

# SAN FRANCISCO Y SU TIEMPO. CARISMA Y OBEDIENCIA

(SAINT FRANCIS AND HIS TIME. CHARISMA AND OBEDIENCE)

José Alberto Cánovas Sánchez  
Universidad Católica de Murcia  
jcanovas@ucam.edu

## INTRODUCCIÓN

En los siglos XII y XIII, frente a la idea oscurantista que el romanticismo se empeñó en propagar, la Edad Media tuvo su momento de máximo esplendor, coincidiendo con profundas transformaciones sociales, políticas, culturales y religiosas<sup>1</sup>. En gran medida anuncian los tiempos nuevos que se avecinan en el Renacimiento, anticipado sobre todo en Italia<sup>2</sup>.

Es la época en la que, frente al poder feudal, empiezan a acometerse procesos de centralización de los estados. Esto, junto a unos más eficaces métodos de producción agrícola, incidió decisivamente en un modo distinto de relaciones económicas: aparece, con el comercio, la burguesía como clase social distinta, activa y emprendedora que frente a una economía feudal de intercambio, usa el dinero y la actividad bancaria como mecanismos para generar riqueza. En esta época aparece la letra de cambio. La burguesía, agrupada en gremios, cofradías o artes para defender sus intereses, empieza a tener protagonismo en la vida política de la ciudad. El impulso para abrir fronteras a la economía fue hecho posible por la aparición de nuevos medios para la navegación. Es la época en que comienzan los grandes viajes que interconectarán culturas y economías<sup>3</sup>.

A partir de las obras literarias, filosóficas y científicas de la antigüedad, acercadas en gran medida por los árabes, comienza un nuevo modo de mirar la naturaleza, abriéndose paso el método científico con personajes como Alberto Magno, Roger Bacon o Duns Scoto<sup>4</sup>. A ello contribuyen los avances técnicos de esta época<sup>5</sup>: la fabricación de papel, la brújula, el astrolabio, la introducción de la numeración árabe, las lentes para la corrección de la visión... Por su parte, debido a la invención

---

<sup>1</sup> PACAULT, M., *La Théocratie. L'Église et le pouvoir au Moyen Âge*. París. 1989

<sup>2</sup> FERNÁNDEZ CONDE, F. J., «La cima teórica de la Iglesia Imperial: Oton III, Silvestre II y la Renovatio Imperii Romanorum» en *Studium Ovetense* 28 (2000) pp. 113-130

<sup>3</sup> GROSSI, P., *La primera lección de derecho*, Madrid 2006, p. 13

<sup>4</sup> TINIVELLA, F., «Il metodo scientifico in S. Alberto Magno e Ruggiero Bacono», en *Angelicum*, 21 (1994), pp. 65-83; VAN STEENBERGHEN, F., *La Philosophie au XIIIe siècle*, Louvain 1966; GHISALBERTI, A., *Giovanni Duns Scoto. Filosofia e teología*, Milano 1970.

<sup>5</sup> CONTAMINE P., *La economía Medieval*, Madrid 2000.

del sistema arquitectónico de arbotantes y botareles, las arquitecturas dejan de tener la pesadez del románico, para elevarse en el arte gótico hasta alturas nunca sospechadas, al tiempo que, haciendo recaer los pesos en aquéllos elementos, se vacían los muros para convertirlos en inmensos ventanales con sus prodigiosas vidrieras<sup>6</sup>.

En el ámbito de la teología ocurren innovaciones. Cambio de método: de la teología como “*sapientia cordis*” o “teología sapiencial” se pasa a una teología racional<sup>7</sup>: al esquema “*lectio, cuestio, meditatio, oratio*”, propio de la época patristica y continuado en la teología monástica, sucede el esquema “*lectio, cuestio, disputatio*”, que indica una aproximación de corte más científico a los textos sagrados.

Lo que los Padres entienden por "teología" difiere bastante de lo que se entenderá a partir de la baja edad Media, cuando con San Anselmo de Canterbury<sup>8</sup> y sobre todo con Abelardo<sup>9</sup> se da paso a la consideración de la teología como ciencia<sup>10</sup>, consideración plenamente sistematizada en la enseñanza de santo Tomás de Aquino en la *Summa Theologica*<sup>11</sup>. Los Padres, en su quehacer teológico hacen constante recurso a la Sagrada Escritura; el acercamiento a ella se producía desde la veneración del misterio que late en sus páginas. De alguna forma el Verbo tiene en ellas como un cuerpo "sacramental". A la Biblia no se accede sino con la humildad de quien se deja interrogar por Dios, por tanto, aunque no están ausentes de la reflexión patristica los grandes temas de la metafísica, es más importante el valor existencial, humano, concreto, práctico, de su reflexión. No en vano uno

<sup>6</sup> BRESCH, H., «La Europa de las ciudades y de los campos (siglos XIII-XV)» en (coord.) BURGUIÈRE, A. *Historia de la familia*, Madrid, 1988, pp. 401-438.

<sup>7</sup> ROBLES SIERRA, A., *Problemática y enfoques de la teología medieval: historia de las escuelas teológicas*, Valencia 1982; SÁNCHEZ SORONDO, M. & Berti, E., *Teologia razionale, filosofia della religione, linguaggio su Dio*, Roma 1992; GHISALBERTI A., *Medioevo teológico: categorie della teologia razionale nel Medioevo*, Roma 1990.

