

Capítulo IV

El diablo y los demonios en los escritos del hermano Francisco de Asís y en las hagiografías sobre san Francisco de Asís

*Harold Arlés Pérez Hernández**

4.1 Introducción

El hermano Francisco¹, como todos los hombres y mujeres del siglo XIII, compartía cosmovisiones similares no solo sobre cómo se organizaba la vida en la sociedad o en la Iglesia, sino sobre asuntos que afectaban la vida cotidiana de las personas. Una de estas cuestiones era la idea sobre el diablo y los demonios. Es importante recordar que el imaginario sobre el diablo y los demonios hunde sus raíces más allá de la tradición cristiana y es patrimonio compartido por diferentes culturas. Esto supone, en consecuencia, tener presente cómo se ha ido configurando la idea del diablo y los demonios a

* Becario del programa Beca de Investigación Doctoral de la Universidad Pontificia Bolivariana (UPB), Medellín, licenciado en Teología de la Universidad de San Buenaventura, Bogotá, magíster en Teología de la UPB, psicólogo y magíster en Psicoterapia de la UPB. Integrante del grupo de investigación Teología, Religión y Cultura de la Escuela de Teología, Filosofía y Humanidades. Correo: haroldarlesph@gmail.com

¹ “La *Chronica Minor*, los *Annales Stadenses*, del siglo XIII y una de las genealogías del siglo XIV aseguran que Francisco nació en el año 1182. En ausencia de su padre, la madre le puso el nombre de Juan; pero su padre, al volver de Francia, lo llamó después Francisco. Murió en 1226 y fue canonizado en 1228” (Gálvez Campos, 2009, p. 20).

través de la historia del pensamiento humano, y de manera particular, en el pensamiento propiamente cristiano. Francisco es un heredero de esta tradición cristiana que ha pensado y re-pensado la cuestión del diablo y los demonios. No obstante, como se tendrá oportunidad de mostrar, el Pobrecillo sugiere una manera alternativa, y cualitativamente distinta, de comprender esta cuestión.

La idea pre-dominante sobre el diablo y los demonios en el siglo XIII proviene de las enseñanzas del papa Gregorio Magno (590-604) quien, en siglos anteriores, había sentado las bases para comprender estas realidades que hacen parte de las creencias compartidas por no pocos cristianos. Estas ideas, a su vez, provenían de los Padres y las Madres del desierto (siglos IV-V e. c.) quienes dejaron valiosos testimonios escritos sobre su lucha ascética contra el antiguo enemigo. Gregorio, quien había sido monje, asume la cátedra de Pedro y a partir de sus cartas, homilías y obras exegéticas, ejerce una fuerte influencia sobre el pensamiento de los cristianos sobre el diablo y los demonios. Según Burton, esta sería una de las ideas fundamentales transmitidas por la enseñanza de Gregorio Magno:

La diabolología de Gregorio Magno se basaba en la de los padres y, por su gran influencia, fijó esa óptica en el pensamiento medieval. Entre todos los seres, el diablo fue el primero que fue creado. Era un querubín, el más alto de todos los ángeles, y podría haber quedado en el pináculo de la creación si no hubiera elegido pecar. Esa opinión, contraria a la de Dionisio, fue la típica durante la Edad Media: la mayoría de los teólogos consideraron al diablo el más alto o uno de los más altos de los ángeles, ya como querubín (Ez 28, 14-19), ya como serafín (1995, p. 103).

