

CARLOS GIL ARBIOL

La relevancia actual de la intuición franciscana

Separata de ESTUDIOS FRANCISCANOS 112 (2011) 563-590

LA RELEVANCIA ACTUAL DE LA INTUICIÓN FRANCISCANA

Carlos Gil Arbiol, OFMCap.
Profesor de Sagrada Escritura de la
Universidad de Deusto (Bilbao)

Mucho se ha escrito, y muy diverso, sobre el contenido de la “intuición franciscana”, entendida esta como la peculiar forma de comprender la vida cristiana que descubrió Francisco. La relación entre esta intuición, el descubrimiento del Evangelio, la fraternidad y el proceso de institucionalización de la Orden es ciertamente muy compleja; si añadimos a este entramado la preocupación por la relevancia actual de aquella intuición en nuestro mundo secularizado, el conjunto se hace prácticamente inabarcable. Sin embargo, si renunciamos al deseo de comprender la totalidad en una visión del todo coherente, quizá podemos recuperar algo de aquella intuición para dar mayor sentido e impulso a la forma franciscana de vivir el Evangelio hoy.

Esto es lo que quiero ofrecer en este artículo: una particular lectura de la intuición franciscana desde claves hermenéuticas de este mundo secularizado del siglo XXI. A mi modo de ver, el lugar privilegiado para descubrir y actualizar esta intuición es acercarnos al modo como Francisco leyó e interpretó algunos pasajes del Evangelio. Y como esto ha sido ya realizado por muchos otros, con resultados muy diversos, no lo voy a hacer de modo directo, analizando en las fuentes los textos bíblicos y su interpretación, sino indirectamente, preguntándome por los efectos y reacciones que provocó la interpretación del Evangelio que hizo Francisco. Creo que aquellas reacciones resultan hoy no sólo

útiles e iluminadoras, sino fundamentales como criterio de discernimiento para la actualización de la intuición de Francisco. Me propongo para ello un recorrido en cuatro pasos: en primer lugar, buscaremos en los textos de Francisco y sus biógrafos los testimonios sobre aquella intuición original; en segundo lugar, rastreamos los textos bíblicos que expresaron y legitimaron aquella intuición franciscana; en tercer lugar, nos preguntaremos qué sentido tuvieron para Francisco en su contexto original, con especial atención a las reacciones que suscitó y, en cuarto lugar, haré una propuesta sobre la actualización de aquella intuición en el mundo secularizado del siglo XXI.

1. LA INTUICIÓN DE FRANCISCO ANTES DEL DESCUBRIMIENTO DEL EVANGELIO

1.1 *Un problema con las fuentes*

Tomás de Celano, en su primera biografía¹, narró el inicio de la vocación de Francisco con un pasaje que recoge el momento en que escucha “el evangelio que narra cómo el Señor había enviado a sus discípulos a predicar” (1Cel 22). La exclamación “¡Esto es lo que yo quiero, esto es lo que yo busco, esto es lo que en lo más íntimo del corazón anhelo poner en práctica!”, con la que concluye, refleja una lectura muy particular, individualista e idealizada, de la vocación de Francisco que plantea bastantes dificultades². Así, Celano narra a continuación la llegada del hermano Bernardo (1Cel 24) y los demás (1Cel 25). Estos pasajes, con su calculada progresión, han pasado al imaginario colectivo para configurar una secuencia lógica de acontecimientos: lo primero es el descubrimiento del Evangelio y, después, el inicio de la fraternidad (TC 25-27 detalla un tiempo de “2 años” entre ambos eventos)³. La versión de Celano es

1. Las citas de los escritos de san Francisco y de sus primeras biografías las tomo, sin citar cada vez las páginas de la obra, de la edición en español de la BAC: SAN FRANCISCO DE ASÍS, *Escritos, Biografías, Documentos de la época*, Nueva edición (corregida y actualizada) por J. A. GUERRA, BAC 399, Madrid, BAC, 2003.

2. En la segunda biografía, Celano omite este pasaje y recoge la locución del crucifijo de san Damián: “Francisco, vete, repara mi casa que, como ves, se viene del todo al suelo” (2Cel 10) que, no obstante, se apoya en 1Cel 18. La descripción que Celano hace de la reacción de Francisco en ese momento de la segunda biografía es similar a la que recoge en 1Cel 22: “nos es mejor callar, pues experimentó tan inefable cambio que ni él mismo ha acertado a describirlo” (2Cel 10).

3. Así por ejemplo, esta lectura de Tomás de Celano ha dejado huella, por ejemplo, en las Constituciones de los capuchinos (“San Francisco, después de escuchar el pasaje evangélico de la misión de los discípulos, inició la Fraternidad de la Orden de Menores, para que con su comunión de vida dieran testimonio del Reino de Dios”, *Const.* 3,1) o en biografías de amplia acogida en ámbitos franciscanos: R. MANSELLI, *Vida de san Francisco de Asís*, Oñate, Ed. Franciscana Aranzazu, 1997, pp.79-82 (original de 1980).

bastante lógica, si no fuera porque entra en colisión con otras fuentes y con el testimonio del propio Francisco⁴.

De hecho, en su Testamento, Francisco muestra el orden inverso, que resulta menos lógico en apariencia; primero fue la fraternidad y después el descubrimiento del Evangelio: “Y después que el Señor me dio hermanos, nadie me mostraba qué debía hacer, sino que el mismo Altísimo me reveló que debía vivir según la forma del santo Evangelio. Y yo lo hice escribir en pocas palabras y sencillamente y el señor Papa me lo confirmó” (Test 14-15). Así mismo, el Anónimo de Perusa (AP 10-11)⁵, presenta un orden inverso al de Celano y coherente con el testimonio de Francisco. Raimondo Michetti⁶ y Stefano Brufani⁷ han vuelto sobre este asunto recientemente, analizando los estudios históricos de Theophile Desbonnets⁸ y de Giovanni Miccoli⁹ sobre este conflicto de fuentes. Desbonnets valora ambos relatos (1Cel 22 y AP 10-11) como procedentes de tradiciones diversas en torno al acontecimiento de la fundación¹⁰. Ante el problema de decidir la prioridad de una sobre la otra, la Leyenda de los Tres Compañeros (TC 25-29) y Buenaventura (LM 3,1-4) resuelven el problema mostrando ambas tradiciones como hechos ocurridos el uno tras el otro, es decir, que había habido dos “descubrimientos” del Evangelio: uno Francisco solo (LM 3,1; TC 25) y otro con sus compañeros (LM 3,3 y TC 29). Sin embargo, como bien apunta Miccoli, de no ser dos eventos diferentes, la confrontación de los datos entre las fuentes (y la *lectio difficilior* que recae sobre el pasaje de AP 10-11 por su carácter menos lógico) sugiere una mayor plausibilidad histórica de la versión *perugina*¹¹. En todo caso, más allá del problema histórico, que ya refleja una problemática intere-

4. Resulta curiosa la comparación entre las versiones marcana y lucana del episodio de la llamada de Jesús a sus primeros discípulos (Mc 1,16-20 y Lc 5,1-11): mientras que Marcos presenta la llamada inmediatamente después del inicio de la misión de Jesús y como la primera acción de éste, Lucas retrasa esta llamada hasta después de los episodios de Cafarnaúm en los que se puede escuchar a Jesús predicando y verlo curando (Lc 4,14-44). Lucas quiere mostrar la lógica de una llamada que debe tener contenido; ¿cómo le van a seguir a Jesús sus discípulos si no saben cuál es su programa?

5. Sobre los problemas históricos y el valor del relato *De inceptione vel fundamento Ordinis*, conocido como “Anónimo de Perusa”, ver la edición crítica de LORENZO DI FONZO, *L'Anonimo Perugino tra le fonti francescane del sec. XIII: Rapporti letterari e testo critico*, en *Miscellanea Franciscana* 72 (1972) 117-483.

6. R. MICHETTI, *Francesco d'Assisi e il paradosso della minoritas: la Vita beati Francisci di Tommaso da Celano*, Roma, Istituto Storico Italiano per il Medio Evo, 2004, pp. 113-124.

7. S. BRUFANI, *Las citas evangélicas del 'descubrimiento' del Evangelio en la regula non bullata*, en *Selecciones de Franciscanismo* 112 (2009) 59-86 (artículo original: *Le citazioni evangeliche della 'scoperta' del Vangelo nella Regula non bullata*, en *Franciscana* 7 (2005) 1-31).

8. T. DESBONNETS, *De la intuición a la institución*, Oñate, Ed. Franciscana Aránzazu, 1991.

9. G. MICCOLI, *Francisco de Asís. Realidad y memoria de una experiencia cristiana*, Oñate, Ed. Franciscana Aránzazu, 1994.

10. Cf. T. DESBONNETS, *De la intuición*, o. c., p. 15.

11. Cf. G. MICCOLI, *Francisco de Asís*, o. c., pp. 163-203; S. BRUFANI, *Las citas evangélicas*, o. c., pp. 64-65.

sante, aparece el problema de la racionalidad de la vocación de Francisco, del contenido de la “intuición” que está en la base y de las circunstancias en las que aparece y se hace realidad.

Ciertamente, ambas tradiciones (1Cel 22 y AP 10-11) apuntan elementos coincidentes: la exclamación “¡Esto es lo que busco(-amos)...!”; el hecho de que existe una búsqueda que encuentra su respuesta en algunos textos del Evangelio; que éste exprese y justifique tal búsqueda; y que, en fin, ese encuentro se sitúe en medio de la búsqueda y de la forma de vida. Theophile Desbonnets había sugerido hace mucho tiempo que aquella exclamación recogida en las fuentes (1Cel 22; AP 11; LM 3,1; etc.) “demuestra claramente que tenían ya un proyecto preciso al que el texto evangélico da simplemente una mejor expresión al mismo tiempo que lo justifica”¹². Quizá “proyecto preciso” sea exagerado en este momento; pero tomado en un sentido un poco más impreciso (“intuición” utilizará después), el encuentro al que hemos aludido, que se convierte en el “descubrimiento” del Evangelio, efectivamente supone una situación previa que encuentra su expresión y legitimación en aquellos textos evangélicos escuchados, probablemente porque esa intuición no encontraba su expresión en ningún otro lugar. Como veremos más adelante, los inicios de la vocación de Francisco estaban desprovistos de cobijo institucional, de formas existentes institucionalizadas en las que expresarse; así se dio inicio a una forma de vida, un *propositum vitae* que Francisco expresó en “pocas palabras” y presentó a Inocencio III para su aprobación.

Estos elementos coincidentes vienen descritos en seis pasos por el propio Francisco en su Testamento de un modo secuencial aparentemente ilógico: “Y después que (1) el Señor me dio hermanos, (2) nadie me ensañaba qué debería hacer, sino que (3) el Altísimo mismo me reveló que debería (4) vivir según la forma del santo Evangelio. Y yo hice (5) que se escribiera en pocas palabras y sencillamente, y el señor Papa (6) me lo confirmó” (Test 14-15). Esa secuencia resulta extraña: (1) fraternidad – (2) desorientación – (3) revelación – (4) forma de vida = Evangelio – (5) *propositum vitae* – (6) confirmación. ¿A qué se le unieron Bernardo y Pedro si Francisco no tenía todavía un proyecto? ¿No resulta más lógico que la fraternidad surgiera cuando Francisco hubiera descubierto el Evangelio y formulara su *propositum*? Sin embargo, si unimos los dos primeros pasos (fraternidad y desorientación), el resultado es una búsqueda cuya característica inicial más clara es que se trata de una intuición compartida; si unimos los dos siguientes (revelación y forma de vida evangélica), nos muestra un encuentro, un descubrimiento, una respuesta a esa búsqueda; si unimos, por fin, los dos últimos (*propositum* y confirmación), nos encontramos con el particular modo de seguimiento de Francisco que incluye un centón de citas evangélicas y la confirmación institucional. Ahora el conjunto pierde la extrañeza inicial y ofrece un marco más lógico para la lectura de AP 10-11:

12. T. DESBONNETS, *Lectura franciscana de la Escritura*, en *Concilium* 169 (1981) 358-372 (cita de la p. 366).

Búsqueda –encuentro evangélico – seguimiento (en términos de Desbonnets sería: intuición – descubrimiento – institución¹³).

