



Cuestiones de Filosofía

ISSN: 0123-5095

ISSN: 2389-9441

Universidad Pedagógica y Tecnológica de Colombia
(UPTC)

Esquirol Calaf, Josep Maria

La forma de vida del primer franciscanismo (Giorgio Agamben y David Flood) 1

Cuestiones de Filosofía, vol. 9, núm. 33, 2023, pp. 17-34

Universidad Pedagógica y Tecnológica de Colombia (UPTC)

DOI: <https://doi.org/10.19053/01235095.v9.n33.2023.15866>

Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=745977485002>

- ▶ [Cómo citar el artículo](#)
- ▶ [Número completo](#)
- ▶ [Más información del artículo](#)
- ▶ [Página de la revista en redalyc.org](#)



Sistema de Información Científica Redalyc

Red de Revistas Científicas de América Latina y el Caribe, España y Portugal

Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso
abierto

La forma de vida del primer franciscanismo (Giorgio Agamben y David Flood)¹

*The way of life of the first Franciscanism (Giorgio
Agamben and David Flood)*

Josep Maria Esquirol Calaf²
University of Barcelona, Spain
Universitat de Barcelona, España

Recepción: 12 de abril del 2023
Evaluación: 6 de mayo del 2023
Aceptación: 15 de junio del 2023



-
- 1 Este artículo es fruto de una investigación realizada para el seminario *On Economic and Aesthetic Forms: The Commodity, Financialization, and Debt in Latin American Literature and Culture*, en la University of California Riverside, a cargo del profesor Alessandro Fornazzari. Los agradecimientos correspondientes a él y al profesor Jacques Lezra por prestar oídos a las inquietudes aquí planteadas.
- 2 Catedrático de Filosofía de la Universidad de Barcelona. Director del grupo de investigación *Aporía*.
<https://orcid.org/0000-0002-8418-6863>
Correo electrónico: jmesquirol@ub.edu

Esquirol, J. (2023). La forma de vida del primer franciscanismo (Giorgio Agamben y David Flood). *Cuestiones de Filosofía*, 9 (33), 17-34.
<https://doi.org/10.19053/01235095.v9.n33.2023.15866>

Resumen

En la atención prestada por algunos filósofos contemporáneos a la temática clásica de la filosofía como cuidado del alma y como forma de vida, se dan afinidades diversas. Pierre Hadot tiene preferencia por los estoicos; Michel Foucault, por los cínicos; Jan Patočka, por Sócrates y Platón, etc. En este artículo sostenemos que algunos de los puntos nucleares de la forma de vida franciscana de los primeros tiempos conectan estrechamente con los del cuidado del alma de los antiguos (transformándolos o bien radicalizándolos), y pueden constituir una valiosa fuente de inspiración para la encrucijada en la que se mueve nuestro presente social, y nuestro horizonte filosófico.

Palabras clave: franciscanismo, forma de vida, cuidado del alma, Agamben, Flood.

Abstract

In the attention paid by some contemporary philosophers to the classical theme of philosophy as care for the soul and as a way of life, there are diverse affinities. Pierre Hadot prefers the Stoics; Michel Foucault, the Cynics; Jan Patočka, Socrates and Plato etc. In this article we argue that some of the core points of the Franciscan way of life of the early days connect closely with those of the care for the soul of the ancients (either transforming them or radicalizing them) and can constitute a valuable source of inspiration for the crossroads in which our social present moves, and for our philosophical horizon.

Keywords: franciscanism, way of life, care of the soul, Agamben, Flood.

Introducción

A pesar de que sobre Francisco de Asís se han escrito centenares de libros (religiosos, históricos, literarios, poéticos etc.), ha sido escasa la atención que se le ha prestado desde la filosofía. Entre las honrosas excepciones cabe mencionar a Nietzsche (1973)³, Scheler (2005) y Foucault (2014). La referencia que hace este último es bastante puntual, pero sintoniza plenamente con lo que aquí se quiere exponer.

Algunas veces Foucault recurre al tópico de que en el cristianismo, a diferencia del helenismo, el ascetismo es para huir del mundo, pero, por lo general, el filósofo francés no reduce la diversidad de los caminos explorados por el cristianismo. La historia de la ética consistiría, según él, en el estudio de las transformaciones de las prácticas de sí y su relación con los códigos. Hay momentos en los que los códigos son muy fuertes y las prácticas casi que se reducen a cumplirlos para evitar las penalizaciones. Hay momentos, en cambio, en que los códigos dejan de ser lo más importante y el peso recae más bien en las prácticas. A veces el cristianismo subrayará los códigos, pero otras veces insistirá en las prácticas, y lo hará conectando con las prácticas ascéticas de las escuelas antiguas.

Lo que al final más interesa a Foucault es la sintonía de cierto cristianismo con el cinismo: “(...) proximidad extrema entre la práctica del despojamiento cínico como testimonio, martirio de la verdad, y la ascesis cristiana como testimonio, también de la verdad (aun cuando se trate de otra verdad)” (2014, pp. 168-169). Para el objeto de este artículo, el mayor aliciente lo encontramos en el momento en que Foucault se refiere a las órdenes mendicantes y, en particular, a los franciscanos:

Después de todo, las órdenes mendicantes –esas personas que, tras despojarse de todo y cubiertas con las vestimentas más simples y bastas, van descalzas a convocar a los hombres a velar por su salvación y los interpelan con diatribas cuya violencia es conocida– retoman de hecho un modo de comportamiento que es el modo de comportamiento cínico. Los franciscanos, con su despojamiento, su vagabundeo, su pobreza, su mendicidad, son en verdad, hasta cierto punto, los cínicos de la cristiandad medieval (p. 170).