El diablo, según el papa Magno, era “el más alto de todos los ángeles”, quien habría *elegido pecar*, esto es, rebelarse contra su Creador, motivo por el cual fue derrotado y expulsado de la esfera celestial y destinado a vivir en el aire o en el inframundo, adquiriendo la función de tentar y arruinar a la humanidad. Desde esta perspectiva, Gregorio reafirma el origen creado del diablo y su íntima relación con el pecado y, en consecuencia, con el mal. Junto a esta enseñanza

doctrinal de la Iglesia, habría que tener en cuenta la influencia ejercida por movimientos considerados heterodoxos en tiempos de Francisco de Asís, quienes re-activaron las antiguas ideas de los gnósticos y de los maniqueos, según las cuales, el mal cósmico, histórico y ético sería responsabilidad de un principio opuesto a Dios. Los Cátaros, es decir, los “puros”, profesaban un dualismo ontológico a partir del cual explicaban el origen del mal. Así lo expone Esser:

La forma radical del Catarismo resuelve la cuestión del origen del mal suponiendo dos principios originarios, o sea, lo bueno es bueno y lo malo es malo sin más, íntegramente y de raíz, quedando tales principios personificados en un Dios bueno y un Dios malo. El Dios bueno creó el mundo de los espíritus, un mundo invisible, puramente espiritual. Pobló este mundo de hombres que tienen cuerpos inmatereales. El Dios malo, identificado con Satán, es el creador del mundo visible; es omnipotente en este mundo, como el Dios bueno en el suyo. Contrasta con él como la oscuridad con la luz. Así pues, el mundo visible y percedero es del diablo, es «*naturaliter diabólico*». Resumiendo, podríamos decir: “el diablo creó todo lo visible y percedero y, entre otras cosas, el cuerpo humano. Dios creó todo lo permanente e invisible, incluida el alma humana» (1958, pp. 227-228).

Desde la perspectiva cátara, el mundo material, incluyendo el cuerpo humano, no solo sería creación del Dios malo, identificado con Satán y/o con el diablo, sino que estaría bajo su dominio. Esto significaría que todas las realidades no espirituales pertenecerían al diablo, lo cual supone que, para muchas personas de la época, prácticamente todo en la vida cotidiana estaba atravesado por la influencia de Satán². Recogiendo la tradición anterior, el Concilio IV de Letrán (1215), reafirma la doctrina oficial de la Iglesia y condena

² “El diablo se hizo una figura más colorista, inmediata y presente en el arte, la literatura, los sermones y la conciencia popular. Ese cambio fue consecuencia del dualismo cátaro, la reavivación monástica de los cuentos de los padres del desierto, y una tendencia general a consolidar figuras religiosas. En general, parecía que la gente prefería creer en una fuente consciente de mal antes que en un destino o un azar ciegos” (Burton, 1995, p. 179).

el dualismo ontológico de los cátaros y otros movimientos heterodoxos³. A estas cuestiones de carácter más teológico y especulativo habría que sumar la elaboración propia del cristianismo popular y, específicamente del folklore⁴ el cual atribuye al diablo una serie de características que la reflexión teológica no había considerado. En palabras de Burton:

Las definiciones folklóricas y populares nunca están delineadas con tanta claridad como las de la teología (ya notablemente difusas); el diablo folklórico matiza otros conceptos, como el Anticristo, los gigantes, los dragones, los fantasmas, los monstruos, las mezclas de hombre y animal y la “gente pequeña”. A lo largo de generaciones, el folklore estableció numerosos puntos triviales: la ropa que lleva el diablo, cómo danza, lo frío y peludo que es, o cómo burlarlo o escapar de él. Algunos de esos detalles fueron extensamente creídos, pero no apuntan directamente hacia la cuestión nuclear de cómo se percibe el mal (1995, p. 68).

La enseñanza tradicional de la Iglesia, las emergentes corrientes heterodoxas y el folklore, entre otras variables⁵ configuraron el contexto cultural del siglo XIII y, por supuesto, el imaginario compartido por no pocos cristianos, e incluso, por no creyentes. Francisco de Asís, y más tarde sus hagiógrafos, dejarán constancia de esta cosmovisión general compartida, incluyendo las ideas sobre el diablo y los demonios.