Efectivamente, Francisco muestra una situación previa de profunda *búsqueda* como reacción inicialmente desorientada ante una intuición que él mismo era incapaz de concretar o formular y, menos, de ver reflejada en formas de vida existentes. La intuición y la búsqueda es, a diferentes niveles, lo que unirá inicialmente a aquellos primeros compañeros, “hermanos”: compartían una intuición, una búsqueda que no sabían expresar ni encontraba formas de realizarse en aquellas ya conocidas. Posteriormente, y precisamente por la búsqueda que se inicia para dar forma a la intuición, se produce un *encuentro* con aquellas palabras que expresaban aquello inexpresable para ellos: el Evangelio (en realidad unas citas que buscaremos en el segundo apartado de este artículo). Francisco y sus primeros compañeros habrían escuchado muchas veces antes aquellos textos, pero no había una intuición, una pregunta a la que responder, de modo que pasaban desapercibidos. La procedencia de aquella respuesta a su búsqueda, la Palabra del Señor, legitima la intuición porque les permite comprenderla no como una locura o rebeldía sino como una “revelación de Dios”. Por último, este descubrimiento genera un particular modo de seguimiento que se expresa en una forma de vida muy pegada a aquellos textos descubiertos, que Francisco unirá como *propositum vitae* o *protorregla* y que irá a presentar al Papa; este acontecimiento, más allá de iniciar un proceso necesario de institucionalización, resulta muy relevante para conocer algunos aspectos ocultos de la intuición franciscana y del descubrimiento del Evangelio (y lo veremos más adelante en el tercer apartado de este artículo).

1.2 La intuición de Francisco.

Para hacernos una idea de la búsqueda de Francisco resulta muy útil escucharle a él mismo; la forma con la que expresa en el Testamento el carácter y formas que adoptó inicialmente esa intuición previa al descubrimiento del Evangelio resulta muy reveladora:

El Señor me dio de esta manera, a mí el hermano Francisco, el comenzar a hacer penitencia; en efecto, como estaba en pecados, me parecía muy amargo ver leprosos. Y el Señor mismo me condujo en medio de ellos y practiqué con ellos la misericordia. Y al apartarme de los mismos¹⁴, aquello

13. Cf. T. DESBONNETS, *De la intuición*, o. c., pp. 15.21-25.

14. La ambigua expresión “al apartarme de los mismos (*et recedente me ab ipsis*)” puede referirse, por la proximidad con la referencia a los leprosos (“ellos” por dos veces), a éstos mismos, que son el centro fundamental del pasaje; pero también a los “pecados”, puesto que de este modo adquiere más claridad el texto. L. IRIARTE, *La vía de la conversión en S. Francisco de Asís. ‘El Señor me llevó entre los leprosos’*, en *Selecciones de Franciscanismo* 11 (1975) 181-190, en la pág. 182 se inclina, de acuerdo al contexto, por la lectura “apartarse de los pecados”. Sin embargo, parece que la mayoría de intérpretes ha leído “apartarse de los lepro-

que me parecía amargo, se me convirtió en dulzura del alma y del cuerpo (Test 1-3).

Como bien anotó Theophile Desbonnets, Tomás de Celano (1Cel 3), siguiendo una práctica hagiográfica común que consistía en exagerar los pecados de una persona antes de su conversión, refleja una visión adulterada de la afirmación de Francisco “como estaba en pecados”¹⁵ que debe entenderse en el sentido que ofrece la leyenda de los Tres Compañeros (TC 19), cuando pone en boca del obispo de Asís una velada acusación de usura a Pedro Bernardone para justificar la marcha de Francisco¹⁶; bien puede entenderse en este sentido aquella afirmación ambigua del Testamento (“Y al apartarme de los mismos...”). Esta lectura ofrece un interesante contraste con la ida “en medio de los leprosos”; como recoge Giovanni Miccoli, “para la sociedad medieval, el leproso representa el elemento extranjero, irrecuperable, repugnante; la proyección física, se ha dicho, de todos los males que quería alejar de sí”¹⁷.

Hay por tanto, en este testimonio de Francisco, una valiosa clave para comprender aquella intuición que se concreta en el desplazamiento de un extremo al otro del mapa social como signo del rechazo del sistema socio-económico hegemónico: el descubrimiento de la usura y sus consecuencias le llevará no sólo a rechazar las prácticas de codicia (que hubiera resultado suficiente para generar una crisis) sino, lo que resulta verdaderamente revelador de la vocación de Francisco, a invertir radicalmente los valores sociales y económicos mediante la creación de un modo de vida alternativo que sobrevalora, precisamente, aquello que el mundo desprecia¹⁸. Esto es lo que Francisco llevaba “en su corazón” cuando, tras la escucha del Evangelio, exclama aquella famosa muestra de gozo; Francisco encuentra en algunos textos del Evangelio la expresión de esto y se convierten en su forma de Vida. En los siguientes apartados veremos cuáles eran estos textos y cómo podemos releerlos hoy.

sos”; cf. J. Micó, *Reflexiones sobre el Testamento de San Francisco de Asís*, en *Selecciones de Franciscanismo* 28 (1981) 3-52 (en la nota 3).

15. Cf. T. DESBONNETS, *De la intuición*, o. c., pp. 19-20. La cita de Celano dice así: “En efecto, cuando por su fogosa juventud hervía aún en pecados y la lúbrica edad lo arrastraba desvergonzadamente a satisfacer deseos juveniles e, incapaz de contenerse, era incitado con el veneno de la antigua serpiente, viene sobre él repentinamente la venganza; mejor, la unción divina, que intenta encaminar aquellos sentimientos extraviados, inyectando angustia en su alma y malestar en su cuerpo...” (1Cel 3).

16. TC 19: “Tu padre está enojado contra ti y muy escandalizado. Si, pues, deseas servir a Dios, devuélvele el dinero que tienes; y como quiera que, tal vez, esté adquirido injustamente, no es agradable a Dios que lo entregues como limosna para obras de la Iglesia, debido a los pecados de tu padre, cuyo furor se mitigará si recibe ese dinero”.

17. G. MICCOLI, *La Storia religiosa*, en: AA.VV., *Storia d'Italia* (vol. 2), Torino, Einaudi, 1974, p. 736, citado por T. DESBONNETS, *De la intuición*, o. c., p. 19.

18. “En la indicación que Francisco da de haber encontrado a través de los leprosos el sentido de su propia opción, se encierra sobre todo el rechazo de los valores corrientes de la sociedad y de sus criterios”; G. MICCOLI, *La Storia religiosa*, o. c., p. 736.

Esta constatación inicial arroja, al menos, dos importantes consecuencias que orientan radicalmente la investigación sobre el valor de los textos evangélicos que están en la base de la vocación franciscana y sobre su interpretación y actualización para hoy. En primer lugar que la fraternidad, al menos como aparece al inicio de la vocación de Francisco, no nace de la puesta en práctica del descubrimiento del Evangelio sino de la búsqueda compartida de respuestas a los interrogantes iniciales, a unas intuiciones, a unas incomodidades... La fraternidad, al menos inicialmente es, por encima de un proyecto de vida concreto, una voluntad de compartir las perplejidades, las angustias, las búsquedas y anhelos de unos valores y una vida diferente que no ha sido concretada todavía. Se define, pues, más desde la incertidumbre, la desorientación y la búsqueda que desde la claridad de un proyecto o la aceptación de unas formas heredadas. Esta característica de la fraternidad parece hoy fundamental para devolverle la relevancia social que tuvo en los orígenes.

En segundo lugar, “salir del siglo” no fue para Francisco un abandono de las preocupaciones del presente o de la historia, sino un cambio radical en el modo de verlo y de vivirlo, un desplazamiento total de un extremo al otro del mapa social; esto, de hecho, es lo que congregó a los primeros franciscanos. La experiencia entre los leprosos fue el detonante de ese radical desplazamiento; Francisco vivió en un extremo del mundo (usura e injusticia) y en el otro (los leprosos); estos últimos le hicieron comprender el conjunto. Por lo tanto, esa necesaria redefinición del concepto de fraternidad franciscana pivota sobre un punto crucial: lo que congrega a los “hermanos” junto a Francisco es una particular mirada al mundo que, en primer lugar, descubre el pecado de la usura (y todas sus formas de expresión, antiguas y modernas), las injusticias del sistema socio-económico hegemónico y, en segundo lugar, busca a quien compare esa misma mirada al mundo para explorar una alternativa.

En conclusión: la fraternidad reflejaba la búsqueda común de aquellos hombres (la intuición); aquella intuición estaba desprovista de cobijo institucional; tenía que ver con un modo diferente de ver el mundo y las personas; el Evangelio expresó y legitimó su búsqueda (y la de los hermanos); este “descubrimiento” fue, para Francisco, revelación de Dios; así se inició un particular modo de seguimiento de Jesús; la *protorregla* reflejará las búsquedas y las iniciales respuestas de este grupo; la institución se iniciará con la aprobación, no exenta de dificultades, de este modo de vida.

2. LOS TEXTOS BÍBLICOS DEL DESCUBRIMIENTO DEL EVANGELIO

La pregunta por los textos bíblicos que están en el origen de la vocación de Francisco ha sido ya ampliamente contestada¹⁹; sin embargo, la pluralidad de

19. Cf. Por ejemplo: D. FLOOD, *La genesi della Regola*, en: D. FLOOD - W. VAN DICK - TH. MATURA, *La nascita di un carisma*, Milano 1976, pp. 27-94; F. MANNS, *Françoi d'Assise, exégète*, en: AA.VV., *Francesco d'Assisi nel 750mo. della morte*, Jerusalem, Franciscan Printing Press,

respuestas y el hecho de que todavía siga siendo un tema recurrente en los estudios franciscanos refleja que hay dificultades más allá del interés por determinar cuáles son aquellos textos. Uno de esos problemas, quizá el más importante, es la pregunta por su valor original, es decir, ¿qué peso e importancia tuvieron en el inicio de la fraternidad?; ¿reorientaron la posterior vida de Francisco o, más bien, confirmaron sus inquietudes?; ¿fue su contenido o el valor religioso que les concedía lo que resultó más determinante?; ¿debemos fijarnos más en el texto en sí o en la particular interpretación que hizo Francisco?