3 Véase, sobre todo, el capítulo titulado: “El mendigo voluntario”. Lo he comentado en Esquirol (2018).

No podía haber, por su parte, mayor elogio. La tesis sostenida en este artículo es que algunos de los puntos nucleares de la forma de vida franciscana conectan estrechamente con los del cuidado del alma de los antiguos (o bien transformándolos o bien radicalizándolos), a la vez que nos interpelan incisivamente en nuestra situación.

De la numerosa bibliografía manejada sobre el franciscanismo⁴, los dos libros que tenemos más en cuenta son el de Agamben, *Altísima pobreza* (2004), y el de David Flood, *Francisco de Asís y el movimiento franciscano* (1996). David Flood es un franciscano, historiador y filósofo, experto en Ockham.

Estas dos lecturas confluyen en asuntos importantes, pero también presentan divergencias. Así, por ejemplo, mientras Agamben considera el franciscanismo como la culminación del monaquismo, la tesis de Flood —que es la que seguimos— es que el franciscanismo es una aventura original —una fraternidad— que al tenerse que formalizar en el seno de la Iglesia, adopta el lenguaje de las órdenes monásticas.

Quisiéramos señalar ya de antemano un pequeño detalle que explica el haber quedado seducidos por la simple, austera y a la vez genial forma de trabajar de Flood. En su libro observa —casi de pasada, y siguiendo lo que relató Bona Guelfucci, compañera de Clara, en la canonización de ésta en 1253—, que Clara y Francisco hablaron mucho entre ellos y con los demás hermanos acerca del camino que estaban iniciando. Conversar para ir abriendo reflexivamente un camino y unas prácticas de vida, de eso justamente se trataba.

Es importante recordar que la vida de Francisco (1181-1226) tuvo como contexto el momento de ascensión de las ciudades y del comercio⁵. En esa sociedad, la avaricia irá extendiéndose incluso más que las modalidades de la sempiterna soberbia. También en ese momento, la Iglesia a menudo cae presa de esclerosis formal y de las tendencias autocráticas de los papas. La proliferación de movimientos evangélicos, acusados de heréticos, no es sino una reacción a esas degeneraciones. Finalmente, la aparición de la Inquisición certificará trágicamente esa debilidad interior. Las formas de vida auténticas ponían en jaque a la Iglesia decadente y corrupta. El Concilio de Letrán II

4 Además, por supuesto, de las fuentes: San Francisco de Asís (2017), me permito citar: Chesterton (1991), Bobin (2016), Dalarun (1988), Englebort (1973), Gemelli (1940), Lecerclerc (2017), Matura (2009) y Uribe (2017).

5 Para este contexto histórico puede consultarse a Le Goff (2003).

(1139) prohibió las formas de vida religiosa monástica que practicaban algunas mujeres piadosas en sus casas; el Papa Lucio III excomulgó al mismo tiempo a cátaros, valdenses y *umiliati* (Verona, 1184). Se trataba de movimientos en que se accedía directamente a las Escrituras en lengua romance, en los que no se requería la intermediación del clero, y en los que se daba relieve a la práctica de la vida evangélica en la cotidianidad. También de finales del siglo XII, en ese ambiente enrarecido, data la intervención del abad Joaquin de Fiore anunciando la venida de la Edad del Espíritu, que traería una comunidad de hombres verdaderamente espirituales.

Iniciativa

Cuando Francisco contaba 25 años, realizó una inflexión radical y empezó a vivir de otra manera. Algunos amigos le siguieron: Bernardo y Pedro. Se entendían y no dejaron de compartir entre ellos, y escuchaban mucho a Francisco. Pronto fueron un buen grupo. A medida que el número de hermanos crecía, fueron perfilando sus puntos de vista en un documento que se iba enriqueciendo con la experiencia. Desde que Dios “le dio hermanos”, Francisco pudo empezar pronto a formular lo que vivían en una “regla y vida”. Los hermanos denominaban sus prácticas y su proyecto como *su vida*. Después del encuentro con el papa Inocencio III en 1209, se presentaron mostrando el texto que él les había aprobado, diciendo: “Esta es la vida”. Flood afirma que la palabra “vida” tiene dos significados: es usada como equivalente a conjunto de normas, pero, a la vez, como aquello que surge de su proyecto: una nueva vida, una nueva vitalidad. Pues bien: ese primer texto está perdido, pero seguro que se trataba de un primer texto –documento básico– que tenía que ir madurando con la marcha de la fraternidad: “Ocurre cuando en un grupo se dan acciones conjuntas, esfuerzos prolongados y conscientes: se va creando una terminología y un lenguaje propios (...)” (1995, p. 13). Al cabo de diez años el movimiento había crecido muchísimo. Eran miles de frailes. Francisco ha de redactar entonces una regla que presenta a los frailes (1221), pero que no es aprobada. Se conoce como *Regula non bullata* (1R)⁶. Flood considera que debe ser estudiada muy bien para descubrir la vida de los primeros años de la fraternidad, pues seguro que esta primera regla se elaboró a partir del documento básico. Posteriormente, para poder salir del atolladero, Francisco redactó otra regla que sí fue aprobada en 1223 (2R).