<sup>8</sup> ÁLVAREZ GARCÍA, A., *Las pruebas de la existencia de Dios en el "proslogio" de San Anselmo*, Almería 2001; PÉREZ DE LABORDA, M., *La Razón frente al insensato. Dialéctica y fe en el argumento del "Proslogion" de San Anselmo*, Pamplona 1995.

<sup>9</sup> ALLEGRO, G., *Teologia e metodo in Pietro Abelardo*, Palermo 2010; MCCALLUM, J., *Abelard's Christian theology*, Oxford 1948

<sup>10</sup> Su obra *Sic et Non* marca un hito en la evolución del método teológico. Consiste en una colección de textos de la tradición patristica, 158 cuestiones reunidas en tres grupos (fe, sacramentos, caridad) opuestos unos a otros; el fin que se pretende en tal contraposición es alcanzar su verdad y en ello no hay escepticismo en absoluto. En el prólogo de la colección Abelardo da una clave hermenéutica, que es decisiva para entender el nuevo modo de acercarse crítica, científicamente a los textos de los Padres, fundamento, junto con la Escritura, de la verdad teológica. Para comprender mejor el paso del modo patristico de hacer teología al modo escolástico se puede ver CHENU., M. D., *La Thèologie au duzième siècle*, París 1976, especialmente el c.15.; también de GIBERT, P., *Introduzione alla teologia medioevale*, Casale Monferrato 1992.

<sup>11</sup> LAFONT, G. & LÓPEZ MARTÍNEZ, N., *Estructuras y metodo en la "Suma teológica" de Santo Tomás de Aquino*, Madrid 1964; GONZÁLEZ DÍAZ TUÑÓN, C., *Estudios sobre la filosofía de Santo Tomas*, Madrid 1886-1887; AMEAL, J., *Santo Tomas de Aquino: iniciacion al estudio de su figura y su obra*, Madrid 1945.

de los grandes temas de la patrística es la reflexión antropológica.

Un segundo elemento de la teología patrística es la originalidad cristiana de su enseñanza. Ciertamente los padres defendieron el valor de la cultura en la que nacen y desarrollan sus planteamientos, al menos en líneas generales y con no muchas excepciones; no obstante, se aperciben perfectamente de que la novedad radical del mensaje cristiano no es reductible a formas previas de pensamiento ni se puede modificar sincréticamente (así hicieron los herejes) sin devaluar su contenido.

Por otra parte, los padres fueron testigos acreditados de la tradición. La teología que nace de la reflexión exegética se hace siempre "in medio Ecclesiae", desde los presupuestos recibidos de los Apóstoles y nadie puede poner otro fundamento que el dogma que cimienta la comunión (en el espacio y el tiempo) de la Iglesia<sup>12</sup>. Otras características de su quehacer son el sentido del misterio y la experiencia de lo divino. Aun intentando aproximarse al misterio desde la racionalidad (¡el Verbo se ha hecho inteligible en Cristo!) e incluso valiéndose de los recursos de la filosofía, la teología de los padres se desarrolla siempre en la tensión de lo inexpresable del misterio (teología "apofática"<sup>13</sup>) y el hecho de la encarnación.

Este impulso religioso, afectivo, espiritual que permea el quehacer teológico de los padres se advertirá en el que para Lutero<sup>14</sup> será el último, intensamente admirado por él: san Bernardo de Claraval<sup>15</sup>. Y aunque la Escolástica se extienda por todos los centros de estudio, e incluso la asuman las "espirituales" órdenes mendicantes, éstas nunca dejarán de conectar vitalmente con la época patrística. La revolución protestante, en su momento, también apelará a ella para acreditarse.

A partir del siglo XII, la teología sale de los monasterios y se cultiva primero en las escuelas catedralicias y luego en las universidades. Aristóteles, traducido y comentado por Boecio ya en la tardorromanidad, se asienta con su "Logica" en todos los ámbitos del conocimiento, posibilitando el avance intelectual y científico que en la Escolástica tiene su visualización teológica.

Sin embargo, en este nuevo "humus intelectual", algunos, como San Buenaventura, hijo

---

<sup>12</sup> GILBERT, P., *Introducción a la teología medieval*, Estella 1993.

<sup>13</sup> PÉREZ DE LABORDA M., *Dios a la vista: El conocimiento natural de lo divino*, Madrid 2015; CODINA, V., *Los caminos del Oriente cristiano: iniciación a la teología oriental*, Maliaño 1997, pp. 35-36.

<sup>14</sup> GONZÁLEZ MONTES, A., *Cuestiones de eclesiología y teología de Martín Lutero: actas del III Congreso Internacional de Teología Luterano-Católico : Salamanca, 26-30 septiembre 1983*, Salamanca 1984; VILLA, L., *La teología de Martín Lutero*, Brescia 2011.