De acuerdo al estudio histórico al que nos hemos referido en el punto anterior, las fuentes coinciden en mencionar tres citas evangélicas como las catalizadoras de aquella intuición hacia un modo de vida²⁰. Estas citas son: Mt 19,21 (“Jesús le dijo: ‘Si quieres ser perfecto, anda, vende lo que tienes y dáselo a los pobres, y tendrás un tesoro en los cielos; luego sígueme’”); 16,24 (“Entonces dijo Jesús a sus discípulos: ‘Si alguno quiere venir en pos de mí, niéguese a sí mismo, tome su cruz y sígame’”) y Lc 9,3 (“Y les dijo: ‘No toméis nada para el camino, ni bastón, ni alforja, ni pan, ni plata; ni tengáis dos túnicas cada uno’”)²¹.

Estas citas son el punto de partida de una progresión en el conjunto de citas que irán expresando y legitimando la intuición de Francisco y sus compañeros; la liturgia y los capítulos anuales, desde 1209 hasta 1223, serán ocasiones privilegiadas para el crecimiento de las citas (Cf. 1Cel 32)²². En estos momentos de escucha, los textos citados (Mt 19,21; 16,24; Lc 9,3) van a funcionar como un imán que permitió a Francisco retener aquellos otros textos que expresaban y legitimaban esa misma intuición, proporcionándonos a nosotros más pistas para comprenderla con mayor amplitud y profundidad.

1976, pp. 201-224; M. CONTI, *La sacra Scrittura nell'esperienza e negli scritti di san Francesco. Criteri ermeneutici*, en G. CARDAROPOLI-M. CONTI, *Lettura biblico-teologica delle Fonti Francescane*, Roma, Antonianum, 1979, pp. 19-59; O. VAN ASSELDONK, *Insegnamenti biblici 'privilegiati' negli scritti di San Francesco d'Assisi*, en G. CARDAROPOLI-M. CONTI, *Lettura biblico-teologica delle Fonti Francescane*, o. c., pp. 83-116; K. ESSER, *La Palabra de Dios en la Vida de San Francisco*, en *Selecciones de Franciscanismo* 23 (1979) 191-204; L. IRIARTE, *Figuras bíblicas 'privilegiadas' en el itinerario espiritual de san Francisco*, en *Selecciones de Franciscanismo* 28 (1981) 127-143; O. SCHMUCKI, *Descubrimiento gradual de la forma de vida evangélica por Francisco de Asís*, en *Selecciones de Franciscanismo* 46 (1987) 65-128; B. VOLLOT, *Le Diatessaron et la Première Règle de Saint François*, en *Frankiskanischer Studien* 72 (1990) 341-364; D. DOZZI, “*Así dice el Señor*”. *El Evangelio en los escritos de san Francisco*, Aránzazu 2003; F. URIBE, *La 'pre-historia' de la Regla franciscana*, en *Selecciones de Franciscanismo* 115 (2010) 3-35.

20. Cf. AP 10-11; LM 3,1-4; TC 25-27. Por su parte, 1Cel 22 únicamente hace una mención genérica: “Cierta día se lefa en esta iglesia el evangelio que narra cómo el Señor había enviado a sus discípulos a predicar”. Las citas de la Regla no Bulada (RnB 1,2-3; 14,1) confirman esta inicial selección: cf. S. BRUFANI, *Las citas evangélicas*, o. c., p. 66; G. MICCOLI, *Francisco de Asís*, o. c., pp. 191-192.

21. Cf. C. LEONARDI - D. SOLVI, *La letteratura francescana*. Vol. I, Roma, Fondazione Lorenzo Valla, 2004, p. 353.

22. Cf. D. FLOOD, *La genesi della Regola*, o. c., pp. 27-94; T. DESBONNETS, *De la intuición*, o. c. pp. 45-53.

La tarea de descubrir estas citas evangélicas que fueron reflejando ese proceso no resulta fácil puesto que, como es sabido, hubo un ejercicio de “decoración bíblica” de los textos por parte de Cesáreo de Espira, especialmente en las reglas, tal como menciona Jordán de Gianno en su *Crónica*²³. Sin embargo, atendiendo las oportunas indicaciones de Thadeo Matura²⁴, vamos a tener en cuenta únicamente aquellos textos evangélicos que forman parte del contenido del texto, sin los cuales el mismo se desvanece. De acuerdo a la mayoría de investigadores estos textos (que formarían parte de la *protorregla*) están, fundamentalmente, en el Prólogo y los capítulos 1 y 14 de la Regla no Bulada²⁵, aunque no exclusivamente.

Los tres textos mencionados (Mt 19; 16; Lc 9) tienen un hilo conductor: exhortan a la renuncia a los bienes, a negarse a sí mismo y a cargar con la cruz, y a la falta de provisión y dependencia de los demás; los tres revelan lo que Francisco entiende por *pobreza*, por *minoridad* y por *vergüenza*, tres centros de interés (tres aspectos de la misma intuición) que van a ir atrayendo, como imanes, aquellos textos bíblicos que Francisco interpreta como expresión y legitimación de los mismos y que descubren el mismo hilo conductor: el valor de lo negado y una inversión de los valores hegemónicos. Por tanto, no vamos a hacer un simple elenco de las citas bíblicas que aparecen en esos capítulos de la Regla y menos de las que tienen algún valor en el desarrollo de la Orden, sino que van a determinar aquéllas que nos permiten comprender mejor aquella intuición original, para mostrar cómo van dando expresión y legitimando esos tres aspectos de la misma intuición.

Tanto en las referencias biográficas sobre la vocación de Francisco citadas más arriba (1Cel 22; 24; AP 11; LM 3,1; etc.) como, especialmente, en los fragmentos más antiguos de la Regla (RnB 1 y 14)²⁶ destaca el protagonismo de las diferentes versiones del discurso de envío de Jesús a sus discípulos (Mt 10,7-10; Mc 6,8-9; Lc 9,1-6; 10,4-10)²⁷. Junto a este discurso, tiene un protagonismo in-

23. “Viendo el bienaventurado Francisco que fray Cesáreo era docto en Sagrada Escritura, le confió el trabajo de adornar con palabras del Evangelio la Regla que él había compuesto con palabras sencillas”, JORDÁN DE GIANO, *Crónica* 15; cf. B. VOLLOT, *Cesáreo de Espira y la Regla de 1221*, en *Selecciones de Franciscanismo* 69 (1994) 419-442.

24. Cf. T. MATURA, *Cómo lee e interpreta Francisco el Evangelio*, en *Selecciones de Franciscanismo* 19(1978)13-20; ID., *La parole de Dieu dans les Écrits de François*, en A. CACCIOTTI (ed.), *Verba Domini mei: gli opuscula di Francesco d'Assisi a 25 anni dalla edizione di Kajetan Esser OFM*, Roma, Edizioni Antonianum, 2003, pp. 211-219.

25. Cf. L. PELLEGRINI, *La prima Fraternitas franciscana: una rilettura delle fonti*, en *Frate Francesco d'Assisi. Atti del XXI Convegno internazionale (Assisi, 14-16 ottobre 1993)*, Spoleto, Centro Italiano di Studi sull'alto Medioevo, 1994, pp. 37-70; B. VOLLOT, *Le Diatessaron et la Première Règle de Saint François*, o. c.; G. MICCOLI, *Francesco de Asís*, o. c., pp. 191-192; F. URIBE, *La 'pre-historia' de la Regla Franciscana*, o. c., pp. 12-30.

26. Además de las referencias posteriores en RB 2,13; 3,13-14; etc., y en el Testamento (Test 15).

27. Cf. M. CONTI, *La missione degli Apostoli nella Regola franciscana*, Genova, Centro Studi Francescani per la Liguria, 1972.

discutible la perícopa del “joven rico” (Mt 19,16-22), tanto en esos mismos lugares (RnB 1,2) como en el capítulo sobre la llegada de nuevos hermanos de RB 2,5²⁸, especialmente sensible para Francisco.

Al igual que en el inicio de la Regla, las primeras Admoniciones (Adm 3-5) parecen conservar los comentarios de Francisco más relacionados con su vocación primera y revelan una llamativa similitud con los textos evangélicos citados por Francisco allí²⁹. Uno de los temas destacados en ellas es la renuncia a los bienes, sostenido por textos como Lc 14,33 (“Pues, de igual manera, cualquiera de vosotros que no renuncie a todos sus bienes no puede ser discípulo mío”) citado en Adm 3,1.

Además de la insistencia en la renuncia a los bienes, en estos primeros “Avisos Espirituales” destaca la renuncia a sí mismo³⁰, sustentado por textos como Lc 9,24 (“Porque quien quiera salvar su vida, la perderá; pero quien pierda su vida por mí, ése la salvará”), citado en Adm 3,2, o como Lc 14,26 (“Si alguno viene junto a mí y no odia a su padre, a su madre, a su mujer, a sus hijos, a sus hermanos, a sus hermanas y hasta su propia vida, no puede ser discípulo mío”) citado en Adm 5, además de RnB 1,4. La renuncia a sí mismo y a los bienes está recogido, como una unidad, en el “Sermón del Monte” (cf. Mt 5-7; Lc 6,20-35) tal como aparece, por ejemplo, en RnB 4,4 y 16,10-21³¹, combinando las bienaventuranzas (“Felices los pobres...”, “Felices los que sufren...”, “Felices los hambrientos...”) con el amor al enemigo (“Amad a vuestros enemigos... porque así seréis hijos del Altísimo...”); ambas tradiciones muestran una clara inversión de valores en la misma línea de los textos citados.

Una de las formas en las que Francisco presenta la renuncia a sí mismo es el servicio entre los hermanos como signo de abajamiento ante el otro, de elección de modos de relación inversos a los hegemónicos³². Francisco cita en este caso Mt 20,24-28 (“Jesús los llamó y dijo: “Sabéis que los jefes de las naciones las dominan como señores absolutos, y los grandes las oprimen con su poder. No ha de ser así entre vosotros, sino que el que quiera llegar a ser grande entre vosotros, será vuestro servidor, y el que quiera ser el primero entre vosotros,

28. “Si algunos quisieran tomar esta vida...”, “...diganles la palabra del santo Evangelio (cf. Mt 19,21, y paralelos), que vayan y vendan todas sus cosas y se apliquen con empeño a distribuirlas a los pobres” (RB 2,1.5).

29. Cf. R. J. KARRIS, *The Admonitions of St. Francis: Sources and Meanings*, New York, St. Bonaventure, 1999; J. POULENC, *Les Admonitions de Saint François. Edition Critique et Commentaire* (Tesina de licenciatura en la Facultad de Historia eclesiástica), Roma, Pont. Univ. Gregoriana, s/a; M. AVILA I SERRA, *Los ojos del Espíritu. Comentario a las admoniciones de san Francisco de Asís*, Oñate, Ed. Franciscana Aránzazu, 2001.

30. La Adm 2 introduce el tema de la renuncia a la propia voluntad, aunque en este caso no cita más que a Gen 2; cf. F. URIBE, *El ciclo de la obediencia. Las admoniciones 2, 3 y 4 de san Francisco de Asís*, en *Naturaléza y Gracia* 56 (2009) 211-272.

31. Cf. Adm 13-18; RB 10,10-11. Esta tradición probablemente se desarrolló en el contexto de los capítulos anuales antes de la aprobación de la regla; cf. TC 57; AP 37.

32. Cf. D. FLOOD, *Francisco de Asís y el movimiento franciscano*, Oñate, Ed. Franciscana Aránzazu, 1996, pp. 160-167.

será vuestro esclavo; de la misma manera que el Hijo del hombre no ha venido a ser servido, sino a servir y a dar su vida como rescate por muchos”) en RnB 5,9-12³³, que es el texto base sobre el que ha elaborado la Adm 4.