6 Si no decimos lo contrario, los textos de Francisco son citados según la edición: San Francisco de Asís (2017).

Cuando Francisco y sus amigos “abandonan el mundo” y se convierten en hermanos, inaugurando una *forma de vida* claramente distinta de las gentes de Asís, e inspirada en las enseñanzas de Jesús, todo está por definir. La ruptura está acompañada de la nueva posición y ésta tiene que perfilarse: deben vislumbrar cómo van a vivir; es necesario manifestar y concretar la decisión: “Tenían que fijar su actividad y sus medios de vida, afrontar los problemas de alimentación y vestido, de residencia y previsión” (p. 19). El Evangelio es el marco justificativo en cierto modo posterior en el que encuentran la confirmación de su práctica.

Estaban en territorio de Asís, pero llevando una vida –una vida diaria– distinta de los habitantes de Asís. Trabajan para cubrir sus necesidades, pero prescinden del dinero (ese elemento que ya estaba siendo enormemente determinante en los inicios de las ciudades y de la burguesía). Los hermanos trabajan tanto para conseguir alimentos y vestidos para su propio sustento como para ayudar a los necesitados. Han abandonado el mundo, pero para interpelar al mundo. Permanecen en su tierra, pero *de otra manera*, y relacionándose con la gente de otro modo. No abandonaron el mundo en busca de la soledad como hicieran los cistercienses un siglo antes. Más bien lo contrario: los hermanos “habían abandonado el mundo para acercarse más a la gente” (p. 27). Ahí está el secreto: “(...) ellos no eran sólo honrados y *humildes*; eran diferentes en el modo de relacionarse con las cosas y las personas” (p. 34). Los tres puntos más relevantes para entender la nueva forma de vida y para entender el desconcierto y la incomodidad del mundo (de Asís) son: el trabajo, el dinero y las propiedades. Agamben prestará atención casi exclusiva a este último punto.

En relación con el *trabajo*, hay que leer atentamente lo dicho en 1R7:

En cualquier centro de población en que se encuentren los hermanos para trabajar o servir, en modo alguno se hagan cargo de llevar las cuentas, de negocios o del control económico en las instituciones en que sirven; ni acepten ningún oficio que engendre escándalo o cause perjuicio a su alma, sino sean menores y estén sujetos a todos los que se hallan en la misma casa⁷.

Podemos suponer que en algunas ocasiones a los hermanos se les ofrecía no solo estar trabajando, sino también la misión de encargarse de casas de

7 En este caso transcribimos la traducción del libro de Flood.

beneficencia, no obstante que en el escrito de Francisco se postula que no habían de aceptar tales ofrecimientos, sino sólo trabajar y servir. El trabajo lo entendían como servicio al prójimo, pero no como participación en la estructura social vigente.

Respecto al *dinero* se sostiene en el mismo capítulo: “Y por el trabajo puedan recibir todas las cosas que son necesarias, menos dinero” (1R7, 7). El dinero no había de dejarles en paz, pero los hermanos vieron que era crucial prescindir de él. El dinero solo ejerce su dominio si circula y si se le presta atención. Los hermanos conciben una economía en la que no hay dinero. Acordaron usarlo solo en caso de extrema necesidad para socorrer a enfermos graves, puesto que las personas siempre preceden a las estructuras y a los principios.

Los frailes conciben una *comunidad de iguales*, una *fraternidad*. Su relación con los leprosos pone de relieve este cambio radical de mirada. La regla sitúa al leproso en el mismo plano que el de un hermano enfermo. Francisco y sus compañeros ven a los leprosos (que Asís, como toda la sociedad medieval, había marginado totalmente) igual que a las demás personas. Al ponerse al servicio de los leprosos, Francisco se aparta de la lógica de Asís. Más incluso: los leprosos dieron a Francisco la oportunidad de salir de la dinámica inhumana de Asís. Sólo así las personas leprosas podían ser tratadas como personas. La lógica burguesa había optado por el honor y la riqueza. Los hermanos optan por la gente. Con esto ya era trazado el camino de los inicios.

Los hermanos trabajaban, pero también mendigaban: “Y cuando sea menester, vayan por limosna como los otros hermanos”. Pero el texto añade que no por esta razón deben avergonzarse; lo que significa que al mendigar eran víctimas de la altivez de Asís. Francisco y los hermanos asumen muy intencionadamente la idea contraria, según la cual cuando alguien rico da limosna al pobre no está dando lo que le pertenece, sino que está devolviendo lo que es del pobre. Los hermanos piden lo que merecen de suyo, ellos y los demás necesitados. Al pedir limosna, el hermano no invita al ciudadano de Asís, o de donde sea, a que haga algo agradable a Dios con lo que le pertenece, sino a que use debidamente los bienes que posee. La limosna forma parte de la innovadora concepción económica de los hermanos: la mano extendida no dice “sé caritativo” sino “sé justo”.