³ “El Concilio de Braga, en el 563, apuntó contra los priscilianistas y otros dualistas. Prisciliano había sido obispo de Ávila del 381 al 385. Dirigió un movimiento ascético, carismático, y fue ejecutado por herejía en Trier en el 385. Prisciliano y sus seguidores eran ascéticos más que dualistas, pero ideas gnósticas o maniqueas penetraron en el movimiento y quizá en el siglo VI lo dominasen” (Véase Chadwick, 1976).

⁴ “En contraposición al cristianismo popular, el folklore surge de un nivel preconsciente, inconsciente del propio yo, en la narración de las historias o en la práctica, y deja rastros en las tradiciones orales registradas en el pasado o transcritas por estudiosos modernos. El folklore matiza la religión popular, pero esta última es más consciente del propio yo, más deliberada y coherente” (Burton, 1995, p. 67).

⁵ El arte, la literatura, la academia y el teatro (Burton, 1995, pp. 143-310).

4.2 El diablo y los demonios en las fuentes franciscanas

Para comprender las ideas que sobre el diablo y los demonios tenía Francisco de Asís resulta decisivo indagar las fuentes franciscanas. Si bien se ha logrado un consenso sobre la *cuestión franciscana*, el estudio de las fuentes sigue siendo objeto de estudio y debate por parte de los estudiosos del franciscanismo⁶. No obstante, se puede afirmar, en términos generales, que las fuentes franciscanas están constituidas por los escritos, atribuidos al santo de Asís, y las hagiografías sobre san Francisco de Asís elaboradas por otros autores. En esta primera parte, se concentrará la atención en los documentos hagiográficos.

La etimología del término hagiografía ofrecerá pistas valiosas para comprender el sentido de estos documentos. Compuesto por el adjetivo *ἅγιος* (*hagios*), *sagrado*, *puro*, *intachable*, *consagrado*, *santo*, y el verbo *γράφω* (*graphō*), *escribir*, el término adquiere el significado de un tratado de lo sagrado o de los santos. La pretensión primera, pues, de una hagiografía consistía en resaltar la figura del santo o de la santa, para lo cual, si bien se tenían en cuenta los datos históricos y cronológicos, se hacía el énfasis en aquellas características que hacían del santo un modelo de vida cristiana. Estos documentos estaban dirigidos a personas con poca o escasa formación académica y buscaban hacer comprensibles algunas cuestiones complejas relacionadas con la fe y la religión, de allí que la vida del santo fuera la mejor explicación de los contenidos de la fe cristiana. En otras palabras, la vida sencilla y cotidiana del santo constituía una hermenéutica popular, y por tanto asequible, para comprender las complejas verdades de fe contenidas en la doctrina cristiana y en la enseñanza

⁶ “Sin embargo debemos reconocer que durante el proceso más que centenario de la “cuestión franciscana”, la problemática ha cambiado poco a poco de fisonomía, hasta el punto que la discusión inicial aparece hoy casi del todo esfumada. A pesar de ello, tal vez sería demasiado prematuro y temerario decir que hemos llegado a la *verdadera resolución de la cuestión franciscana*” (Uribe, 2010, p. 51).

oficial de la Iglesia. Desde esta perspectiva, el género *Legenda*⁷ recoge el sentido de este tipo de literatura. Así lo explica Uribe:

Aclarando un poco más, en el género *legenda* deben entrar dos elementos en proporciones diversas: el hecho histórico y la “transfiguración” o embellecimiento del mismo gracias a la imaginación popular. Hablando en términos más específicos, podemos decir que la *Leyenda* era la vida de un santo destinada a ser leída en público, narrada con un cierto orden cronológico o al menos con una determinada sistematización, aunque no sujeta a las exigencias modernas de la narración histórica. Una *Legenda* hagiográfica no pretendía ofrecer una biografía del santo ni detenerse en los detalles de su vida ordinaria sino, sobre todo, presentar al personaje como un santo, casi que “celebrar” su santidad. Por lo mismo, no se interesa mucho por sus dimensiones humanas, no pretende describir las características de su personalidad ni la evolución de la misma. En otras palabras, se podría decir que en este género hagiográfico la santidad opaca la humanidad, en cuanto interesa más el santo con sus virtudes y milagros que el hombre con sus cualidades, características y defectos (Uribe, 2010, p. 53).