<sup>15</sup> MERTON, T., *San Bernardo, el último de los Padres*, Madrid 1956.

espiritual de Francisco de Asís<sup>16</sup>, se resistieron a reducir a Dios a un silogismo o a un ente de razón excesivamente aprehensible, a pesar de que los nuevos tiempos fueran para Abelardo. La teología surgida del franciscanismo, marcada profundamente por la experiencia vital del Cristo en su kénosis se enfrentó a esta deriva necesariamente secularizante, “*ne evacuetur Crux Christi*”, para que no se vaciase de contenido la sabiduría de la cruz<sup>17</sup>. Hay que recordar que si el averroísmo, asentado en el aristotelismo, llegó a sostener la posibilidad de contradicción entre la verdad filosófica y la verdad teológica, San Buenaventura afirmó el Amor es el fin último. No era pues posible la radical autonomía de la filosofía, como si la razón humana pudiera redimirse sin Cristo. La filosofía debía ser necesariamente “*ancilla Theologiae*”. La filosofía es, no obstante un ayuda eficaz para la teología, de modo que ésta sea sustantivamente racional, pero que a su vez, será la mística la que ilumine a aquélla, superándola<sup>18</sup>. Esta teología, que hunde sus raíces en la experiencia espiritual de Francisco de Asís, se aparta, sin embargo de los extremos de Joaquín de Fiore<sup>19</sup>, que tan fuertemente influenció estos siglos. Éste, como es bien conocido, afirmaba que los tiempos carismáticos del Espíritu habían llegado, superados ya los del Padre y los del Hijo (Logos-Verbo), oponiéndose a cualquier forma de escolástica y a cualquier modo de institucionalización eclesial.

Aunque es cierto que el recurso a la Sagrada Escritura por parte de la escolástica era fundamentalmente un conjunto de pruebas, en el ámbito de la apologética, la teología franciscana, sin embargo, supo leer en toda ella la constante referencia a Cristo, acogiéndolo no ya como el “exegeta” de la Biblia, sino su misma “exégesis”: “todas las Escrituras hablan de mí”. En contra, pues del joaquinismo, Cristo en su abajamiento (máxima expresión del Amor) es el centro hermenéutico de la historia de la salvación y su cuerpo es la Iglesia.

## 1. EL AMBIENTE ESPIRITUAL

Tanto el siglo XII como el XIII fueron tiempos de fuerte vitalidad eclesial. Los tiempos nuevos, con su secularización incipiente, exigían nuevas formas de presencia evangelizadora en la cristiandad. El primero fue el siglo de la aparición de nuevas formas monásticas o la renovación de las antiguas: cluniacienses, cartujos, cistercienses, canónigos regulares... Asimismo Gregorio VII

<sup>16</sup> LLOPIS, J., *San Buenaventura, el espíritu franciscano*, Barcelona 2007.

<sup>17</sup> MERINO, J.A. & MARTÍNEZ FRESNEDA, F. (Coor.), *Manual de Teología Franciscana*, Madrid 2003, p. 33 ss.

<sup>18</sup> CARPENTER, C., *San Buenaventura: la Teología como camino de santidad*, Barcelona 2009.

<sup>19</sup> SARANYANA, J. I., *Joaquín de Fiore y Tomás de Aquino. Historia doctrinal de una polémica*, Pamplona 1979; REINHARDT, E., «Joaquín de Fiore y el IV Concilio Lateranense», en *Anuario de Historia de la Iglesia* 11 (2002), pp. 95-104.

había impulsado la creación de Órdenes Militares (Hospitalarios de San Juan de Jerusalén, Caballeros Templarios y Caballeros Teutónicos)<sup>20</sup>. El siglo XIII se caracterizó por la aparición de novedosos modos de vida religiosa que saliendo del claustro se quería vivir una vida apostólica, volcada en la evangelización: franciscanos, dominicos, agustinos, carmelitas, mercedarios... La Iglesia se veía en la necesidad de salir al paso de problemas internos (la inobservancia de la ley del celibato por parte de los clérigos, la compra y venta de bienes espirituales –simonía–, entre otros) y externos (la intromisión civil en asuntos de la Iglesia y la provisión de oficios eclesiásticos por parte de los poderes públicos). A ello coadyuvaban las nuevas realidades religiosas.

No menos grave era la eclosión en este ambiente de exaltación espiritual de movimientos que queriendo vivir radicalmente el evangelio<sup>21</sup>, (ya hemos citado el caso de Joaquín de Fiore) abrazaban el pauperismo, contestaban la autoridad de la Iglesia y, asumiendo antiguas perspectivas gnósticas (dualismo, visión pesimista de la materia y la creación, rechazo de la sexualidad e incluso el matrimonio...) afirmaban las experiencias espirituales subjetivas frente al rito, los sacramentos, el culto a los santos y el orden sagrado como constitutivo de la autoridad<sup>22</sup>. Tal es el caso de los cátaros. Su rigorismo moral y ascético atrajo a mucha gente.

Otro fue el caso de los valdenses, fundados en 1176 como “los Pobres de Lyon”<sup>23</sup> por Pedro de Valdo. Con similar estilo de vida de los cátaros, en pobreza y penitencia, en una vida itinerante de predicadores, acentuaron la vinculación al fundador, en quien residía toda la autoridad y consideraron la Biblia (traducida a la lengua vulgar) como única norma absoluta.

Estas tensiones entre la institución y el evangelismo, entre la fe culta y la fe simple nunca han sido nuevas. Recordemos las que padeció la Iglesia de los tres primeros siglos. Dentro de la ortodoxia apareció el cisma y fuera de ella la herejía gnóstica. Aquellos propugnaban una Iglesia más pura, éstos, una más pretendidamente espiritual.