Propiedad

Pero pronto tenía que surgir también la cuestión de la *propiedad* y de las posesiones. Flood explica muy bien que Francisco y los hermanos no eran propiamente pobres. Entonces, como ahora, pobre era ante todo no disponer de ningún apoyo social, pero los hermanos lo tenían, tanto que inclusive podían ayudar a los verdaderamente pobres y enfermos.

En los primeros años, los hermanos salen del mundo y quieren mantenerse allí. Lo que significa que necesitaban una cierta independencia. Tenían herramientas, tenían vestidos, tenían alimentos, aunque no poseían las cosas del mismo modo que los ciudadanos de Asís, por derecho a la propiedad. Ellos poseían las cosas como aquello que está vinculado al trabajo y a la vida de cada día; esto vale también para las residencias (1R7, 1).

Al principio, los hermanos residían en asilos de leprosos, en hospicios o en lugares abandonados de la campiña, que seguramente iban arreglando para que fueran habitables. No es de extrañar, entonces, que al ver los resultados, los propietarios legales reclamasen sus derechos. Los frailes, sin embargo, no deberían reclamar nada, ni mostrar resistencia alguna: “Guárdense los hermanos, dondequiera que estén, en los eremitorios o en otros lugares, de apropiarse para sí ningún lugar, ni vedárselo a nadie” (1R7, 13).

Los hermanos solo podían apropiarse de algo recurriendo a las leyes de Asís, pero esto es precisamente a lo que habían renunciado al situarse fuera de esa lógica y, por lo tanto, de las leyes de la propiedad. Su modo de vida era otro: basado en compartir, servir y gozar de los frutos del trabajo. Aunque alguna vez abusaran de ellos, o que fueran víctimas de la codicia, no reclamaban sus propiedades ni litigaban en los tribunales.

La recuperación que hace Agamben se centra precisamente en el punto de la propiedad, entendido como el verdadero eje sobre el cual gira la forma franciscana de vida. Lo específico y extraordinario será la separación de uso y propiedad, de uso y derecho (ni siquiera se adopta la figura jurídica del usufructuario, porque el usufructo es algo determinado por el mismo derecho). La tesis de Agamben –y en esto se presenta una plena sintonía con Flood– es que los franciscanos quieren *una vida fuera del derecho*. Al principio, el papado acepta la petición de Francisco de querer vivir sin poseer nada (con la primera exposición de la forma de vida), pero un siglo después, Juan XXII

echa marcha atrás y no admite el uso sin propiedad, argumentando sobre todo a partir de las cosas consumibles como la comida, ya que parece que aquí no es posible la separación de propiedad y uso⁸. Lo que el derecho eclesiástico finalmente no pudo aceptar es un uso desvinculado de toda propiedad. Agamben subraya: “El franciscanismo puede definirse como el *intento de realizar una vida y una praxis humanas absolutamente fuera de las determinaciones del derecho*” (2014, p. 158). Esta forma de vida es aún hoy impensada⁹.

El uso de las cosas (uso ajeno a toda propiedad) es la esencia de la pobreza franciscana. Años más tarde, Ockham recordará que en caso de extrema necesidad se tiene el *derecho* a usar las cosas de los otros. Comenta Agamben:

(...) los frailes menores operan una inversión y también una absolutización del estado de excepción: en el estado normal, en el cual a los hombres les competen derechos positivos, ellos no tienen ningún derecho, sino sólo una licencia de uso; en el estado de extrema necesidad, recuperan una relación con el derecho (natural, no positivo) (p. 165).

Antes que naciese Ockham, Buenaventura ya había escrito *Apologia pauperum* (1269) en respuesta al ataque de los maestros seglares de París. Allí distingue entre propiedad, posesión, usufructo y simple uso. De todos ellos, el único absolutamente necesario para la vida de los seres humanos es el uso. Los frailes menores han renunciado a todo lo demás, pero no al uso (renuncia que es imposible). Para que haya propiedad o posesión ha de darse la voluntad o la intención de propiedad o de posesión, y los franciscanos manifiestan precisamente la voluntad contraria; uso sin propiedad, y, además, uso “pobre” de las cosas: una modalidad débil de uso. Y, sin duda, uso sin *abuso* (*ab-uso*: uso totalmente inadecuado).

8 Agamben comenta que la respuesta a ese tipo de objeción consiste en un cambio de ontología: el pensamiento franciscano habría anticipado una ontología existencialista y no esencialista (2014, p. 193).

9 Agamben cree que esto es importante porque hoy estamos en la cultura del consumo (y de supuesta propiedad vinculada al consumo), y necesitamos urgentemente una alternativa de vida, y se debe pensar en posibilidades que ya hayan sido efectivas. La vida como *uso*; ésta podría ser incluso la categoría central de la política, distinta a *poiesis* y a *praxis*. Agamben ofrece esta definición de uso: la afección que recibimos por la relación (la acción) hacia otro. El uso es la afección que un cuerpo recibe por estar en relación con otro cuerpo. Podría decirse que el uso es un hacerse haciendo.