La quinta admonición está centrada en la particular comprensión de Francisco de la autoentrega voluntaria de Jesús en la cruz y sus consecuencias para la vida³⁴; en Lc 14,27 (“El que no lleve su cruz y venga en pos de mí, no puede ser discípulo mío”) Jesús habla de la propia cruz del seguidor, mientras que Francisco, en Adm 5,8, pide “llevar a cuestras a diario la santa cruz de nuestro Señor Jesucristo”³⁵. Podríamos decir que esta es la legitimación teológica de la minoridad de Francisco: Jesús fue el “verdadero menor” y donde mejor se percibe es en el acontecimiento de la cruz que se convierte en el más claro principio de inversión simbólica. Por eso cita Francisco otros textos de Pablo que presentan la cruz del mismo modo, no como algo propio (un particular sufrimiento o carga) que el seguidor debe asumir sino como el modelo de inversión que provoca una mirada radicalmente invertida al mundo y a las personas que se concreta especialmente en el asombroso valor positivo de comportamientos socialmente negativos como la vergüenza social. Por ello, Francisco cita 2Cor 12,9-10 (“con sumo gusto seguiré gloriándome sobre todo en mis flaquezas, para que habite en mí la fuerza de Cristo. Por eso me complazco en mis flaquezas, en las injurias, en las necesidades, en las persecuciones y las angustias sufridas por Cristo; pues, cuando soy débil, entonces es cuando soy fuerte”) en Adm 5,8 como muestra de las consecuencias reales que tiene la asunción del modelo de la cruz. Igualmente, Francisco cita 2Cor 8,9 (“Pues conocéis la generosidad de nuestro Señor Jesucristo, el cual, siendo rico, por vosotros se hizo pobre a fin de enriqueceros con su pobreza”) en Rb 6,3 para justificar la limosna y la pobreza, como lo hace en 2CtaF 5 para justificar la renuncia a los bienes.

Una aplicación particular de Francisco de esta idea de la autoentrega basada en la imagen de la cruz es la que proyecta sobre los ministros en RnB 4,6, donde cita de nuevo el texto mateano que ya hemos recogido antes: Mt 20,28. A los ministros Francisco les pide con mayor empeño y urgencia que se apliquen el sentido de “cargar la cruz”; así, en 2CtaF 42-47, cita 1Pe 2,3 (“Sed su-

33. RnB 5,9-12: “Igualmente, ninguno de los hermanos tenga en cuanto a esto potestad o dominio, máxime entre ellos. Pues, como dice el Señor en el Evangelio: Los príncipes de las naciones las dominan, y los que son mayores ejercen el poder en ellas (Mt 20,25); no será así entre los hermanos (cf. Mt 20,26a). Y todo el que quiera llegar a ser mayor entre ellos, sea su ministro (cf. Mt 20,26b) y siervo. Y el que es mayor entre ellos, hágase como el menor (cf. Lc 22,26)”. Se podrían citar aquí, igualmente, algunas referencias biográficas que ejemplifican esta insistencia de Francisco (LP 52; 101c-e; 1Cel 38).

34. Cf. J. BÓRMIDA, *La admonición V de san Francisco: los crucificados como imagen de Dios*, en *Cuadernos Franciscanos* 80 (1987) 17-23; F. URIBE, *La verdadera gloria del hombre. La admonición V de san Francisco*, en *Selecciones de Franciscanismo* 112 (2009) 13-42.

35. Cf. OfP 7,8, donde se aprecia el mismo énfasis: “Ofreced vuestros cuerpos y llevad a cuestras su santa cruz, y seguid hasta el fin sus santísimos preceptos”.

misos, a causa del Señor, a toda institución humana: sea al rey, como soberano, sea a los gobernantes, como enviados por él para castigo de los que obran el mal y alabanza de los que obran el bien”) además de aquel texto de Mt 20,28 para recordar: “nunca debemos desear estar sobre otros, sino más bien, debemos ser siervos y estar sujetos a toda humana criatura por Dios”. Francisco se muestra muy cauteloso con quienes tienen autoridad y, lejos de utilizar 1Pe 2,3 para legitimarla sin condiciones (cf. Rom 13,1-7), alerta con ello a quienes la tienen sobre los peligros de su ejercicio³⁶.

Un último aspecto de este crecimiento del evangelio inicial es la insistencia en el sentido de la vergüenza. Parece muy característico de Francisco un sentido de la limosna que reevalúa el estigma que provoca; en RnB 9,3-9 la humillación de la limosna se convierte en signo de honor: “cuando los hombres los abochornan y no quieren darles limosna, den por ello gracias a Dios, pues por los bochornos padecidos recibirán un gran honor ante el tribunal de nuestro Señor Jesucristo”³⁷.

Todo ello arroja un resultado de textos bastante fácil de identificar porque tiene un claro hilo conductor; esta serie de tradiciones (más que textos) abarca: el envío de Jesús a sus discípulos (Lc 10,2-10), la renuncia a sí mismo (Mt 10,37-39; 16,24-25), los primeros son los últimos (Mt 20,24-28), el sermón del monte (Lc 6,20-35) y la sabiduría de la cruz (1Cor 1,23-31). No es que estas citas agoten el elenco de textos bíblicos (ni siquiera evangélicos) que sostienen la vocación franciscana; hay otras muchas citas que bien podrían aducirse para sostener determinados aspectos de la forma de vida franciscana, como se puede apreciar en una lectura de las Admoniciones. Estos son los que expresan y legitiman aquella primera intuición y muestran cómo ésa, lejos de enfriarse con el tiempo, ha ido alimentándose y expresándose sin parar.

3. LA NOVEDAD DEL EVANGELIO Y LAS REACCIONES QUE PROVOCÓ

La pregunta que quisiera plantear en este momento y que desearía responder a lo largo de las siguientes páginas es esta: ¿qué encontró Francisco en estos textos?; ¿qué fue lo que descubrió en ellos que le hizo exclamar “¡Esto es lo que quiero!”? En otras palabras: más allá del interés por la localización de

36. Un ejemplo similar podríamos encontrar en CtaO 23, donde exhorta a los sacerdotes: “¡ved vuestra dignidad!”, en una alusión a 1Cor 1,26-28. Este texto de Pablo se dirige, precisamente, a los más despreciados de la comunidad: “¡Mirad, hermanos, quiénes habéis sido llamados! No hay muchos sabios según la carne ni muchos poderosos ni muchos de la nobleza. Ha escogido Dios más bien a los locos del mundo para confundir a los sabios. Y ha escogido Dios a los débiles del mundo, para confundir a los fuertes. Lo plebeyo y despreciable del mundo ha escogido Dios; lo que no es, para reducir a la nada lo que es”.

37. El texto bíblico que apoya esta interpretación es Is 50,7, aunque es totalmente prescindible porque el argumento de Francisco discurre apoyado en aquellos otros textos mencionados más arriba, como 1Cor 1,26-31; 2Cor 4,7-10; 12,9-10; etc.

los textos evangélicos que expresaron y legitimaron la intuición de Francisco, me pregunto: ¿cuál fue el contenido de lo que descubrió?; ¿qué “le dijo el Señor” en aquellos textos?³⁸

Una primera respuesta parece evidente: lo que el “Altísimo mismo le reveló [es] que debía vivir según la forma del santo Evangelio”, que él mismo plasmó “en pocas palabras y sencillamente” (Test 14-15). Lo lógico sería, por tanto, ahondar en la pregunta indagando y estudiando el desarrollo de aquel *propositum vitae* en las sucesivas versiones de la Regla; ahí debe de estar el contenido del descubrimiento del Evangelio hecho por Francisco. Sin embargo, aquí nos encontramos con una interpelación que no podemos ignorar: ¿basta una lectura confiada y sincera de la Regla para responder a aquella pregunta? ¿Es posible acercarnos a aquella intuición mediante una lectura actual de la Regla (y demás fuentes) que no tenga en cuenta la pregunta por el proceso de institucionalización? Si, como afirman algunos, entre la intuición y la Regla medió un complejo proceso en el que intervinieron un entramado de fuerzas diversas³⁹, no podemos obviar la posibilidad de que el proceso de plasmación de aquella intuición en formas históricas y la voluntad de Francisco de que fuese aprobada eclesiásticamente hayan influido profundamente en el resultado hasta impedirnos hoy una respuesta satisfactoria a aquella pregunta sin introducir cautelas metodológicas necesarias⁴⁰.

Voy por tanto a asumir, como decía en la introducción, un camino indirecto para responder a la pregunta que orienta este apartado: voy a preguntarme por los efectos y reacciones que provocó la interpretación del Evangelio que hizo Francisco. Espero de este modo sortear los importantes problemas mencionados dirigiendo la mirada, no tanto a los mismos textos y a su correcta interpretación, sino a los testimonios de las reacciones que provocó la interpretación de Francisco tal como él la nombraba, la vivía y la proyectaba a los demás. Voy para ello a destacar algunos valiosos datos sobre las reacciones, fundamentalmente eclesiásticas, que se han conservado en las fuentes que narran el momento de la aprobación del *propositum vitae* inicial. Además, como decía al inicio, creo que esas reacciones resultan fundamentales como criterio de discernimiento para la actualización de la intuición de Francisco, como veremos en el cuarto apartado.

38. Cf. D. DOZZI, “Así dice el Señor”. *El Evangelio en los escritos de san Francisco*, Oñate, Ed. Franciscana Aránzazu, 2003.

39. Cf. T. DESBONNETS, *De la intuición*, o. c., pp. 37-43.

40. No se trata de recuperar las tesis de Sabatier (P. SABATIER, *Vie de saint François d'Assise*, Paris 1931, [versión castellana: *Francisco de Asís*, Valencia, Ed. Asís, 1994] sobre la “traición” romana, sino de introducir cautelas para no interpretar como signo de la intuición mencionada elementos que pudieran formar parte de la adaptación de la misma a las circunstancias históricas; cf. G. MICCOLI, *Francisco de Asís*, o. c., pp. 94-109.

3.1 Las reacciones de la Curia romana

La primera pregunta que debemos hacernos para poder captar las reacciones es: ¿por qué decide Francisco ir a Roma?; ¿por qué desea una aprobación eclesiástica tras el descubrimiento del Evangelio? En realidad, Francisco no necesitaba aquella aprobación formal para vivir lo que pretendía, al menos en su contenido evangélico e inicialmente⁴¹. Sorprenden, por tanto, la inmediatez de este deseo (podía haber esperado unos años para este trámite, por ejemplo) tanto como la altura de miras para la aprobación (podía haber buscado la aceptación diocesana del obispo de Asís, Guido, o del de Sabina, Juan de san Pablo⁴², por ejemplo). A estas extrañezas habría que añadir otros datos que reflejan la importancia de la pregunta, como, por ejemplo, ¿cómo esta aprobación de la *protorregla* no dejó ningún rastro documental en Roma, cuando de otros grupos contemporáneos que desaparecieron pronto existen testimonios epistolares abundantes⁴³? Así mismo, cabe señalar la extrañeza del procedimiento de ir a Roma sin haber solicitado antes una aprobación diocesana; también sorprende la recepción inmediata del Papa en un tiempo de especial actividad de Inocencio III en la preparación del IV Concilio de Letrán⁴⁴, como la aprobación casi inmediata sin la comprobación rutinaria del tenor de vida y ortodoxia cuando arreciaban las polémicas contra los cátaros y valdenses, etc.