La Gnosis heterodoxa<sup>24</sup>, la primera que ofreció un *corpus* teológico sistemáticamente elaborado (un canon escriturario, una teología de la historia, una antropología bien perfilada y una aguda doctrina sobre Dios), puso a prueba la irreductibilidad del misterio cristiano a moldes ya

---

<sup>20</sup> GARCÍA Y GARCÍA, A., «La legislación de las clarisas. Estudio histórico-jurídico», en *Archivo Ibero-Americano* 54 (1994) pp. 183-197.

<sup>21</sup> BELDA INIESTA, J., «Civitas Evangelii vs Evangelium in civitate: el binomio evangelio-mundo en la evolución de la vida consagrada medieval», en *Commentarium pro Religiosis et Missionariis* 97 (2015), p. 83.

<sup>22</sup> MITRE FERNÁNDEZ, E., «Cristianismo medieval y herejía» en *Clio & Crimen* 1 (2004) p. 27.

<sup>23</sup> ID., *Las grandes herejías de la Europa cristiana (380- 1520)*, Madrid 1983, pp. 100 ss.

<sup>24</sup> PUECH, H. C., *En torno a la gnosis. La gnosis y el tiempo y otros ensayos*, Madrid 1982.

precedentemente conocidos. No se hizo esperar la reacción, poco matizada tal vez, por parte de algunos eclesiásticos: "¿qué tiene que ver Jerusalén con Atenas, y qué la Academia con la Iglesia? Nuestra formación es la del Pórtico de Salomón", afirmó Tertuliano.

Taciano, en su "Discurso contra los griegos"<sup>25</sup>, arremetió violentamente contra su civilización: la teología griega es necedad frente al sublime misterio cristiano. Las manifestaciones culturales y religiosas (danza, teatro, poesía) son escuelas de vicio y la filosofía se desacredita por su falta de unanimidad. Frente a todo ello resplandece la "filosofía" cristiana, anterior a la griega, por cuanto Moisés vivió antes que Homero.

Tertuliano<sup>26</sup>, por su parte, desprecia la filosofía llamándola *curiositas* y su actitud frente a ella le lleva a afirmar *credo quia absurdum*.

Entonces, como ahora, se recondujo a la sensatez y al equilibrio, en aquel tiempo con pensadores como Justino, Ireneo u Orígenes; en el que nos ocupa, con las poderosas figuras de Norberto, Francisco o Domingo.

Cátaros y Valdenses fueron excomulgados por el Papa Lucio III. Sin embargo, fue Inocencio III, el mismo papa que refrendó el franciscanismo, quien poco antes de aprobar la regla de san Francisco, acogió a alguna facción de valdenses (los llamados "Pobres católicos), tras abjurar de su anterior credo y aceptar la autoridad pontificia<sup>27</sup>. Éstos se organizaron en tres órdenes: la tercera, para los laicos que vivían en sus casas, la segunda, para los legos que hacían vida común y la primera, para los sacerdotes y quienes se consagraban solemnemente a Dios, como verdaderos religiosos<sup>28</sup>.

## 2. FRANCISCO

Es en este ambiente, al que de ninguna manera fue ajeno Francisco de Asís, en el que cristaliza el movimiento franciscano, que convertirá su ideal y la Regla que lo avala eclesiásticamente en una forma nueva de vida religiosa adoptada por todas las órdenes mendicantes<sup>29</sup>.

Todo se reconduce y se explica desde la experiencia original de conversión de este gran santo

<sup>25</sup> TORRES PRIETO, J. M., "Ars persuadendi": estrategias retóricas en la polémica entre paganos y cristianos al final de la Antigüedad, Santander 2013, pp. 46 ss.

<sup>26</sup> GONZÁLEZ, J., *Historia del pensamiento cristiano*, Barcelona 2010, pp. 155 ss.

<sup>27</sup> MACCARRONE, M., *Studi su Innocenzo III*, Padova 1972, p. 263.

<sup>28</sup> SÁNCHEZ HERRERO, J., «Los orígenes de la Inquisición medieval», en *Clio & Crimen* 2 (2005) p. 23.

<sup>29</sup> FLOOD, D., *Francisco de Asís y el movimiento franciscano*, Oñete 1996.

de finales del siglo XII que impulsó con su palabra y su testimonio la fe de una Europa que dejaba atrás tiempos difíciles y aventuraba, como ya se ha señalado, otros más seculares, menos teñidos de espíritu cristiano.