Forma de vida

Pero, como ya ha sido dicho, la cuestión de la propiedad forma parte de una forma de vida, y este es el legado más precioso que –como también subraya Agamben– nos ha dejado el primer franciscanismo: “(...) cómo pensar una forma-de-vida, es decir, una vida humana que se sustraiga por completo a ser capturada por el derecho, y un uso de los cuerpos y del mundo que no se sustancialice jamás en una apropiación” (2014, p. 14).

También he anticipado que Agamben entiende el franciscanismo en estrecha conexión con el monaquismo. Ya en éste resulta revelador que la fuga del mundo –de cierto mundo– no se exprese como fuga individual y solitaria, sino como aventura de vida en común. En ella reside la esencia del monaquismo. El cenobio (*koinos bios*) no sólo denomina un lugar, sino una forma de vida en común. Es en el contexto de la vida monástica donde el término *habitus* (que en su origen significa modo de ser o de actuar) tiende a designar el modo de vestir. El modo de vestir exterior indica el modo de ser interior. Se trata, por tanto, de que realmente coincidan hábito y forma de vida. La dificultad y las ironías se expresan en el refrán “el hábito no hace al monje”. En el monaquismo, un elemento clave en la conformación del modo de vida viene dado por la división horaria, en la que a cada momento le corresponde un oficio. Se trata de una articulación mental que adquiere una fuerza mucho mayor que cualquiera de las prácticas de los antiguos estoicos o epicúreos. Dado que en el monaquismo la regla expresa un modo de vida, las penas asignadas a los monjes tenían un carácter moral y correctivo más que jurídico; eran más bien terapéuticas. El modelo del arte también es pertinente: la vida monástica es como el aprendizaje de un arte. Hay que mantener la vigilancia y seguir las reglas y los ejemplos de los maestros. Agamben enlaza aquí con Foucault:

En este sentido, el monasterio es tal vez el primer lugar donde la vida misma –y no sólo las técnicas ascéticas que la forman y la reglan– fue pensada como un arte. Sin embargo, esta analogía no debe entenderse en el sentido de una estetización de la existencia, sino más bien en el sentido que parece haber tenido en mente Michel Foucault en sus últimos escritos, de una definición de la propia vida en relación con una práctica incesante (p. 58).

En general, las instituciones tienden a normativizar y a legalizar, pero las reglas monásticas se acercan más a lo que guía y orienta un modo de vida.

Esto se refleja incluso en la matización que hace Tomás de Aquino cuando afirma que en algunas órdenes los monjes no prometen la regla sino “vivir según la regla” (1955, p. 787). No se promete obedecer una serie de reglas, sino un tipo de vida acorde con esas reglas. Como sostiene Agamben, no se promete la regla sino la vida. La vida en común del cenobio es lo que genera la regla, y no al revés: “El proyecto cenobítico, al desplazar el problema ético del plano de la relación entre norma y acción hacia el de la forma de vida, cuestiona las propias dicotomías de regla y vida, universal y particular, necesidad y libertad, a través de las cuales estamos acostumbrados a comprender la ética” (2014, p. 108).

Pues bien, según Agamben esta comprensión culmina con el franciscanismo. La tesis de Agamben es que “(...) a través del concepto de ‘forma’, regla (*forma regulae*) y vida (*forma vitae*) entran en la praxis del monje en un umbral de indistinción” (p. 95). De ahí que la promesa sea inseparable de la regla y de la vida. Leamos bien: la acción humana ha de concebirse en el plano de la forma de vida¹⁰.

Pero considero que aunque Agamben está bien encaminado al insistir en la centralidad de la forma de vida, se acierta más con la tesis de Flood según la cual la forma franciscana de vida, más que la culminación del monaquismo, es en sus inicios un movimiento totalmente original de carácter fraterno, que al intentar resistir a las primeras presiones sociales recurre a las reglas monásticas para salir del paso. Flood, de este modo, comentando la regla, en lugar de ver a un Francisco como modelo para la canonización (como hará ya la biografía de Celano), ve a un hombre que comparte las luchas y las esperanzas del movimiento.

La esencia del movimiento es la forma de vida sencilla, sin posesiones y, sobre todo, fraternal. Parte del texto original expresa la idea de base con la que los hermanos iniciaron su vida:

¹⁰ Agamben detecta también con acierto otra tensión. La institución eclesiástica crea un oficio desvinculado en parte de la vida: la eficacia (la validez) del oficio del sacerdote no depende de su vida (Por eso Arendt sostiene irónicamente que un sacerdote puede administrar los sacramentos aunque esté borracho). En cambio, lo principal para el monje es el tipo de vida, que si no se lleva a cabo, tampoco lleva a cabo la condición de monje. La decadencia del monaquismo ocurre cuando tiende al oficio (dejando en un segundo plano la vida). El franciscanismo representa la absoluta centralidad de la vida; el franciscanismo es la gravedad de la vida y no del oficio ni del derecho.

Cuando los hermanos van por el mundo, nada lleven para el camino: ni bolsa, ni alforja, ni pan, ni pecunia, ni bastón. Y en toda casa en que entren digan primero: Paz en esta casa. Y, permaneciendo en la misma casa, coman y beban lo que haya en ella. No resistan al mal, sino a quien les pegue en una mejilla, vuélvanle también la otra. Y a quien les quite la capa, no le impidan que se lleve también la túnica. Den a todo el que les pida: y a quien les quite sus cosas, no se las reclamen (1R14).