Los relatos de la visita de Francisco a Roma reflejan una polémica soterrada, una resistencia que ha sido maquillada en las fuentes, pero que aparece con más claridad conforme nos alejamos de la oficialidad de las fuentes. El relato de esta visita aparece en 1Cel 32-33; LM 3,8-10; AP 31-36; TC 46-49; Rugero de Wendover⁴⁵; Jeróni-

41. Cf. G. MICCOLI, *Francisco de Asís*, o. c., pp. 94-109.

42. Ver el testimonio de la especial cercanía de algunos obispos de la zona: 1Cel 32; TC 47; LM 3,9.

43. Cf. T. DESBONNETS, *De la intuición*, o. c., p. 38.

44. En el que, además de la Cruzada, se propuso aprobar 70 cánones para la reforma de la Iglesia; cf. M. MACCARRONE, *Nuovi studi su Innocenzo III*, Roma, Istituto Storico Italiano per il Medio Evo, 1995; R. MANSELLI, *Vida de san Francisco*, o. c., pp. 106-119.

45. Rugero de Wendover era benedictino inglés, no dependía de fuentes franciscanas; murió en 1236, de modo que se trata de una fuente que pudo sufrir menos la influencia posterior de la Orden; cf. T. DESBONNETS, *De la intuición*, o. c., pp. 38-39. El texto es el siguiente: «El Papa, después de haber considerado atentamente, por una parte, a aquel fraile con extraño hábito, despreciable al rostro, barba larga, cabellos largos, cejas negras y sobresalientes y, por otra parte, aquella petición que le presentaba, tan ardua e imposible según el sentido común, lo despreció en su corazón y le dijo: «vete, hermano, y busca a los cerdos, a los cuales te pareces más que a los hombres. Y entonces, revuélcate con ellos en el fango y, consagrado su predicador, enséñales a ellos la Regla que has preparado». Francisco no dudó un instante más, súbito, inmediatamente, se marchó. Le costó no poco encontrar a los cerdos pero, cuando finalmente se encontró con una piara de estos, se revolcó con ellos en el fango hasta que estuvo completamente embarrado, tanto el cuerpo como el vestido, de los pies a la cabeza. Y de esta guisa, retornó al consistorio y cuando se llegó al Papa le dijo: «Señor, he hecho como me has pedido; ahora, te ruego escucha mi petición». El Papa, ante este hecho, se llenó de admiración. Se arrepintió de haber despreciado a aquel hombre y, volviendo en sí, le pidió que fuese a lavarse y después volviese

mo de Ascoli⁴⁶ y otros⁴⁷. No pretendo analizar la historicidad de estos relatos ni sus dependencias literarias (otros lo han hecho con solvencia⁴⁸), sino mostrar unos datos “camuflados” que revelan un desconcierto y una resistencia por parte de la Curia a la propuesta de Francisco⁴⁹. Para ello resulta muy útil preguntarle a cada una de esas versiones tres cosas: ¿quiénes son interlocutores de Francisco en cada versión? ¿Qué dificultades le plantean y quién lo hace? ¿Qué le aconsejan? Estas preguntas permiten captar que, conforme nos alejamos de las fuentes oficiales, la actitud de los interlocutores, especialmente el mismo Papa, se endurece paulatinamente, hasta el punto de que pasa de la total admiración y bendición, junto con la aprobación inmediata (1Cel 33), al desprecio, insulto y expulsión maleducada, junto con la dilatación de una aprobación únicamente temporal (TC 49, Rugero de Wendover y Jerónimo de Ascoli). Así mismo, permite comprobar las alternativas que le proponen ante la “insensatez”, “extrema dureza” (AP 34), “novedad”, “irracionalidad” e “imposibilidad” (LM 3,9) de vivir lo que plantea, en la línea de aceptar las reglas y formas de vida aprobadas ya⁵⁰.

Además de estos datos que muestran la realidad histórica de los recelos y dificultades para aprobar el *propositum vitae* de Francisco, el género literario de los sueños (o revelaciones), añadido más tarde a estos relatos refleja tam-

ante él. Francisco corrió a lavarse y volvió rápidamente a su presencia. Entonces el Papa, lleno de emoción ante él, aprobó su petición, le concedió a él y a sus seguidores el oficio de la predicación mediante el privilegio de la Iglesia Romana y, después de haberlo bendecido, lo despidió. El siervo de Dios, Francisco, construyó un oratorio en la ciudad para poder dedicarse a la contemplación y comenzó, como gran luchador, su batalla contra los espíritus malignos y los vicios carnales”; cf. F. OLGIATI (et al.), *Fonti Francescane*, Padova, Edizioni Messaggero, 1978, pp. 1949-1950.

46. Fue sucesor de Buenaventura y llegó a ser papa con el nombre de Nicolás IV. En las notas que hizo a LM 3,9 sostiene el testimonio de Rugero de Wendover, presentando el encuentro entre Francisco y el Papa así: “El Vicario de Cristo, sumido en profundas reflexiones, se paseaba a lo largo y a lo ancho de su palacio de Letrán, en la sala llamada del Espejo: mandó expulsar sin ningún miramiento al siervo de Cristo que le era desconocido. Éste, humildemente, se fue”; cf. T. DESBONNETS, *De la intuición*, o. c., p. 39.

47. Entre las que cabe mencionar 2Cel 17 y TC 51 que reflejan una visión legendaria; cf. R. MANSSELL, *Vida de Francisco*, o. c., pp. 114-119.

48. Cf. *Ibid.*, pp. 106-114; T. DESBONNETS, *De la intuición*, o. c., pp. 37-43.

49. Este es un ejemplo de los problemas que revelan los estudios sobre la “cuestión franciscana”, que se pregunta por las influencias e intereses que han determinado el nacimiento y evolución de los testimonios hagiográficos de los inicios de la forma de vida franciscana; para un estudio más detallado cf. S. DA CAMPAGNOLA, *Le origini francescane come problema storiografico*, Perugia, Porziuncula, 1974; *La questione francescana dal Sabatier ad oggi: atti del I Convegno internazionale, Assisi, 18-20 ottobre 1973*, Assisi, Centro di Studi Francescani, 1974; F. URIBE, *Introducción a las Hagiografías de san Francisco y santa Clara de Asís (siglos XIII y XIV)*, Murcia, Espigas, 1999, pp. 19-47.

50. AP 34 muestra, además, ciertas reticencias de carácter económico: “¿De dónde sacaréis cuanto necesitáis?”, que podrían apuntar una reserva añadida a las demás, como refleja también TC 35: “...les echaban en cara que habían abandonado los bienes propios para consumir los ajenos”.

bién la existencia de interpretaciones franciscanas no-oficiales muy críticas con la postura de la curia. De las cuatro versiones de la parábola de la hermosa campesina (2Cel 16; LM 3,10; TC 50; AP 35) la más antigua es la referida por el Anónimo de Perusa⁵¹, que refleja, mucho más que las otras tres, una imagen muy negativa del personaje del rey (imagen del Papa), que adquiere rasgos de un poderoso lascivo y egoísta que se aprovecha de la joven por su hermosura y la deja embarazada en repetidas ocasiones, abandonándola a su suerte en todas ellas. La campesina, cuando ve crecidos a sus vástagos, intercede ante su agresor preocupada por el futuro de ellos (hijos también del rey); éste los acoge a ellos pero no a ella, a quien debía haber desposado al inicio y no lo hizo. No es posible pasar por alto la crítica encubierta y disfrazada, pero muy aguda, que esta historia ha transmitido, ni el modo como las versiones posteriores (2Cel 16; LM 3,10; TC 50) han suavizado su filo cortante. Todos esos datos reflejan una polémica soterrada que revela una realidad muy tensa entre Francisco y la Curia romana (en el relato la joven campesina y bella y el rey poderoso y abusador) que fue resuelta más tarde con la institucionalización y clericalización de los hijos de ambos (en el relato se quedan en el palacio del rey)⁵². Las reticencias de la Curia romana no desaparecieron tras la primera aprobación oral; el testimonio de LP 108,1 pone en boca del cardenal Hugolino de Ostia una recomendación a Francisco reveladora: “Hermano, no quiero que vayas a las partes ultramontanas, pues hay en la Curia romana preladados y otras gentes que muy a gusto impedirán el bien de tu religión”.

LM 3,9 ofrece un dato iluminador sobre el problema de fondo que explica esta tensión histórica entre el Papa y Francisco, puesto en boca del cardenal Juan de san Pablo⁵³:

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. Pues si alguno llegase a afirmar que dentro de la observancia de la perfección evangélica o en el deseo de la misma se contiene algo nuevo, irracional o imposible de cumplir, sería convicto de blasfemia contra Cristo, autor del Evangelio.

La afirmación “si alguno llegase a afirmar...” probablemente refleja la objeción más seria planteada a la propuesta de Francisco: era “nueva”, “irracio-

51. Cf. T. DESBONNETS, *De la intuición*, o. c., pp. 188-192.

52. Giovanni Miccoli lo expresa así: “Mientras la Iglesia de Roma, de acuerdo a sus necesidades, iba introduciendo a la orden por los cauces de la tradición regular, la fue colmando de bulas y privilegios de exención y fue incorporando a los miembros de ésta en las filas de la jerarquía episcopal y les fue confiando encargos diplomáticos y misioneros de confianza”; G. MICCOLI, *Francisco de Asís*, o. c., p. 316.

53. El mismo que en 1Cel 33 “le aconsejó que se orientara hacia la vida monástica o eremítica”.

nal” e “imposible de cumplir” por lo que no se podía “confirmar”⁵⁴. Esta reacción por parte de la Curia ante el *propositum vitae* creo que es más elocuente que la misma exégesis de los textos evangélicos que la componían y, en cualquier caso, resulta el contexto hermenéutico más adecuado para comprender lo que Francisco descubrió en ellos.

3.2 El drama de la “novedad”

Los tres calificativos con los que la Curia, según el testimonio de Buena-ventura, despreció inicialmente el *propositum* de Francisco (novedad, irracionalidad e imposibilidad) son una buena puerta de acceso a la intuición de Francisco y a su particular descubrimiento del Evangelio. La “irracionalidad” e “imposibilidad” parecen explicar la dureza del modo de vida: la renuncia a los bienes y a sí mismo, el abajamiento propio y ensalzamiento de los demás, el servicio como signo de mayor honor, en fin, la inversión de los valores que hemos encontrado más arriba en la base del descubrimiento evangélico de Francisco explican esta reacción. No resulta racional la renuncia a sí mismo (ni a los bienes, etc.), parece *contra natura*; no es posible, desde el punto de vista del que lo tiene todo y no tiene voluntad de cambio, adoptar esa forma de vida. En realidad, por tanto, esas reacciones revelan más bien una particular hermenéutica del Evangelio, la de la institución eclesial, marcada por un punto de vista que condiciona radicalmente la interpretación y el efecto de su lectura, lo que viene a confirmar, por contraposición, la tesis que sostengo en este artículo: lo que determinó la particular forma de vida de Francisco no fueron los textos evangélicos, sino su particular punto de vista, el lugar desde el que los leyó, las preguntas que tenía al escucharlos, aquella intuición que iba adquiriendo forma con experiencias como el encuentro con el leproso.

