmente el dinero y, con él, la vanidad y el orgullo personales. Esto fue lo que descubrió en el Evangelio y por esto se desembarazó de todos sus haberes, reales y posibles, porque el Evangelio es la única receta para vencer los males que afligen al hombre desde siempre, de cualquier época, estado o condición. La utopía del Evangelio se hizo historia en Francisco, historia que hay que continuar. El primer esbozo de *Regla* que presentará a Inocencio III no fue sino un centón de máximas evangélicas, según las palabras de su *Testamento*, lo mismo que la *Regla no bulada* es otra prueba fehaciente de esa literalidad evangélica, aunque de la *Regla bulada* no podamos decir lo mismo. “La suprema aspiración, su más vivo

deseo y su más elevado propósito, era observar en todo y siempre el santo Evangelio”, nos resumirá más tarde Celano, y añade: “En asidua meditación recordaba su palabras y con agudísima consideración repasaba sus obras”¹²¹; para terminar llamándolo “el nuevo evangelista de los últimos tiempos”¹²², de tal manera que no es inapropiado el apelativo que de “Evangelio itinerante” le dará la primera tradición minorítica. Luego, concluyendo, hay que volver radicalmente al Evangelio como única norma de ser, obrar y actuar franciscanamente. Lo demás puede ser conformismo, adocenamiento o satisfacción, todos tres principio de degeneración, ya que, como dice Pascal, entre la satisfacción y la muerte existe un estrecho parentesco.

4.2. Vivir con los pobres

La experiencia de Francisco sólo es comprensible desde la cultura de los *comuni* medievales italianos, donde la naciente economía de mercado comenzaba a dar sus primeros frutos. El provecho monetario, producto de una intensa actividad comercial, lejos de solucionar las carencias de los artífices de la producción, contribuyó más bien a agrandar el abismo entre ellos y quienes detentaban el poder económico. Esto dio lugar a una sociedad dividida en *maiores* y *minores*. Francisco advierte el peligro que encerraba esta estratificación y levanta su dedo contra el reponsable principal de esta situación: el dinero y sus aliados, el orgullo, la avaricia, la vanagloria, etc. Era necesario sustraerse al yugo de esta tiranía, si uno quería permanecer libre. Renunciando al dinero estaba eliminando en su raíz la razón principal de toda discordia, perturbación y laceraciones comunitarias, porque son siempre los bienes, las posesiones, los haberes, bajo la forma con que se presenten, los que alteran, impiden y rompen la relación entre los hombres. Esta es la consecuencia prioritaria de la pobreza de Francisco. Aunque debe recordarse, como se dijo anteriormente, que en él la pobreza tiene una matriz más espiritual que social. En el seguimiento de Jesucristo pobre y crucificado residen los fundamentos de su libertad personal y las opciones sociales que se derivan de ella: quiere ser más pobre que los pobres, pues éstos, si la fortuna les asiste, pueden salir de su situación; sin embargo, Francisco se prohíbe a sí mismo y a sus frailes salir de ese estado, pues, al abandonar voluntariamente el mundo de la riqueza, del dinero y del poder,

¹²¹ *ICel* 84.

¹²² *ICel* 89.

están cortando los puentes que les pudieran facilitar el regreso a su antigua condición. La novedad de Francisco reside en este rechazo de cualquier posesión y cualquier derecho a poseerla; él, que había conocido el poder del dinero y la destrucción que las más de las veces causa en el hombre y en la sociedad, si es que no en su propia familia de origen, quiere ponerse al reparo desde el principio: sin dinero no se entraba en colisión con ninguno; esta renuncia le hizo portador de paz y germen de fraternidad, testigo creíble del Evangelio, hermano de todas la criaturas, etc., pues había derribado las barreras que podían separarlo de los demás. Esto explica las constantes admoniciones, las tajantes prohibiciones, las permanentes recomendaciones hechas tanto en la *Regla no bulada*, como en la *Regla bulada* y en el *Testamento*.