La fraternidad de los primeros años desprende una fuerza inédita. Sólo así se explica que la gente de tantos lugares empezara a interesarse por ese movimiento, cuya fuerza provenía de algo tan sencillo como profundo: ¿qué puede ser más importante que vivir unos junto a otros ayudándose y dando paz?

Flood cree que la fuerza se perdió prematuramente por la astucia de las instituciones eclesiásticas de la época, empezando por la canonización de Francisco y, también, ya antes, por el paso de fraternidad a orden, puesto que la Iglesia quería que hubiese gobierno jerárquico. Al transformarse en orden, los hermanos fueron abandonando su naturaleza arraigada en los procesos económicos y sociales, y su sostenimiento se fue decantando por los trabajos pastorales y eclesiásticos. Cuando Francisco y sus amigos se presentaron en Roma en 1209, sabían lo que querían y lo consiguieron. En 1223, ya no había unanimidad entre los hermanos. El propio Francisco dimite.

Ya en vida de Francisco, la fraternidad, en creciente aumento, se estaba dividiendo entre los que querían mantener una vida más radical fuera de las estructuras sociales y eclesiásticas, y los moderados, que querían adaptar el movimiento para no romper totalmente con éstas; los espirituales y los conventuales.

La Curia y los frailes presionaron a Francisco, que estuvo al borde de la desesperación. Al final cedió con dolor para evitar la acusación de herejía en contra de todo el movimiento¹¹.

11 Prueba curiosa del malestar es que cuando Buenaventura, auspiciado por los moderados, vino a poner paz, creyó que una de las formas de hacerlo era redactar una biografía de Francisco que se convirtiera en referencia (la llamó *Legenda Maior*). Pero la parte penosa del asunto es que se pidió desaparecer las demás biografías existentes para evitar, de esta manera, que las distintas facciones las usaran a su favor.

Horizontalidad y fraternidad

Se subraya en todos los escritos de Francisco, y también en los de autores de los primeros tiempos, que los hermanos, tuviesen el origen social que tuviesen, eran tratados de la misma manera: como hermanos menores. Tratar a todos por igual estuvo en el origen de la profunda revolución: en una sociedad todavía fuertemente jerarquizada, vivir en la absoluta horizontalidad. Francisco cultivó la horizontalidad sin resentimiento, y sin enfrentamientos. No hay “objetividad” en la mirada de Francisco, puesto que se coloca nunca ‘frente a’, sino ‘al lado de, en medio de’. La palabra más usada en los textos de Francisco después de *Señor es hermano*. En la Carta a todos los fieles se presenta así: “(...) el hermano Francisco, el pequeño, el siervo, el que está a los pies de todos” (Merino, 1982, p. 160).

La fraternidad es tan importante que como palabra abstracta aparece pocas veces en los escritos de Francisco. No se trata de la fraternidad, sino de los hermanos y las hermanas. La fraternidad es el vínculo entre las personas y es más que comunidad. Algunas veces en lo comunitario se hace prevalecer lo más exterior, mientras que en la fraternidad se acentúa el vínculo de corazón entre los hermanos (*fratres*). En nada se anula la singularidad; la fraternidad no conduce a algún tipo de uniformismo; es vitalidad pura, poca institucionalización y mucho dinamismo. *Hermanos menores*: esta expresión alude ya a una manera de ser; no se dice ‘predicadores’, ‘misioneros’ etc. Fraternidad implica: *igualdad* entre los hermanos, disposición a *ayudar* al hermano, *confianza*, *trato recíproco*, *vínculo permanente*. Siempre, y donde quiera que estén los hermanos, deben tratarse como *hermanos* y con *amor maternal*: “Que cada uno ame y alimente a su hermano como una madre ama y alimenta a su hijo” (1R9). Para Francisco el modelo familiar de tipo íntimo tenía el valor de modelo social.

Pero, hermanos *menores*. La segunda palabra cuenta tanto como la primera. Francisco acuña esta expresión también para indicar un modo de ser que evite cualquier pretensión de superioridad. Viéndose como humilde y servidor, se vive una vida verdaderamente de hermano. Francisco es reacio a todo lo que sugiere superioridad: *magnatus*, *magister*, *praelatus* (prior, superior), y opta por los contrarios: *minores*, *subduti*. El ideal es: menores sin superiores. Por eso se reemplaza prior por custodio, y abad por guardián: el que guarda y cuida. Evidentemente, la minoridad es también una conquista; requiere de un

gran esfuerzo sobre uno mismo. Llegar a sentirse servidor de los demás, y de todas las criaturas. Nadie teme a los menores. Cuando Francisco es preguntado por qué no intervenía para corregir la decadencia de la orden, respondió: “Si no puedo vencer y corregir los vicios con la predicación y el ejemplo, no quiero convertirme en verdugo para golpear y azotar, como el poder de este mundo” (Agamben, 2014, p. 145).