Sin embargo, lo que encuentro más iluminador para responder a la pregunta planteada al inicio de este apartado, y que explica mejor la “irracionalidad” y la “imposibilidad” es la acusación de “novedad”. Las fuentes reflejan en varios momentos y de diverso modo esta característica; 1Cel 89 y AP 19 subrayan de diversas formas esta *novitas*⁵⁵. Los intentos de orientar a Francis-

54. La concesión parcial (temporal y oral) queda reflejada en varias fuentes: “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” (AP 44); así también TC 49: “Id con Dios, hermanos, y predicad a todos la penitencia, como él se dignare inspiraros. Y cuando Dios todopoderoso os aumente en número y gracia, comunicádnoslo y Nos os concederemos otras más importantes”.

55. 1Cel 89: “... el nuevo evangelista [...] el germen de la antigua religión renovó [...] un espíritu nuevo [...] resplandeció de lo alto con novedad de formas y nuevas señales [...] ha renovado los antiguos portentos [...] con nuevo orden...”; AP 14: “Jamás hemos visto religiosos como estos...”. Otros testimonios ajenos a la Orden también lo subrayan, como la Crónica de Monte Sereno: cf. F. OLGIATI, *Fonti Francescane*, o. c., pp. 1922-1923.

co “hacia la vida monástica o eremítica” (1Cel 33) explican, por otra parte, esta novedad. En palabras de José Hernández Valenzuela, “uno de los elementos de la *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”⁵⁶. Sin embargo, no se trata de una mera cuestión formal; el problema de Francisco que hemos descubierto más arriba no radica en la falta de modelos formales que le dieran acogida, como si fuese una cuestión de encontrar el vestido adecuado para un cuerpo que ha crecido de repente o no encuentra lo que quiere⁵⁷. El problema de Francisco es más profundo, es de contenido, de raíz; dice Giovanni Miccoli: “el drama de Francisco, si todavía queremos continuar empleando este término demasiado usado, consiste en que se peca de que es *objetivamente imposible* que la institución eclesiástica de su tiempo acoga los propósitos profundos que lo habían animado”⁵⁸. Ahí radica, efectivamente, el problema detectado en las fuentes y el origen de la controversia entre Francisco y la Curia romana: la *imposibilidad objetiva* para que la institución eclesiástica acoga su intuición.

Los datos sobre las posteriores intervenciones de la Curia Romana y el consiguiente proceso de clericalización⁵⁹ confirman, al menos en parte, esta lectura de Miccoli. Lo que Francisco pretendía no era pues sólo irracional e imposible en sí mismo a los ojos de parte de la jerarquía eclesiástica; era, además, imposible de aceptar como algo propio, como algo compatible con su propia existencia, como algo que expresara su misma identidad y vocación; era “nuevo” y ajeno. En otras palabras: si Francisco pretendía vivir la renuncia a sí mismo y a los bienes, compartir su vida con los desheredados y ofrecer una alternativa para los últimos basándose en el Evangelio, aquella forma de vida se podía convertir en una denuncia al *status* eclesiástico que no lo hacía. Aprobar aquel *propositum vitae* oficialmente podría haber sido leído como una autodenuncia, una acusación de la jerarquía eclesiástica contra sí misma que se legitimaba sobre el mismo Evangelio que a Francisco le llevaba a vivir desprendido de todos aquellos privilegios. Si la Curia ro-

56. J. HERNÁNDEZ VALENZUELA, *Nuevas hermenéuticas franciscanas: riesgos y posibilidades*, en *Cartaginensia* 31 (2001) 87-136 (cita de la p. 94).

57. La imagen tradicional que ha pasado a la imaginera popular referida inicialmente por Tomás de Celano (1Cel 15: “... inmediatamente, quitándose y tirando todos sus vestidos, se los restituye al padre. Ni siquiera retiene los calzones, quedando ante todos del todo desnudo. Percatándose el obispo de su espíritu y admirado de su fervor y constancia, se levantó al momento y, acogiéndolo entre sus brazos, lo cubrió con su propio manto”) expresa esta idea formal.

58. G. MICCOLI, *Francisco de Asís*, o. c., p. 312 (la cursiva es mía).

59. Cf. Las citas aportadas por J. HERNÁNDEZ VALENZUELA, *Nuevas hermenéuticas*, o. c., pp. 100-109. Ver también el artículo de J. A. ECHEVERRÍA ECHEVERRÍA, *La formazione: verso il superamento della priorità clericale (19 settembre 1996)*. *La formación, hacia una superación de la prioridad clerical*, V Convegno Internazionale ‘La vocazione cappuccina nelle sue espressioni laicali’, Roma, 2-21 settembre 1996, en *Analecta OFM Cap.* 112 (1996) 686-697.

mana hubiera aprobado inmediatamente la propuesta de Francisco habría desautorizado su propio modo de vivir el Evangelio y habría generado una ruina.

Más tarde, sin embargo, comprendió que era posible rentabilizar institucionalmente la intuición de Francisco y que le convenía más que aquellos “pobrecillos” fueran identificados como cristianos y católicos, bajo la protección de Roma, porque de ese modo podía presentar ante el mundo una cara diferente a la de la Curia: hacía honor a la pluralidad, daba salida a los anhelos verdaderos de vivir el Evangelio en toda su fuerza dentro de la Iglesia y, a la vez, permitía que una parte de la Iglesia siguiera manteniendo los mismos privilegios y formas que se compensaban con aquello⁶⁰.

Es difícil justificar que Francisco era consciente de esta aportación sustancial, vital, a la Iglesia y que en el fondo iba a contribuir verdaderamente a su sostenimiento. Aquellos sueños referidos por 2Cel 17⁶¹ en los que Francisco es soñado sosteniendo la basílica de Letrán bien pudieran ser una legitimación del cambio de visión de la Curia, pero nada aportan sobre la intención de Francisco (cuyos sueños se debían parecer más a la parábola mencionada más arriba de la bella campesina: AP 35)⁶². 2Cel 10, es cierto, refiere una interpretación posterior de la vocación Franciscana en los mismo términos que el sueño del Papa mencionado en 2Cel 17; el crucifijo de san Damián le habla a Francisco: “Francisco, ve y repara mi casa que como ves se viene del todo al suelo”. Sin embargo, más allá de que ambas lecturas se complementen, de hecho, para escenificar un encuentro que pudo ser, desde el punto de vista histórico, más

60. La bula *Cum dilecti filii* (1219), dirigida a todas las autoridades eclesíásticas de la Iglesia, afirma que “el Hermano Francisco y sus compañeros, pertenecientes a la vida y religión de los hermanos menores [...] han escogido un camino de vida merecidamente aprobado por la Iglesia romana [...] y se expanden por las diversas parte del mundo, según el ejemplo de los apóstoles, sembrando la semilla de la palabra divina”. Así mismo, un año más tarde, la Bula *Pro dilectis filiis* (1220) aclaraba ante algunos prelados franceses las dudas sobre la eclesialidad de los hermanos: “si tuvieran una conciencia dudosa con respecto a la Orden de hermanos menores [...] 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”; cf. *Bullarium Franciscanum*, editado por C. Cenci, Vol. I, Grottaferrata, Editiones Collegii S. Bonaventurae, 1989, pp. 251-254 (citas tomadas de: J. HERNÁNDEZ VALENZUELA, *Nuevas hermenéuticas*, o. c., pp. 101-102).

61. Y, también, LM 3,10 y LP 51.

62. José Hernández Valenzuela, citando a Grado Giovanni Merlo (*Intorno a frate Francesco*, Milano, Biblioteca Franciscana, 1993, pp. 133-138) hace una original lectura del texto de “La verdadera y Perfecta Alegría” que considera un “ajuste de cuentas de Francisco con la fraternidad y consigo mismo” por el crecimiento desmesurado del grupo inicial y la llegada de “prelados, obispos y arzobispos”, “profesores de París” o “reyes”; frente a los intentos de desvirtuar la frescura de su *propositum vitae* Francisco (predicación, estudios, dignidades, observancia de normas regulares, formas tradicionales de vida religiosa...) se afirma en el seguimiento de Cristo pobre y crucificado, humillado hasta la muerte en cruz; J. HERNÁNDEZ VALENZUELA, *Nuevas Hermenéuticas*, o. c., pp. 106-108.

complicado, tenso y progresivo⁶³, hay algo en esta última idea que coincide con la intuición de Francisco y que vendría a responder a la pregunta que inicia este apartado: Francisco pretende, con su viaje a Roma, “reparar” la Iglesia.

Su propuesta de forma de vida evangélica no nacía, ciertamente, de una lectura personal; respondía, es cierto, a unas búsquedas personales, a unos anhelos que Francisco llevaba en su corazón (que, como hemos dicho, era lo primero que compartió con sus hermanos); pero Francisco no pretendía con su forma de vida satisfacer únicamente esos anhelos de modo que le hubiera bastado con vivir el Evangelio de cualquier modo. El testimonio de su Testamento me parece suficientemente elocuente y sincero como para tenerlo en cuenta sin reparo en este punto:

Y el Señor me dio una fe tan grande en las iglesias [...] el Señor me dio y me sigue dando una fe tan grande en los sacerdotes que viven según la norma de la santa Iglesia romana [...] Y el Altísimo mismo me reveló que debía vivir según la forma del santo Evangelio. Y yo lo hice escribir en pocas palabras y sencillamente y el señor papa me lo confirmó (Test 4-15).

Francisco descubrió su vocación *en* la Iglesia, quería vivirla *en* la Iglesia y, lo que le resultó más difícil, quería vivirla *para* la Iglesia. Francisco, que muestra una capacidad de distinción entre unos clérigos y los que “viven según la norma de la santa Iglesia romana”, es consciente de la pluralidad eclesial y de la necesidad de vivir el Evangelio *en* y *para* la Iglesia. Su forma de vida no es sólo, por tanto, una demanda evangélica; es, además, una oferta de vida evangélica.

Un último dato nos ayuda en este momento. El famoso pasaje recogido en 2Cel 103, estudiado con detenimiento por Giovanni Miccoli⁶⁴, muestra la peculiar respuesta de Francisco de una cuestión muy peliaguda referida a la interpretación de Ez 3,16 y que pretendía contrastar la fidelidad de Francisco a la tradición eclesiástica: debe o no debe alguien denunciar a quien no hace el bien (en sentido moral). La postura tradicional había respondido que sí, responsabilizándose, por ello, a las autoridades eclesiásticas de la corrección de cada cristiano. Algunos monjes del tiempo (como Guido de Arezzo) utilizaban la misma cita del profeta para abrogarse el derecho de denunciar a los prelados que cometían simonía⁶⁵. Francisco, en un alarde de equilibrio imposible, revela su personal “vinculación independiente” a la tradición:

63. Cf. A este respecto, el encuentro en Florencia, mencionado más arriba, entre Francisco y el cardenal Hugolino de Ostia, en el que se percibe la división de los prelados y un proceso lento de aceptación: 1Cel 74-75.

64. Cf. G. MICCOLI, *Francisco de Asís*, o. c., pp. 127-161.

65. Cf. El texto de la carta citado por G. Miccoli (p. 150): “Incurrer en el crimen de una muerte fraterna el que, pudiéndolo, no protege al hermano de la muerte. También nosotros, que hemos oído el sumo riesgo de vuestra excelencia, incurriremos en el crimen de sumo delito si callamos, ya que el Señor ha dicho por el profeta de forma terrible que realmente derrama sangre quien, callando, disimula la iniquidad de los impíos. Hemos oído, y nos ha sorprendido mucho que entre vosotros se están vendiendo las órdenes por dinero, siendo así que los que algo de esto realizan son considerados absolutamente herejes”.