Los biógrafos son unánimes en recordar sus desvelos para con los pobres y, entre ellos, con los más pobres de todos, los leprosos, a quienes no sólo sirve sino que se da todo entero. Su pobreza no es una opción de clase, sino de campo, equidistante entre ambos estratos sociales, los *maiores* y los *minores*, si bien sus preferencias van por estos últimos, ya que son los más frágiles y tienen, por tanto, más necesidad de ayuda. Francisco conoce los peligros de la riqueza, pero con el tiempo ha descubierto también los de la pobreza, es decir, el odio, el miedo y la desesperación. Por eso, cuando en situaciones tales y a pesar de ellas, alguien se siente feliz, se atreve a cantar, logra sonreír, se hace hermano de todos, destierra el odio de su corazón, en suma, hace lo que hizo Francisco, está resquebrajando los muros que separan a los potentados de los desheredados, está señalando un horizonte nuevo a los indigentes, está elevando la dignidad y el honor de quienes lo habían perdido, los está poniendo de pie ante sí mismos y ante los demás. En el “pobre” Francisco encuentran los pobres la dignidad personal que sospechaban no haber tenido jamás o haber perdido para siempre. Los pobres no ven en Francisco un indigente más, sino un hermano que sabe amar, consolar y elevar su dignidad; con él han dejado de ser “objeto” de caridades para pasar a ser “sujeto” de salvación, actitud por la que se sienten renovados en los más recónditos pliegues de su ser. Dicha elección, sin embargo, es siempre dramática, pues quien se hace pobre siendo rico se convierte en transgresor del orden social, es considerado un traidor por aquellos que abandona y es acogido con sospecha por aquellos a quienes se dirige; es también dramática elección no tanto por haber abrazado la causa de los pobres o la defensa de sus derechos, sino por el constante riesgo que supone vivir en la inseguridad y por el peligro de alienación que este estado comporta, amén de que vivir con los pobres o como pobres significa estar en el mismo nivel moral y espiritual, en una constante ósmosis de sentimientos, de pensamientos y de relaciones. En suma, vivir como pobre y

con los pobres es vivir diariamente en actitud *kenótica*, de despojamiento total, a ejemplo de Cristo pobre y crucificado.

No obstante, esta utopía que se hizo historia fue a su vez devorada por la historia. La *propuesta cristiana* de Francisco, ya en vida del mismo, fue injertada dentro de la tradición monástico-regular de la Iglesia. Las causas fueron muy diversas, como dijimos en páginas anteriores, pero los resultados tomaron una sola dirección, la de la institución. De esta manera, consciente o inconscientemente, se entra a formar parte de los *maiores*. Bien es verdad que se sigue profesando la pobreza, que se trata de vivir como pobres, tanto personal como institucionalmente; pero también es verdad que se forma parte oficial del régimen, que se está dentro del sistema, cuando no a su servicio; y no siendo potentados, tampoco se vive como los desheredados. La cosa más singular es que, por nacimiento o por extracción social, los franciscanos son mayoritariamente hijos del pueblo, pero entrando en la Orden, si no se llega a ser verdaderos señores, sí se olvida con frecuencia de la cuna originaria. Los franciscanos no son catalogados entre los pobres de la tierra, los desheredados de la fortuna, la escoria de la sociedad, no se confunden con aquellos a los que servimos. ¿Están sometidos a las ideologías dominantes en esto que ahora llaman la *aldea global*? ¿Se pasa de puntillas sobre las multitudes desheredadas? ¿Se ha olvidado —aunque, por dura que parezca, la palabra justa sería hemos “traicionado”— las intenciones del fundador? Son preguntas que hay que responder con urgencia si no se quiere ver el franciscanismo al margen de la realidad.

4.3. Como hermanos

En contraste con la sociedad medieval, una de las notas más relevantes que presenta la primitiva fraternidad franciscana es la que nosotros llamaríamos su carácter *transgresor*. Queremos decir con ello que la conjunción formada por Francisco y sus primeros compañeros surgió al margen, por no decir en contra, de las rígidas estructuras sobre las que se asentaba la sociedad medieval: los órdenes de señores y clérigos, militares y siervos, se disuelven al entrar en contacto con la nueva familia religiosa. Nos parece de lo más acertado la descripción que de la misma hace Th. Desbonnets: “La primera fraternidad es, pues, socialmente heterogénea. Esta heterogeneidad social tan abierta continuará durante el siglo XIII y mucho después. Se constatará, sin embargo, un predominio de la clase media, y aun de la franja superior de esta clase media, la que posee, seguramente, un patrimonio del que poder deshacese a favor de los pobres... El primer fin de la fraternidad franciscana fue el establecimiento de un lazo de caridad entre per-

sonas de origen muy diferente, reunidas en torno a un programa de vida religiosa idéntico para todos. *La imagen que dan los primeros franciscanos es la de una pequeña célula que se ha reconciliado con la sociedad*. Los antagonismos, incluso legítimos, son superados: es una prefiguración de la sociedad celeste. Realizan entre sí la paz, es decir, lo que para los hombres de la Edad Media constituye el estado ideal¹²³.