Amabilidad y paz

Este elemento crucial es como el aceite que todo lo nutre: es de la vida aquello de que se trata. Un movimiento de vida, es decir, de verdad. Era de verdad que los hermanos se querían y se abrazaban, y es de verdad que algunos todavía continúan haciéndolo. Celano relata que cuando se reunían “(...) allí era de ver el amor espiritual que brotaba de ellos y cómo difundían un afecto verdadero, superior a todo otro amor” (1C38). Resulta muy significativo que en 1R2 se afirme que los hermanos deben recibir *amablemente* a quien llega por primera vez. Comenta Flood: “es un buen modo de comenzar”, y, sin duda, también el mejor modo de continuar. En su presentación de los hermanos en Inglaterra, Tomás de Eccleston nos relata un entrañable cuadro en el que los hermanos charlaban y reían al anochecer bebiendo un poco de cerveza. Los hermanos mimaron la fraternidad que los acogía y los sostenía. Celano relata que Francisco era “de trato muy humano, hábil y en extremo afable” (1C2); esta amabilidad se convierte en la contraseña permanente de los hermanos. Celano sostiene que Francisco *ataba con afecto* a todos los hermanos; ataba con el cordón suave del afecto. Los hermanos transmitían una paz y una alegría contagiosas, y solo se contagia aquello que en verdad nos afecta; solo se contagia lo que en verdad se vive: “La paz que proclamáis con la boca, debéis tenerla desbordante en vuestros corazones, de tal suerte que para nadie seáis motivo de ira ni de escándalo, antes bien por vuestra paz y mansedumbre invitéis a todos a la paz y a la benignidad” (“Anónimo de Perusa” 38c, como se citó en Francisco de Asís, 2017, p. 1014). Esta es la razón de la pertinencia del saludo franciscano: *paz y bien*.

El franciscanismo es una filosofía del amor, de la profunda simpatía por lo humano y por todas las criaturas, y de esa forma conjuga perfectamente el conocer y el hacer. No es voluntarismo contra intelectualismo; es *simpatía* que se expresa como acción y sabiduría. Por eso dirá Duns Escoto que “el amor es verdaderamente la acción” (1894, No. 298).

Nótese la relación paz-mansedumbre-benignidad. La paz es algo que sale del corazón, del modo de ser profundo de la persona; no se alaba tanto al pacificador como al *pacífico*. En realidad, lo que ocurre es que sólo quien es verdaderamente pacífico puede pacificar; solo el pacífico transmite la paz. Hoy, por el contrario, se insiste en la pacificación, en los expertos y en las técnicas para conseguirla, y se habla poco de las personas verdaderamente pacíficas, lo que constituye una muestra más de la prioridad que damos a los instrumentos externos y a las mediaciones técnicas sobre el modo de ser. Francisco no enseñaba a *hacer* las veces de pacificador o de mediador, sino a *ser* pacífico. Esta es la lección ausente y que tanto nos urge recuperar hoy: “(...) sean apacibles, pacíficos y moderados, mansos y humildes (...)” (1R14).

También este corazón pacífico, este ser pacífico, es una conquista; es el trabajo de uno sobre sí mismo, es una lucha victoriosa contra las pretensiones de dominio y poder. El hermano menor se esfuerza para ser pacífico, y seguro que se requiere más fuerza de espíritu para llegar a ser pacífico que para ser dominador. Lo más fácil es juzgar, lo más difícil abstenerse de ello. La mejor técnica para la mediación es ser un hombre de paz, un hombre de buen corazón. Ese testimonio infunde respeto y difunde paz.

Síntesis esquemática

He aquí un modo de organizar los ejes de la “filosofía” y de la forma franciscana de vida; de la poética vital del franciscanismo. No decimos ni siquiera que incluya lo más esencial. Decimos, eso sí, que es una constelación franciscana:

Pobreza

- Pobreza voluntaria contra pobreza involuntaria y marginalidad.
- Minoridad y servicio a los demás.
- Desapropiación. La pobreza es “vivir sin propio”. Desapego, desnudez material y, también, desnudez de “saberes”. Sin propio individual ni colectivo.
- Uso, sin propiedad. Trabajo y mendicidad (pedir para los otros).

Regalo, don

- Regalo de la vida misma.
- Regalo de las criaturas del mundo (sin panteísmo).

- Regalo de los hermanos (El mundo nos es dado. También los hermanos. El don del mundo no sería tal sin el regalo más fundamental de los hermanos).
- Agradecimiento.

Prójimo, fraternidad, horizontalidad, vinculación poética (relación).

- Reconocer la fraternidad y crear fraternidad (Fraternidad dada, fraternidad generada).
- Hacer del mundo la casa.

Cordialidad, amabilidad, paz (sabiduría y lenguaje del amor)

- Gestos “maternos”: ser como una madre. Francisco, de trato “en extremo afable”. Atar con los lazos del afecto.
- La paz del pacífico.

Franciscanismo y cuidado de sí

Junto con lo ya puesto de relieve en el anterior esquema, termino con unas indicaciones para subrayar aún más la *conexión* esencial entre elementos de la forma de vida franciscana y elementos del cuidado del alma de los antiguos. En esa conexión el franciscanismo representa una transformación o una radicalización:

- del asombro y la admiración a la gratitud por el don;
- del desapego a la pobreza;
- de la responsabilidad a la fraternidad;
- de la franqueza a la dulzura pacificadora y cordial.