Su verdadero nombre era Juan, al que, por la procedencia de su madre, (la Provenza francesa) le apodaron “Francesco”<sup>30</sup>. Se crió entre las blanduras de su madre, Pica y las exigencias de su padre Pedro Bernardone, que quería hacer de él un digno heredero de su gran negocio de importación de paños de lujo. Una vida acomodada para alguien lleno de cualidades y muchos atractivos humanos<sup>31</sup>. Fue ciertamente un líder de la juventud de Asís, ese orgulloso pueblo de la Umbría italiana, poblado de altas torres que marcaban su línea celeste y delataban la rivalidad de las familias poderosas. También en la casa de Bernardone se alzaba este signo del poderío económico, ya que no el de la nobleza: su casa era casa de nuevos ricos. Un escudo nobiliario en la fachada era el deseo más ardiente del amo de la casa. El hijo, por amor propio o por complacer a su padre, se enroló en la milicia, para alcanzar los honores en la guerra y pasar así a la élite nobiliaria ajena a los simples burgueses. Y se fue a luchar contra la próxima ciudad de Perusa. El sueño quedó pronto roto. Volvió un año más tarde, enfermo, consumido por la fiebre y vestido de andrajos. Había caído en el primer combate y había pasado todo este tiempo en una inmundada mazmorra, entre la nostalgia de su antiguo confort y la reflexión de la caducidad de las dichas terrenas. Cuando volvió ya era otro. Atrás quedó, en su memoria dolida, la vida de lujo y placer transcurrida en la inconsciencia del valor de lo que de veras importa. Fueron muchos los días que tuvo para, entre accesos febriles y cuidados de su madre Pica, repasar uno a uno los motivos que tenía para seguir viviendo. Soñó que Jesucristo le decía: ¡Francisco, repara mi Iglesia que se desmorona! Francisco preservó la vida para emplearla mejor. Bajó a un rincón de la huerta, en la que se alzaba una vieja ermita semiderruida, que cobijaba un antiguo crucifijo, y comenzó a reponer sus viejos muros pero la mirada del crucificado le hizo comprender que era otro el arreglo que la Iglesia necesitaba. Y que él era quien en primer lugar tenía que arreglar su vida, empezarla de nuevo. Subió a su casa, cogió todas sus pertenencias, también lo que le correspondiera por derecho de herencia, las vendió y distribuyó el precio entre los pobres... Porque supo ya a quién quería servir: a Aquel que había dicho “haceos amigos con el vil dinero para que tengáis quien os reciba en el reino de los cielos”. El escándalo fue inmenso: Francisco, el hijo del rico Bernardone, vestido de harapos. Su padre no solo lo desheredó, sino que lo acusó ante el

---

<sup>30</sup> CASTILLO, O., «Cronología de la vida de San Francisco», en *Cuadernos Franciscanos* 119 (1997), pp. 185-188.

<sup>31</sup> ACCROCCA, F., «Los “pecados” del joven Francisco», en *Selecciones de Franciscanismo* 100 (2005) 110-129.

tribunal del Obispo Guido. Y en la plaza del pueblo, ante la mirada atónita de todos, Francisco se despojó de sus ropas, se las entregó a su padre diciéndole: desde ahora mi único Padre será el del cielo. Y se desposó con su dama para siempre, su señora la pobreza de Cristo. Desde entonces se hizo el amigo y servidor de todos, especialmente de los pobres. En los leprosos descubría las llagas del Crucificado, en la creación el reflejo de su belleza y su inocencia... Pero en las gentes descompuestas por el pecado descubrió la urgencia del anuncio de la misericordia de Dios, el Evangelio de Jesucristo.

Y se le unió Clara<sup>32</sup>, que desde su vida pobre en el convento le alentaba en sus nuevas, evangélicas luchas. Y se le unieron muchos de sus antiguos amigos en este nuevo, extraño camino emprendido por él y de dos en dos, como en los tiempos apostólicos, empezaron a recorrer los caminos del mundo gritando a quien les quisiera oír: ¡Paz y Bien! Y un aire de alegría llenó pueblos y ciudades, cortijadas y arrabales, campos y plazas. Francisco, a veces, como poseído por la locura, se deshacía en gritos: ¡el Amor no es amado, el Amor no es amado!

### 3. LA REGLA

No fue fácil acreditar una nueva perspectiva y experiencia de vida religiosa, en un ambiente tan contradictorio como el que se ha dibujado anteriormente. Hasta este tiempo solo eran posibles dos formas de vida consagrada: la monástica o la canonical<sup>33</sup>. La primera, con su eje en el lema de san Benito, ora et labora, el segundo como servicio al culto, y una vida más pastoral, amparado en la regla de san Agustín. Ambos modos de vida, asentados en la propiedad que procuraba la estabilidad, reflejan muy adecuadamente en este momento de su historia el régimen feudal<sup>34</sup>. Los canónigos regulares fueron una forma nueva frente a la vida monástica; en ella se encuentra la “cura animarum”, la formación de discípulos, vida comunitaria y personal bajo el profundo deseo de conversión y pobreza, cuidado de los pobres y cómo no, atención a la vida litúrgica. Todo ello asentado en una existencia lejana a los excesos ascéticos de otras familias religiosas: “El mismo desarrollo de la institución canonical aparece como un intento de canonización jurídica de la incapacidad de algunos monjes de vivir según la rígidas exigencias del “ordo monasticus”; así pues el “ordo canonicalis” sería un monaquismo “humanizado”, menos irreal, que correspondería a las

<sup>32</sup> ACCROCCA, F., «¿Hacia Getsemaní? Clara, la comunidad de las hermanas y la vida cotidiana en San Damián», en *Selecciones de Franciscanismo*, 80 (1998) 239-254.

<sup>33</sup> LÓPEZ AMAT, A., *El seguimiento radical de Cristo : esbozo histórico de la vida consagrada*, Madrid 1987.

<sup>34</sup> GRATIEN DE PARÍS, *Historia de la fundación y evolución de la Orden de Frailes Menores en el siglo XIII*, Buenos aires 1947.

necesidades pragmáticas de la Iglesia”<sup>35</sup>.

Con Francisco se acredita un nuevo tipo de vida religiosa. Consistía en el deseo de vivir el Evangelio “a la letra”, desde una perspectiva contemplativa y activa simultáneamente. Recordemos la distinción entre clérigos y monjes, aquéllos dedicados al siglo, éstos a la oración. Por primera vez en la historia se institucionaliza un régimen de vida mixto. Es cierto que la predicación itinerante de los nuevos frailes no se detenía en consideraciones dogmáticas (no les estaba permitido sino solo a algunos), sino que consistía más bien en una exhortación a la conversión y a la penitencia<sup>36</sup>.