Bien es verdad que la sociedad medieval ofrecía modelos asociativos que pueden servirnos para explicar la génesis y posterior desarrollo del grupo de seguidores de Francisco. Entre estos modelos se cuentan las llamadas “confraternité”, “fraternità” o “comunità” de artesanos y mesteres que agrupan a personas de la misma clase con el fin de defender sus intereses o de ejercer obras benéficas, donde las decisiones eran tomadas democráticamente por todos y quien las regía estaba al servicio de todos. Otro modelo asociativo era el que presentaban las comunidades monásticas, copia y repetición del de la Iglesia jerárquica: un vértice, poderes intermedios y una base. De ambos modelos, el primero concordaba mejor con las aspiraciones de Francisco; el segundo no sólo no lo adopta, sino que lo excluye definitivamente, pues su libertad de espíritu no le consentía ligarse a un régimen de vida monótona y repetitiva. Tal vez el modelo que mejor encarnaba sus aspiraciones era el de la familia, donde los componentes están unidos no por vínculos coercitivos o legales, sino por otro más profundo y duradero, el del amor. Ser hermanos significa construir una familia, una fraternidad, de una manera singular, es decir, sin demasiadas reglas, en la que todos están empeñados en vivir el mismo ideal evangélico y la misma tarea misionera, según las cualidades, aptitudes, capacidad y libertad personal de cada uno. La vida según el Evangelio y el seguimiento de Cristo pobre y crucificado son los que mantienen unidos corazones y mentes, no las normas. La fraternidad se realiza más en el encontrarse que en estar juntos, pues se carecía de la *stabilitas loci* del monacato. Los “lugares” apenas sirven para Francisco y sus hermanos; son siempre precarios, provisionales, relativos, ya que los hermanos, dondequiera que estén, deben vivir como “forasteros y peregrinos”, es decir, huéspedes del lugar en el que se encuentren. La fraternidad no nace de los lugares ni de los bienes poseídos en común, sino de la alegría del encuentro, de las relaciones benévolas, del compartir recíproco, del estímulo entre todos para continuar el camino emprendido. El marco habitual de la comunidad monástica, con cada religioso en su celda, con el puesto asignado a cada

¹²³ Th. Desbonnets, *De l'intuition à l'institution*, 28.

uno en el coro o en el refectorio, realizando las tareas asignadas por el abad, vestidos según su condición, haciendo los mismos gestos, revestidos de los mismos ornamentos, etc., no vale para la fraternidad franciscana, en la que la variedad prevalece sobre la uniformidad, en la que la unión brota más de mentes y corazones unidos en el ideal común que de los ritmos y modos del diario vivir.

La fraternidad es no sólo un marco de convivencia, sino también un estilo de vida, que supone e impone una capacidad de relación, de comunicación, de máxima donación entre quienes la conforman. Sin el amor, ni la caridad, sin la comprensión ni el perdón, sin la misericordia ni la reconciliación, no puede construirse la fraternidad. Estas relaciones adquieren una dimensión maternal, que es la más sublime expresión de las relaciones humanas. “Y cada uno ame y nutra a su hermano, como la madre ama y nutre a su hijo, en las cosas para las que Dios le diere gracia”, dice en la *Regla no bulada*, capítulo IX; motivo de nuevo recurrente en la *Regla para los eremitorios*.

Este estilo de vida, fundado en el seguimiento de Cristo y en el amor, supuso una verdadera revolución en la sociedad medieval y, con más razón todavía, en la comunidad eclesial. Quienes se habían colocado de parte de los pobres estaban en condiciones de mostrar a todos, nobles y plebeyos, clérigos y laicos, una utopía que se estaba haciendo historia: la *república cristiana*, encarnada en la fraternidad franciscana. En ella convivían clérigos y laicos, letrados e ignorantes, nobles y plebeyos, en sinfónica armonía. El “clasismo” medieval se diluía como un leve azucarillo dentro de estas fraternidades en las que sus integrantes se “desclasaban” para formar parte de la única clase humana: la de hermanos, hijos del Buen Padre Dios, que tenían como única guía el vínculo del amor, como tarea primordial la de anunciar a todos que la paz no sólo era posible sino real, visible y tangible, que la pobreza era el ariete para abatir las murallas que separaban a los hombres. En este sentido hay que entender lo que decíamos al iniciar el presente apartado, cuando se hablaba del carácter *transgresor* de la fraternidad: quien entraba en contacto con la misma no sólo se sentía lleno de admiración y de estima para con ella, sino que, sobre todo, se veía provocado y estimulado a replantearse sus relaciones con la sociedad en que vivía y con el Evangelio en el que creía. Transgresión y superación de los modelos heredados, provocación y estímulo para nuevos planteamientos, y, por último, encarnación en su historia de las más nobles utopías humanas, pueden considerarse tanto las características definidoras como el desafío permanente lanzado a la fraternidad franciscana.