Hay una especie de *redoblamiento* franciscano: pobreza contra pobreza, don sobre don, fraternidad sobre fraternidad.

El franciscanismo comparte con el cuidado de sí de los antiguos la concepción de que es posible hacer algo determinante sobre nosotros mismos y que para lograrlo es necesario algún tipo de desprendimiento (“distancia ética” de la que habla Foucault siguiendo a los estoicos), de minoridad, de rebajamiento (*kenosis*) y donación.

La principal verdad no es la verdad objetiva (que dice cómo es el mundo), sino la verdad de la vida de la persona que se ofrece, que se da. Lo mismo

acontece para la palabra dada: su verdad surge en la franqueza (que ya es una forma de exponerse y de ser uno mismo) y en la amabilidad (que es la forma de ser que acoge al otro).

El concepto franciscano de pobreza es de una fuerza absolutamente extraordinaria, como han visto Agamben y Flood. Así, por ejemplo, la línea de conexión con Nietzsche sería directa. De Zarathustra son estas palabras: “Aún hay una vida libre a disposición para las almas grandes. En verdad, quien poco posee, tanto menos es poseído: ¡alabada sea la pequeña pobreza!” (1972, p. 85). La pobreza franciscana se expresa como ‘no propiedad’; vivir sin propio, no poseer y, por tanto, no poder reclamar derechos sobre algo. Pero todavía más importante: *no apropiarse*. No poseer y no apropiarse; vivir sin apropiarse de nada y de nadie. Es justo lo contrario de toda tendencia egoísta y dominadora.

El franciscanismo es la más perfecta realización de la solicitud para con el prójimo. Es como si fuese la concreción anticipada de la filosofía levinasiana; filosofía de la herida y de la bondad o, adaptando lo que decía Derrida: el franciscanismo es que al cristianismo le ocurra el cristianismo. Siguiendo también a Derrida: Francisco es un ejemplo paradigmático de cómo cabe *darse la muerte*. Su *excepcionalidad* realiza el cristianismo e incomoda las estructuras que viven ‘en’ y ‘de la normalidad’. De ahí lo revelador de las palabras que el escritor italiano Ignazio Silone atribuye en una de sus novelas al secretario del Papa: “(...) los santos quedan bien en los altares, después de la muerte, pero mientras viven son terribles” (1968, p. 137). La incomodidad del franciscanismo procede de haber convertido la excepcionalidad en forma de vida, igual que hará contemporáneamente el mesianismo benjaminiano. Esa excepcionalidad no puede dejar de inquietar a los poderes constituidos, obsesionados en sacar el máximo provecho de la explotación de este mundo.

Referencias

Agamben, G. (2014). *Altísima pobreza. Reglas monásticas y forma de vida*. Valencia: Pre-Textos.

Bobin, C. (2016). *El bajísimo*. Bilbao: El Gallo de Oro.

Chesterton, G. K. (1991). *San Francisco de Asís*. Barcelona: Juventud.

Esquirol, J. (2023). La forma de vida del primer franciscanismo (Giorgio Agamben y David Flood). *Cuestiones de Filosofía*, 9 (33), 17-34.
<https://doi.org/10.19053/01235095.v9.n33.2023.15866>

- Dalarun, J. (1988). *La malaventura de Francisco de Asís*. Oñati: Aránzazu.
- Derrida, J. (2006). *Dar la muerte*. Barcelona: Paidós.
- Duns Escoto (1894). *Ordinatio. Opera Omnia, Volumen XX*. Parisiis: Ludovicum Vivèsn.
- Englebert, O. (1973). *Vida de San Francisco de Asís*. Santiago de Chile: Cefepal.
- Esquirol, J. M. (2018). *La penúltima bondad*. Barcelona: Acantilado.
- Flood, D. (1996). *Francisco de Asís y el movimiento franciscano*. Oñati: Editorial Franciscana Aránzazu.
- Foucault, M. (2014). *El coraje de la verdad*. Madrid: Akal.
- Francisco de Asís, S. (2017). *Escritos. Biografías. Documentos de la época*. Madrid: Bac.
- Gemelli, A. (1940). *El franciscanismo*. Barcelona: Luis Gili.
- Le Goff, J. (2003). *San Francisco de Asís*. Madrid: Akal.
- Leclerc, E. (2017). *Sabiduría de un pobre*. Madrid: Encuentro.
- Nietzsche, F. (1973). *Así habló Zaratustra*. Madrid: Alianza.
- Matura, T. (2009) *Una grande eredità. Vivere oggi il Vangelo con Francesco d'Assisi. Assisi: Porziuncola*.
- Melino, J. (1982). *Humanismo Franciscano. Franciscanismo y mundo actual*. Madrid: Cristiandad.
- Tomás de Aquino, S. (1955). *Suma Teológica*. Madrid: Biblioteca de autores cristianos.
- Scheler, M. (2005). *Esencia y formas de la simpatía*. Salamanca: Sígueme.
- Silone, I. (1968). *L'avventura d'un povero cristiano*. Vicenza: Mondadori.
- Uribe, F. (2017). *Núcleos del carisma de san Francisco de Asís*. Vitoria: Ediciones Franciscanas Arantzazu.