Asimismo es nuevo este tipo de vida por la forma de gobierno. Frente al régimen monástico en el que la autoridad la detenta el abad con independencia de los otros monasterios de la misma orden, Francisco propone una única autoridad para todos los religiosos y ésta sometida directamente al Papa<sup>37</sup>. Con ello, la obediencia no quedaba limitada por la “*stabilitas loci*”. También distingue a la orden franciscana el rigor de la pobreza que pasa de ser sólo personal como en las órdenes monásticas, a ser también comunitaria. La subsistencia se provee por el trabajo y la mendicidad. Es una pobreza enmarcada por la alegría, la caridad y la sencillez, que permite vivir como “desclasados”, abiertos a las masas populares en una misión universal. Ciertamente se situaban cerca de los menos afortunados aunque Francisco atrajo a su ideal de vida a gentes de toda condición social (nobles y plebeyos, estudiosos e iletrados, sacerdotes a mercaderes), superando los rígidos esquemas de la pirámide social de su tiempo. Precisamente la toma en consideración de la realidad de la encarnación lleva a los franciscanos a comprender que “es en la sociedad, en las relaciones entre los hombres, en la cotidianidad de la vida donde se da ‘lugar a Dios’, se hace presente el plan de Dios sobre la creación”<sup>38</sup>.

No es de extrañar que Inocencio III se resistiese a canonizar esta nueva fraternidad que, desde luego, suponía una cierta contestación silenciosa, a pesar de que Francisco nunca disoció a Cristo de su Iglesia. La vida franciscana era ciertamente una llamada a una fe más pura, más desprendida, más auténtica. En un primer momento, hasta su clarificación canónica, no se podía decir qué eran aquellos individuos que no formaban parte del clero ni pertenecían a una de las antiguas órdenes,

---

<sup>35</sup> VANDENBROUCKE, F., *La Spirtualità del Medioevo*, Bolonia 1991, p.53.

<sup>36</sup> MATURA, T., «Las grandes líneas de la espiritualidad de san Francisco», en *Selecciones de Franciscanismo*, 81 (1998), pp. 345-365.

<sup>37</sup> POWEL, J. M., «El papado y los primeros franciscanos», en *Selecciones de Franciscanismo*, 23 (1979), pp. 265-276.

<sup>38</sup> FERNÁNDEZ ARDANAZ, S., *Hombre y sociedad en San Antonio de Padua: Lección inaugural del curso académico 1997-1998*, Murcia, p. 18.

sino que se asimilaban más bien los laicos, aunque predicaban, como en el Evangelio, de dos en dos.<sup>39</sup>

En 1209 el Papa aprobó oralmente la regla que San Francisco le expuso. El hecho aparece en la tradición franciscana magnificada por la leyenda: el sueño del Pontífice, tras haber hecho salir de su presencia a aquel pobre andrajoso: un arbusto que crecía a sus pies y que se convertía en un árbol frondoso y la luz divina que le aclaraba el hecho: el arbusto representaba a aquel pobre al que se había negado escuchar. Otra fuente (Roger de Wendover, un benedictino contemporáneo, habla de cómo al contemplar la facha de aquel pobre lo manda a revolcarse con los puercos, cosa que Francisco hace. Luego, sorprendido el papa de la literal obediencia del santo, se avino a aprobar la regla. Al parecer de Tomás Larrañaga<sup>40</sup> la cuestión sería mucho más sencilla y modesta, aunque aquel día (16 de abril) sea celebrado en la Orden como el fundacional. Tal vez Inocencio III<sup>41</sup> se limitó a una exhortación a la fidelidad dándoles el permiso para predicar la penitencia, como a otros grupos de laicos piadosos se les daba al tiempo que les garantizaría su ayuda si la obra crecía. De aquella primera regla nada se conserva, aunque en el Testamento de San Francisco se atisban algunas trazas de lo que pudo ser: “Y después que el Señor me dio hermanos nadie me mostraba qué debía hacer, sino que el Altísimo me reveló que debía vivir según la forma del santo Evangelio. Y yo le hice escribir de pocas palabras y sencillamente y el señor papa me lo confirmó”<sup>42</sup>. En este mismo texto, habla Francisco de los que ingresaban en la fraternidad: vendían sus bienes y los daban a los pobres, se contentaban con una pobre túnica remendada, el oficio lo recitaban al modo de los otros clérigos mientras los laicos decían padrenuestros, trabajaban con sus manos... Asimismo se insiste en la pobreza personal y comunitaria, no debiendo recibir de nadie iglesias o residencias que no se ajusten a la más estricta pobreza.<sup>43</sup>

En el IV Concilio Lateranense (1215) se examinó la cuestión de las nuevas órdenes religiosas y se prohibió que se creasen otras. Quienes quisieran fundar debían atenerse a las reglas de las ya existentes. No obstante el papa Inocencio III comunica que los Hermanos Menores habían recibido aprobación verbal. Ante la imparable extensión de los franciscanos, se hizo necesario muy pronto la composición por escrito de una regla más precisa, mejores medios de control y precisiones jurídicas.