Si hay que entender el pasaje universalmente, yo le doy el sentido de que el siervo de Dios debe arder por su vida y santidad, de forma que con la luz del ejemplo y con el testimonio de la vida reprenda a todos los malvados. Quiero decir que el resplandor de su vida y el aroma de su fama harán saber a todos su iniquidad (2Cel 103).

Francisco no acepta la lectura tradicional (hubiera ido contra su propio espíritu); tampoco rechaza la llamada a responder que le hace el texto del profeta (y el dominico del pasaje de Celano); tampoco dirige su crítica contra la jerarquía eclesiástica o contra los herejes, como hacían unos u otros. Francisco responde de un modo totalmente nuevo: el testimonio de vida como modo de denuncia.

Esta historia, probablemente histórica en sus raíces por los diversos testimonios independientes y los datos que ofrece⁶⁶, revela la fuerza arrolladora de la hermenéutica de Francisco y la energía que le confiere a su *propositum vitae*⁶⁷. Este pasaje deja entrever el modo de ofrecer Francisco un cambio: con el ejemplo de vida. Así pues, el *propositum* que desea ver aprobado por el Papa es un enorme manifiesto que alcanza mucho más allá del pequeño grupo de “pobrecillos” que allí se presentó: es una forma de vida que, por el “ardor de su vida”, con la “luz del ejemplo y el testimonio de vida” se convierte en una “repreñión de los malvados” y una proclamación de “su iniquidad”. No pudo pasar desapercibida esta lectura a los miembros de la Curia: un estilo de vida como el que pretendía era una denuncia tácita contra las formas hegemónicas y privilegiadas de una buena parte de la jerarquía eclesiástica de su tiempo (quizá de todos los tiempos). Eh ahí la respuesta, al menos en parte, a la pregunta inicial del porqué del viaje de Francisco a Roma y su voluntad de aprobación de la *protorregra*.

4. ACTUALIZACIÓN DE LA INTUICIÓN DE FRANCISCO

¿Cómo es posible actualizar esta fuerza arrolladora de la lectura evangélica de Francisco? ¿Cómo es posible recuperar aquella intuición que guió a Francisco de tal modo a leer el Evangelio como lo hizo, a viajar a Roma para mostrar un nuevo modo de vivir el Evangelio y ofrecer una alternativa a los valores hegemónicos? Voy a apuntar un camino de respuesta y actualización hermenéutica⁶⁸.

66. Cf. G. MICCOLI, *Francisco de Asís*, o. c., pp. 153-161.

67. Las posteriores versiones de Buenaventura reflejan, así mismo, cómo causó problemas, que su intuición resultaba una novedad que se asumió con dificultad y se fue suavizando con el tiempo; cf. las versiones de LM 11.2.7 y Bartolomé de Pisa (texto en: *Analecta Franciscana*, Vol.5, Grottaferrata, Ad Claras Aquas, 1912, p. 176).

68. J. HERNÁNDEZ VALENZUELA, *Nuevas Hermenéuticas*, o. c., pp. 94-95, lo dice con mucho tino: “Cualquier hermenéutica que quiera hacerse sobre nuestros atormentados orígenes, debe-

Para responder a esta pregunta es necesario recordar lo dicho al final del punto segundo de este artículo: el desplazamiento franciscano de un extremo al otro del mapa social como signo del rechazo del sistema socio-económico hegemónico. En otras palabras, el descubrimiento de la usura y sus consecuencias le llevará a Francisco no sólo a rechazar las prácticas de codicia (TC 19) sino a invertir radicalmente los valores sociales y económicos mediante la creación de un modo de vida alternativo que sobrevalora, precisamente, aquello que el mundo desprecia; y esto como proyecto eclesial (de no haber sido así, Francisco se hubiera ahorrado mucho problemas).

4.1 *La fraternidad como trasgresión*

La sociedad medieval había descubierto el dinero; la pujante economía de mercado, que Francisco había conocido en su propia casa, y el surgimiento de los *comuni* provocaba un nuevo deseo y horizonte de bienestar más acá de las clases superiores que la habían disfrutado hasta entonces de modo exclusivo. Los valores que se erigieron en hegemónicos fueron el dinero, la acumulación o el ascenso económico al bienestar⁶⁹. De ese modo se agrandaba la distancia entre *maiores* y *minores* y, lo que impresionó mucho más a Francisco, generaba la ruptura social y la marginación definitiva de los desechos de aquella nueva maquinaria de sueños de bienestar. Francisco eligió para su vida el camino inverso, antes incluso del descubrimiento del Evangelio: el camino del despojo.

Ya desde la experiencia del encuentro con el leproso, Francisco aspira a ser más pobre que los pobres que, dicho de otro modo, significa cortar los puentes que le unían con aquel sistema. El rechazo del dinero por parte de Francisco no fue una reacción emocional adolescente sino la decisión deliberada de apartarse de aquel sistema, romper las barreras que creaba y vivir de acuerdo a otro en el que no se entre en conflicto con nadie por el dinero (aunque esa decisión le enfrentó, paradójicamente, con algunas instancias eclesiásticas). Francisco no da muestras de ignorancia sobre los peligros de la pobreza; el odio, el miedo, la desesperación, los celos... pueden ser subproductos, daños colaterales de la misma pobreza, o mecanismos sutiles del mismo sistema social para establecer barreras infranqueables entre grupos sociales que se suponen incompa-

ría 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 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”.

69. Cf. *Ibid.*, pp. 128-129.

tibles. Por eso, Francisco da mucha importancia a una característica de su pobreza: la libertad⁷⁰.

Esta libertad es la que, precisamente, da a la pobreza una dimensión inusitada en aquel contexto, provoca preguntas y genera una crisis que altera la inercia del *statu quo* social y religioso. La elección voluntaria de una situación despreciable social y religiosamente provoca la pregunta por el valor oculto en aquella elección. Francisco (como Jesús en las bienaventuranzas; cf. Mt 5,3) no presenta la pobreza como algo deseable en sí; presenta la elección de la pobreza como estrategia de alternación del sistema, de generación de alternativas⁷¹. Lo que hace Francisco, en realidad, cuando abandona su casa y a su padre, tal como lo narra TC 19, es transgredir el sistema: altera el orden legitimado religiosamente y presenta un nuevo orden que quiere legitimar mediante el Evangelio. Desde este punto de vista su minoridad provoca, en primer lugar, una crisis que obliga a un replanteamiento de las legitimaciones y de los valores hegemónicos y, en segundo lugar, una alternativa de vida con otros valores más acordes a los del Evangelio. La denuncia la escenifica Francisco en el desnudamiento y rechazo de su anterior status social; la alternativa se hace realidad en la congregación de un grupo de iguales que viaja a Roma para darle una aprobación eclesial a su propuesta.

El abajamiento efectivo que suponía para todo hermano incorporarse a la fraternidad es lo que los sociólogos llaman desclasamiento o pérdida de status; así Francisco identificaba el Evangelio con una situación muy diferente a la existente que generaba esperanza para los últimos de aquella sociedad, una nueva familia donde se puede experimentar una novedad⁷². La alegría o el canto que caracterizan esta libertad en la opción de Francisco por la pobreza⁷³ se convierte en el instrumento por el que anula las diferencias abismales entre ricos y pobres o mayores y menores, además de elevar la dignidad y el honor

70. Así, por ejemplo, cuando advierte a los ministros a no tomar parte en el despojo de un candidato a la fraternidad: "guárdense los hermanos y sus ministros de preocuparse de sus cosas temporales, para que libremente hagan de sus cosas lo que el Señor les inspire" (Rb 2,7; cf. RnB 2,10-11).

71. Para el sentido de "alternancia" ver: P. L. BERGER-TH. LUCKMANN, *La construcción social de la realidad*, Buenos Aires, Amorrortu, 1997, pp. 196-197.

72. Así lo recoge J. Hernández Valenzuela: "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 sus 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"; J. HERNÁNDEZ VALENZUELA, *Nuevas hermenéuticas*, o. c., p. 132.

73. Cf. O. VAN ASSELDONK, *Francisco y sus seguidores, testigos de la alegría de Cristo*, en *Selecciones de Franciscanismo* 34 (1983) 23-40.

de los últimos, que no pueden ser vistos únicamente como un despojo social, sino como protagonistas de una nueva sociedad. En Francisco encontrarán los pobres la dignidad y la fuerza para proponer y vivir esa alternativa evangélica. Este es el carácter transgresor de la fraternidad franciscana, que expresa, incluso antes del descubrimiento del Evangelio (como hemos dicho más arriba) la intuición franciscana: una elección libre por asumir valores contrarios a los hegemónicos, el desclasamiento voluntario, la aceptación libre de estigmas sociales para generar una alternativa.

Francisco parece consciente de las dificultades de vivir el Evangelio en un mundo para el que no es el criterio hegemónico y esto provoca y aumenta una visión conflictiva de la realidad que le llevará a insistir en la renuncia, en la negación de lo que considera peligro o agresión al proyecto evangélico⁷⁴. Sin embargo, sería erróneo sostener el sentido franciscano de esa alternativa en la negación del contrario y no en lo que la define: la alegría y el gozo del tesoro escondido que ha sido descubierto⁷⁵. El *propositum vitae* de Francisco es, ante todo, una afirmación de la fuerza de liberación y salvación de la Buena Noticia de Jesús; es vivir siguiéndole; es albergar esa alegría como el valor más grande de la vida; es acogerse al Dios padre de Jesús y no querer más que eso.

4.2 La autoestigmatización social como clave hermenéutica de la intuición franciscana

De acuerdo a todo el recorrido hecho en este artículo hay una constante en la vida de Francisco y de la primera fraternidad, detectada en testimonios de Francisco y sus primeras fuentes⁷⁶ que nos ofrecen una viva imagen de lo que podemos llamar una opción por la desviación, por el estigma social. Francisco descubrió en el leproso, en la pobreza, en la minoridad... (en lo que hoy consideramos despreciable en nuestra sociedad) las trampas y perversiones de nuestro mundo y, a la vez, la verdadera alternativa al mismo. Esto es lo que las ciencias sociales actuales han descrito y nos pueden ayudar a comprender, desde nuestro punto de vista, la intuición de Francisco.

La sociología de la desviación, antes de Robert K. Merton, había explicado la desviación como si fuese una enfermedad del individuo que requería un tratamiento individual. La hipótesis central de la teoría de Merton⁷⁷ describe el comportamiento desviado como un "síntoma" (que es también respuesta) de

74. Cf. Los avisos sobre el no apropiarse nada: RnB 7,13-14; 17,4; Rb 6,1; Adm 2,3; 5,3; 7,4; 11,4; 18,2; 16,2; 19,3; etc.

75. Cf. RnB 1,1; 7,16; 9,1; 22,9; Adm 27,3; etc.

76. Cf. 1Cel 53; Adm 12,18 (también 5, 13, 17, 19, 22, 23); LM 6,1; Flor 3; TC 40.

77. Cf. R. K. MERTON, *La sociología de la ciencia: investigaciones teóricas y empíricas*, Madrid, Alianza, 1977. Ver las críticas a Merton en G. MILANESI, *Desviación*, en F. DEMARCHI-A. ELLENA, (Eds.) - J. González (Tr.), *Diccionario de Sociología*, Madrid, Paulinas, 1986, pp. 534-537.

disociación entre las metas culturales propuestas o prescritas a todos en una sociedad y los caminos socialmente previstos y estructurados para alcanzar esas metas (es decir los medios institucionales que regulan el acceso a las mismas). Así, la desviación no sólo se define como una "reacción contra las incongruencias" estructurales de la sociedad, sino también como un efecto de los mecanismos de control montados por el sistema para estigmatizar los intentos de disconformidad cultural. La desviación, por tanto, la podemos imaginar como un proceso mediante el cual los miembros de un grupo, comunidad o sociedad: primero, interpretan una conducta como desviada; segundo, definen a los individuos que así se comportan como determinado tipo de desviados; y tercero, los tratan como consideran apropiado⁷⁸.