Consideración final

Cualquier renovación, adaptación u orientación que se prevea dentro del carisma franciscano, debe partir siempre de la dialéctica surgida entre la intuición originaria de Francisco y las situaciones concretas en que se vive. El franciscanismo es poligenético en su origen, aludiendo con ello a las aportaciones que, en la búsqueda de una identidad para los hermanos o para la fraternidad de la primera hora, hicieron Francisco y sus hermanos, la institución eclesíástica, la herencia de la tradición canónico regular, las exigencias de la predicación y del apostolado, el acceso a las cátedras universitarias, las luchas con el clero secular, el desmesurado crecimiento de los hermanos, etc. Cualquier reto que se nos presente habrá que tratar de superarlo desde este prisma plural. Aunque reconociendo que estos acontecimientos fueron siempre más débiles que la *propuesta cristiana* de Francisco; él siempre defendió lo que el Señor le había revelado: Que debía vivir según la forma del santo Evangelio que el señor Papa le confirmó. Todo su afán fue un intento constante por mantener pura e incontaminada esta *sequela Christi* a través del Evangelio.

Por eso, si se nos permite, y reconociendo el riesgo que supone querer simplificar un fenómeno tan complejo como el de los orígenes del franciscanismo, nos atreveríamos a decir que el franciscanismo de Francisco, el de la primera generación minorítica, principalmente la del siglo XIII, y el de la historia, podríamos dividirlo en tres etapas:

a) Etapa mítica

La llamaríamos también la del *mito de los orígenes*, pero no en el sentido ordinario de algo fantástico o irreal, sino en el sentido primigenio de *mito*, a saber, como símbolo expresivo y catalizador de todas las posibilidades que anidan en el corazón del hombre, ya que el *mito* expresa toda la energía humana y la hace capaz de alzarse por encima de los límites que le impone su propia condición. En este sentido, la *etapa mítica* iría desde la conversión de Francisco hasta la transfiguración advenida con su canonización, en la que dejó de ser *forma vitae* para ser transformado en *modelo* o *arquetipo* de admiración.

b) Etapa histórica

Previamente, y mezclada con la anterior, convendría ver en ella una prehistoria institucional, a saber, la que arranca de la aprobación oral de la

Regla, en torno a los años 1209-1210, que continuaría luego a través de las primeras intervenciones oficiales de la Sede Apostólica y vendría a culminar con la *Solet annuere* de Honorio III, en 1223; este es el momento en el que la fraternidad franciscana obtiene carta de ciudadanía jurídica en la Iglesia y, a partir de aquí, es cuando se iniciaría esta época histórica. Dicha etapa continuaría desarrollándose con la bula *Mira circa nos* de Gregorio IX, en 1228, adquirió su “normalización” con la *Quo elongati* del mismo Papa Gregorio IX, en 1230, para culminar con la “sacerdotalización”, como gusta de llamarla G.G. Merlo, o con el más conocido término de “clericalización”, iniciado por Haimón de Faversham y llevado a cumplimiento por san Buenaventura.

c) Etapa biológica

La que sucede desde san Buenaventura hasta nuestros días y que se distingue por pensar más en los franciscanos que en pensar a los franciscanos.

Hoy, no sabemos si por suerte o por desgracia, aunque sí que hay que ver en ello el soplo, la mano y la obra del Espíritu, se vive en una *era biológica*, donde se sigue ocupado en pensar en los franciscanos. Pero simultáneamente estamos también descubriendo la *era histórica*, gracias al despertar de la memoria histórica a través de un mejor conocimiento de las fuentes, al resurgir de los estudios sobre los propios orígenes, a la riqueza de enfoques, a los retos que planteó el Vaticano II, etc. Faltaría por recuperar la *etapa mítica*, aquella en la que Francisco y sus frailes antepusieron la fidelidad al Evangelio por encima de todo, sin glosas y radicalmente; aquella en la que el seguimiento de Cristo pobre y crucificado era el móvil de sus vidas; aquella en la que las utopías evangélicas, que, en el fondo, son las utopías más profundas de la humanidad, por muy difíciles que parezcan, se hicieron historia, recibieron nombres y apellidos, fueron verificadas como logros reales de un puñado de hombres que se empeñaron en ser testigos vivos y pacíficos del amor de Dios. Dejemos, por tanto, de pensar en la situación del franciscanismo actual para volver de nuevo, como los hermanos de la primera hora, a pensar a los franciscanos. Y si es verdad que Sabatier dejó dicho que con la muerte de Francisco se acabó el franciscanismo, hay que rebelarse para mostrar que Francisco y su *propuesta cristiana* siguen estando vivos, ya que ella no es otra cosa sino la *propuesta evangélica* que nos dejó Jesús de Nazaret, el que se presentó a los hombres como *el camino, la verdad y la vida* (Jn 14,6).