<sup>39</sup> MATURA, M., «Francisco de Asís, una réplica en nombre del Evangelio», en *Selecciones de Franciscanismo* 1 (1972) p. 15 ss.

<sup>40</sup> LARRAÑAGA, T., «Aprobación de la 1ª Regla franciscana», en *Eclos Franciscanos* (2008-2009), pp. 1-12.

<sup>41</sup> MACCARONE, M., «Riforme e innovazioni di Innocenzo III nella vita religiosa», en *Studi su Innocenzo III*, Padua, 1927, pp. 70-156.

<sup>42</sup> GARRIDO, J., *Los escritos de Francisco y Clara*, Burgos 1980 pp. 14-15.

<sup>43</sup> *Ibidem*, p. 20 ss.

Para ello, Francisco organiza con alguna regularidad amplias reuniones: En el capítulo de Pentecostés instituye las provincias y sus ministros provinciales, en el de 1219 (el famoso de “las esteras”) organiza las misiones a todos los países y el de 1223 el capítulo aprueba y confirma la Regla. Es la segunda (la anterior, hoy perdida) no pasó de ser un esbozo de ésta. En ella se observa la mano de la secretaría pontificia y del Cardenal Hugolino con algunas indicaciones necesarias para que el Papa Honorio III la aprobase. Sin embargo nada afectó al carisma franciscano. Los temas fundamentales de su espiritualidad aparecen nítidamente: pobreza, trabajo manual, predicación, misiones entre los infieles, equilibrio entre acción y contemplación... No obstante la actuación de la curia romana matizó algunos aspectos de la vida franciscana: el trabajo será para los que hayan recibido “esta gracia” (el clero tenía ya su propio oficio), los libros para el rezo del Oficio Divino se autorizan sólo a los clérigos, la predicación queda prácticamente restringida para solo los sacerdotes...

A pesar de todo, siempre quedó a salvo la intuición primera de Francisco de Asís: cuando escuchó el texto del envío de los apóstoles por parte de Jesucristo, a anunciar el Evangelio sin oro ni plata, según sus biógrafos Celano y Bueneventura, exclamó: “Esto es lo que quiero, esto es lo que busco, es lo que en lo más íntimo de mi corazón anhelo poner en práctica”<sup>44</sup>.

---

<sup>44</sup> TOMÁS DE CELASO, *Vida primera de San Francisco*, Madrid 1998, pp. 135-228. 1 Cel 22<sup>a</sup>.

## BIBLIOGRAPHY

- ACCROCCA, F., «¿Hacia Getsemaní? Clara, la comunidad de las hermanas y la vida cotidiana en San Damián», en *Selecciones de Franciscanismo*, 80 (1998)
- ACCROCCA, F., «Los “pecados” del joven Francisco», en *Selecciones de Franciscanismo* 100 (2005)
- ALLEGRO, G., *Teologia e metodo in Pietro Abelardo*, Palermo 2010
- ÁLVAREZ GARCÍA, A., *Las pruebas de la existencia de Dios en el "proslogio" de San Anselmo*, Almería 2001
- AMEAL, J., *Santo Tomas de Aquino: iniciacion al estudio de su figura y su obra*, Madrid 1945.
- BELDA INIESTA, JAVIER. "Excommunicamus et Anathematisamus: predicación, confesión e inquisición como respuesta a la herejía medieval (1184-1233)." *Anuario de derecho canónico: revista de la Facultad de Derecho Canónico integrada en la UCV* 2 (2013): 97-128.
- BELDA INIESTA, Javier. "The Pleasure of Privacy: Confession and Inquisition as Means to Cause the Correction of Sinful Consciences around the IV Lateran Council." *Journal on European History of Law* 7.1 (2016): 54-59.
- BELDA INIESTA, Javier. *La respuesta de la Iglesia a la herejía medieval: aproximación histórico-jurídica*. Diss. Pontificia Università Lateranense, 2014
- BELDA INIESTA, JAVIER. "Civitas Evangelii vs Evangelium in civitate: el binomio evangelio-mundo en la evolución de la vida consagrada medieval." *Commentarium pro Religiosis et Missionariis* 97 (2015): 75-95.
- BELDA INIESTA, Javier. "El ministerio judicial del Obispo hasta el surgimiento de la lex christiana (ss. I-IV)." *Anuario de derecho canónico: revista de la Facultad de Derecho Canónico integrada en la UCV* 4 (2015): 387-404.
- BRESC, H., «La Europa de las ciudades y de los campos (siglos XIII-XV)» en (coord.) BURGUIÈRE, A. *Historia de la familia*, Madrid, 1988
- CARPENTER, C., *San Buenaventura: la Teología como camino de santidad*, Barcelona 2009.
- CASTILLO, O., «Cronología de la vida de San Francisco», en *Cuadernos Franciscanos* 119 (1997).
- CHENU., M. D., *La Thèologie au duzième siècle*, París 1976.