Jack Katz, desarrollando el concepto de desviación, tomó mucho interés en distinguir entre la realización o reconocimiento de la trasgresión de una norma y la imputación de *ser un desviado*⁷⁹. Como él constató, la existencia de desviados sociales no está siempre relacionada con la ruptura de normas, ni siquiera con la acusación de trasgresión de las leyes. Así, la categoría de desviación debía ir más allá, de forma que contemplara el hecho de la presión y control social. Según Katz, así como el que trasgrede una norma es realmente responsable de ello, el acusado de desviación no siempre lo es puesto que es objeto de un control externo que la sociedad ejerce sobre él. Esta diferencia nos lleva a considerar que tal imputación de desviado constituye un fenómeno que concierne primero a quien lo imputa y a sus impresiones y prejuicios sobre el otro; es un hecho social.

Kay T. Erikson planteó la desviación como un elemento necesario para la misma sociedad: "no está claro que todos los actos considerados desviados por una cultura sean de hecho (o incluso en principio) perjudiciales para la vida del grupo y que la conducta desviada puede desempeñar una importante función en el mantenimiento del orden social"⁸⁰. El modo como se ejerce ese dominio consiste en determinar qué rasgos y elementos particulares de la conducta total del individuo son aceptables o no, de suerte que se trata de un instrumento importantísimo de control social.

Una de las estrategias más efectivas de desviación es el etiquetamiento. La persona etiquetada como desviada es aquella cuyas actividades y comportamientos le han desplazado a los márgenes sociales y a quien la comunidad califica y determina de tal modo para explicar su marginación⁸¹. De esta manera

78. Cf. J. I. KRISUSE, *Reacción de la sociedad ante la conducta desviada: problemas de teoría y método*, en R. DEL OLMO, *Estigmatización y conducta desviada*, Maracaibo, Univ. de Zulia, 1978, p. 54.

79. Cf. J. KATZ, *Deviance, Charisma, and Rule-defined Behavior*, en *Social Problems* 20 (1972) 186-202 (esp. 192).

80. K. T. ERIKSON, *Notas sobre la sociología de la desviación*, en R. DEL OLMO, *Estigmatización y conducta desviada*, Maracaibo, Univ. de Zulia, 1978, p. 42.

81. Cf. K. T. ERIKSON, *Waywards puritans. A Study in the Sociology of Deviance*, London, Collier Macmillan, 1966, p. 12.

el etiquetamiento sería el proceso por el que, al desviado se le califica e identifica socialmente como tal. O de otro modo, como afirma Katz, “el desviado es aquél cuya etiqueta ha sido aplicada con éxito; y el comportamiento desviado aquél que la sociedad etiqueta como tal”⁸². La audiencia social da por cierto que una persona marcada con una etiqueta particular no puede comportarse sino de una manera conforme a la “forma” o “molde” de la etiqueta que le ha sido asignada⁸³. Por tanto, la afirmación implícita en la etiqueta contiene la semilla de su propia realización.

No requiere mucho esfuerzo hacer esta lectura en el contexto de Francisco. De un modo muy intuitivo descubrió esas estrategias sociales, lideradas por el dinero, el poder o el prestigio, que determinan los límites de lo aceptable y bueno siempre más allá de quienes lo hacen. Francisco captó el engaño de un mundo que etiqueta como desviado y estigmatizado a aquél que no respondía a las exigencias y metas de las nuevas clases sociales identificadas con el dinero y el prestigio, bien porque no podía alcanzarlas, bien porque las despreciaba. Pero vio, además, ahí mismo, la posibilidad de una alternativa nueva y diferente.

Siguiendo con la ilustración de las ciencias sociales, el modelo de autoestigmatización nos permite comprender el proceso por el que se puede invertir esa situación y dar lugar a otra completamente nueva: una alternativa. La autoestigmatización ha sido descrita como un proceso en tres pasos, por el que se trata de asumir un estigma social y reevaluarlo positivamente para construir una alternativa social⁸⁴.

En el primer paso se trata de desenmascarar las estrategias interesadas que motivan la estigmatización para objetivar así una alternativa. Esto se logra llamando la atención social sobre un punto (un valor, un comportamiento, una situación, etc.) y generando una crisis por medio de la trasgresión de una norma. Esta trasgresión o violación, aunque no siempre de tipo legal, no es, al fin y al cabo, más que un “acto de inversión simbólica”. Se trata de crear ambigüedad y confusión en un valor, comportamiento o símbolo concreto, de modo que genere una crisis que exija a la sociedad una solución. Esta situación es la oportunidad para que salgan a la luz visiones diferentes a las existentes, permitiendo que la nueva alternativa (traída a la palestra mediante la trasgresión) tenga las mismas posibilidades de ser considerada válida que la existente hasta el momento, puesto que, mediante la inversión simbólica, se ha presentado como posible y deseable algo que ni siquiera existía hasta entonces. Los actores sociales deberán resolver una situación que antes no era cuestionada, y en la que se han introducido visiones alternativas gracias a la ruptura del orden

82. J. KATZ, *Deviance*, o. c., pp. 188-189.

83. Hay un concepto en sociología que afirma que las personas se comportan de acuerdo con lo que se espera de ellas; Cf. W. D. PAYNE, *Etiquetas negativas. Pasadizos y prisiones*, en R. DEL OLMO, *Estigmatización y conducta desviada*, Maracaibo, Univ. de Zulia, 1978, p. 110.

84. Este proceso está descrito sucintamente en C. GIL ARBIOL, *Los valores negados. Ensayo de exégesis socio-científica sobre la autoestigmatización en el movimiento de Jesús*, Estella, Ed. Verbo Divino, 2003, pp. 49-60. Los párrafos que siguen son una síntesis de estas páginas.

realizada por la inversión simbólica que ha generado aquella violación. Esto lo hizo Francisco de varios modos: el desnudamiento ante su padre, el abrazo al leproso, el cambio de vestidos, el abandono de la ciudad natal, la vida de vagabundo... Quienes contemplaban a Francisco se debían preguntar por las razones que le movían a tales representaciones y responder a las preguntas y problemas que esos signos les provocaban.

En el segundo paso es necesario legitimar esa posible alternativa de tal modo que explique y justifique, no sólo el nuevo universo de significados, sino también el cambio del anterior universo al nuevo. Se trata de crear el vocabulario que defina las nuevas realidades (por ejemplo un cambio de nombre para el individuo), inventar máximas de sabiduría (o reinterpretar las existentes), crear teorías que expliquen la situación actual y la necesidad de cambio, elaborar todo un entramado simbólico que refiera toda la realidad cotidiana a realidades intangibles que abarquen todas las esferas de la vida y le den un sentido coherente de cohesión y consistencia divinas. Esto es lo que hizo Francisco con el descubrimiento del Evangelio: ahí halló la legitimación, las palabras que daban sentido y explicación a la alternativa. Los textos del evangelio mencionados más arriba (el envío a la misión -Lc 10,2-10- y la escena del joven rico -Mt 19,16-22-, especialmente) tuvieron el papel más importante. Las citas que constituirán la *protorregla* serán el vocabulario, la teoría y el universo simbólico con el que creó esa nueva realidad que buscaba y que ofrecía una alternativa a lo que veía y había deslegitimado con sus gestos de denuncia. Con el Evangelio Francisco, además, presenta su alternativa para el reconocimiento institucional, constituyéndose en un ulterior signo de denuncia.

El tercer paso del proceso consiste en una interpretación "no convencional" por la que los estigmatizados pueden reaccionar de forma chocante, afirmandose en sus supuestos defectos, reevaluándolos y presentándolos como elementos positivos. Esta estrategia se observa cuando individuos o grupos se identifican a sí mismos simbólicamente con signos que, tal como los percibe la sociedad y particularmente ciertos grupos de referencia, son claramente negativos y reclaman dispositivos de defensa o incluso de persecución y venganza por parte de la sociedad. Este comportamiento supone la aceptación activa de la estigmatización por parte del sujeto. Es un proceso inverso al que ejerce el control social, porque mientras éste determina qué debe ser calificado como desviado y por lo tanto desplazado al margen, la autoestigmatización reclama esas conductas o valores desviados para traerlos al centro de atención. En Francisco esto determinó el crecimiento de textos que hemos descrito más arriba, que expresaban con mejores palabras que las suyas propias lo que vivía y, sobre todo, la afirmación continua de los valores negados, fuente de su alternativa de vida: la renuncia a sí mismo (Mt 10,37-39; 16,24-25), los primeros son los últimos (Mt 20,24-28), el sermón del monte (Lc 6,20-35) y la sabiduría de la cruz (1Cor 1,23-31). Todos ellos afirmaban e intensificaban signos de identidad aparentemente negativos, pero muy positivos de acuerdo a la mirada de Dios. Con todos ellos Francisco compuso su *propositum vitae* que buscaba pre-

cisamente que sus hermanos y los últimos (estigmatizados) pudieran reaccionar de forma chocante, afirmándose en sus supuestos defectos, reevaluándolos y presentándolos como elementos positivos. Esto ilumina todavía más el problema de la Curia romana para su aceptación. Así pues, cuando Francisco se presentó ante su mundo y ante la Curia con una nueva y tan penetrante reelaboración de su situación, presentando como deseable lo que para los otros era calificado como despreciable y mostrándose como ejemplo de tal cambio, la sociedad desarrolló mecanismos de defensa para proteger el *statu quo* y lograr la deslegitimación de la propuesta de Francisco.

Sin embargo, como ocurre en ciertas circunstancias, parte de la sociedad reconoció en el *pobrecillo* algo de su propia identidad, necesitada de nuevas reelaboraciones, de liberación, de salvación. Francisco declaraba ante su mundo, como la imagen de un espejo, que la desviación a que lo sometía (como a todo leproso, pobre, menor, despreciado, insignificante) era el producto de su propia maldad, el intento de legitimar una injusta escala de valores.

De este modo, Francisco fue objeto de atribuciones carismáticas, como quien ha sabido trascender los dictados de las normas morales interesadas e injustas y ha sido capaz de recorrer ese camino, integrando de manera consciente, positiva y sana, una realidad social de la que era víctima: fue reconocido como un modelo a seguir. Francisco se convirtió para el mundo excluido en el ejemplo de que ciertos individuos y pequeños grupos a quienes se les ha cargado con el estigma de la desviación y aparecen ante todos como moralmente incapaces, son capaces de transformar valores negativos en positivos y generar una alternativa de esperanza y justicia para todos. Francisco entendió intuitivamente, sin reflexiones estériles, el valor de aquellos textos evangélicos; descubrió ese potencial liberador para una sociedad dominada por los valores del poder, del dinero, del poseer. La fuerza de estos textos bíblicos fundamentales sigue siendo hoy una fuente inagotable de inspiración, de libertad, de vida. Nuestro reto sigue siendo, como en tiempo de Francisco, hacer de estos textos pilares de una vida franciscana con vigor, con pasión, con hondura.