- CODINA, V., *Los caminos del Oriente cristiano: iniciación a la teología oriental*, Maliaño 1997.
- GONZÁLEZ MONTES, A., *Cuestiones de eclesiología y teología de Martín Lutero: actas del III Congreso Internacional de Teología Luterano-Católico: Salamanca, 26-30 septiembre 1983*, Salamanca 1984.
- CONTAMINE P., *La economía Medieval*, Madrid 2000.
- FERNÁNDEZ CONDE, F. J., «La cima teórica de la Iglesia Imperial: Oton III, Silvestre II y la Renovatio Imperii Romanorum» en *Studium Ovetense* 28 (2000).
- FERNÁNDEZ ARDANAZ, S., *Hombre y sociedad en San Antonio de Padua: Lección inaugural del curso académico 1997-1998*, Murcia,
- FLOOD, D., *Francisco de Asís y el movimiento franciscano*, Oñete 1996.
- GARCÍA Y GARCÍA, A., «La legislación de las clarisas. Estudio histórico-jurídico», en *Archivo Ibero-Americano* 54 (1994).
- GARRIDO, J., *Los escritos de Francisco y Clara*, Burgos 1980 pp. 14-15.
- GHISALBERTI A., *Medioevo teológico: categorie della teologia razionale nel Medioevo*, Roma 1990.
- GHISALBERTI, A., *Giovanni Duns Scoto. Filosofia e teología*, Milano 1970.
- GIBERT, P., *Introduzione alla teologia medioevale*, Casale Monferrato 1992.
- GILBERT, P., *Introduccion a la teologia medieval*, Estella 1993.
- GONZÁLEZ DÍAZ TUÑÓN, C., *Estudios sobre la filosofía de Santo Tomas*, Madrid 1886- 1887.
- GONZÁLEZ, J., *Historia del pensamiento cristiano*, Barcelona 2010.
- GRATIEN DE PARÍS, *Historia de la fundación y evolución de la Orden de Frailes Menores en el siglo XIII*, Buenos aires 1947.
- GROSSI, P., *La primera lección de derecho*, Madrid 2006.
- LAFONT, G. & LÓPEZ MARTÍNEZ, N., *Estructuras y metodo en la Suma teológica"de Santo Tomás de Aquino*, Madrid 1964.

- LARRAÑAGA, T., «Aprobación de la 1ª Regla franciscana», en *Ecos Franciscanos* (2008-2009).
- LLOPIS, J., *San Buenaventura, el espíritu franciscano*, Barcelona 2007.
- LÓPEZ AMAT, A., *El seguimiento radical de Cristo : esbozo histórico de la vida consagrada*, Madrid 1987.
- MACARRONE, M., *Studi su Innocenzo III*, Padova 1972.
- MACCARONE, M., «Riforme e innovazioni di Innocenzo III nella vita religiosa», en *Studi su Innocenzo III*, Padua, 1927.
- MATURA, M., «Francisco de Asís, una réplica en nombre del Evangelio», en *Selecciones de Franciscanismo* 1 (1972).
- MATURA, T., «Las grandes líneas de la espiritualidad de san Francisco», en *Selecciones de Franciscanismo*, 81 (1998).
- MCCALLUM, J., *Abelard's Christian theology*, Oxford 1948.
- MERINO, J.A. & MARTÍNEZ FRESNEDA, F. (Coor.), *Manual de Teología Franciscana*, Madrid 2003.
- MERTON, T., *San Bernardo, el último de los Padres*, Madrid 1956.
- MITRE FERNÁNDEZ, E., «Cristianismo medieval y herejía» en *Clio & Crimen* 1 (2004).
- MITRE FERNÁNDEZ, E., *Las grandes herejías de la Europa cristiana (380- 1520)*, Madrid 1983.
- PACAULT, M., *La Théocratie. L'Église et le pouvoir au Moyen Âge*. París. 1989.
- PÉREZ DE LABORDA M., *Dios a la vista: El conocimiento natural de lo divino*, Madrid 2015.
- PÉREZ DE LABORDA, M., *La Razón frente al insensato. Dialéctica y fe en el argumento del "Proslogion" de San Anselmo*, Pamplona 1995.
- POWEL, J. M., «El papado y los primeros franciscanos», en *Selecciones de Franciscanismo*, 23 (1979).
- PUECH, H. C., *En torno a la gnosis. La gnosis y el tiempo y otros ensayos*, Madrid 1982.
- REINHARDT, E., «Joaquín de Fiore y el IV Concilio Lateranense», en *Anuario de Historia de la Iglesia* 11 (2002).

- ROBLES SIERRA, A., *Problemática y enfoques de la teología medieval: historia de las escuelas teológicas*, Valencia 1982.
- SÁNCHEZ HERRERO, J., «Los orígenes de la Inquisición medieval», en *Clio & Crimen* 2 (2005).
- SÁNCHEZ SORONDO, M. & BERTI, E., *Teologia razionale, filosofia della religione, linguaggio su Dio*, Roma 1992;
- SARANYANA, J. I., *Joaquín de Fiore y Tomás de Aquino. Historia doctrinal de una polémica*, Pamplona 1979
- TINIVELLA, F., «Il metodo scientifico in S. Alberto Magno e Ruggiero Bacone», en *Angelicum*, 21 (1994).
- TOMÁS DE CELASO, *Vida primera de San Francisco*, Madrid 1998, pp. 135-228. 1 Cel 22ª.
- TORRES PRIETO, J. M., *Ars persuadendi": estrategias retóricas en la polémica entre paganos y cristianos al final de la Antigüedad*, Santander 2013.
- VAN STEENBERGHEN, F., *La Philosophie au XIIIe siècle*, Louvain 1966.
- VANDENBROUCKE, F., *La Spirtualità del Medioevo*, Bolonia 1991 VILLA, L., *La teología de Martín Lutero*, Brescia 2011.