La *leyenda hagiográfica*, pues, era un género literario de carácter didáctico y con propósitos catequéticos, de allí la omisión de aquella información personal que pudiera envilecer la vida del santo, toda vez que su finalidad última era proponer al protagonista como *espejo*⁸ y *ejemplo*⁹ para los destinatarios del escrito. En sintonía con lo

⁷ “La palabra *Legenda*, aplicada a escritos de carácter biográfico, se toma según su significado etimológico (del gerundivo latino: *legendus, a, um*, lo que ha de leerse) y no como una fantasía o un relato ficticio, fruto de la imaginación, como si fuese una fábula o un mito” (Uribe, 2010, p. 53).

⁸ “Los *Specula* entran también dentro de este ámbito, aunque tienen algunas características propias, en cuanto presentan una colección sistemática de los hechos de un santo ordenados de tal manera que ofrecen una imagen ideal del mismo, un “espejo”, en el cual el cristiano debe buscar su propia identidad” (Uribe, 2010, p. 55).

⁹ “Durante este período los textos tienen también un interés didáctico; son instrumentos de catequesis que presentan a los santos como modelos de bondad y de moralidad. Las vidas de los santos tienen valor en cuanto *exempla* y cada

anterior, resulta importante, para una mejor comprensión de su contenido, tener en cuenta los principales lugares comunes de las Legendae medievales:

Entre los cánones formales propios de la literatura hagiográfica, se debe hacer una especial mención de los prólogos, los cuales entran en la dinámica de los lugares comunes (la “tópica”) exigida por la tradición literaria del Medioevo latino. Entre los *topoi* literarios más frecuentes en las *Legendae* del Medioevo se pueden enumerar los siguientes:

1. Recurrir a determinados textos bíblicos, especialmente evangélicos, al comienzo de la vocación.
2. La concepción de la vida de conversión como el *contemptus mundi*.
3. La lista de las virtudes que configuran el retrato espiritual del santo.
4. El deseo de martirio y la importancia que se le da al mismo. El asceta y el confesor realizan un martirio incruento a través de su fidelidad cotidiana.
5. La lucha contra el demonio y las tentaciones.
6. La presentación del santo como *miles Christi* y la vida como la *militia Christi*.
7. Las premoniciones del santo o su capacidad profética y de penetración de espíritu.
8. La especial relación del santo con los animales y con las criaturas en general.
9. Especiales fenómenos prodigiosos.
10. Curación de los endemoniados.
11. El uso de la doxología al final de una parte importante de la obra (Uribe, 2010, pp. 65-66).

uno de los episodios tiene una lección específica. Por tal motivo no interesan las reales dimensiones históricas del personaje, la relación con su contexto geográfico o social; lo que cuenta es su figura espiritual, las enseñanzas que puede dar, aunque se desfigure su imagen real” (Uribe, 2010, p. 60). Véase Grégoire (1990, p. 190).

Entre los fenómenos prodigiosos establecidos por los *topoi* adquieren un especial relieve los *milagros*, aquellos signos que rompen con la cotidianidad de la vida y permiten presentir la acción divina, toda vez que constituyen la señal necesaria para reconocer la santidad de una persona. Así lo explica Grégoire:

Los milagros juegan un papel muy importante en la Leyenda hagiográfica, en cuanto son considerados las pruebas de la santidad. El milagro es la fuerza sobrenatural y prodigiosa que indica la comunicación que el santo tiene con Dios, la pertenencia exclusiva a Él. Para el hombre medieval no hay santidad sin milagros, hasta el punto que resultaría anormal una vida de santo que no los contara. Por tal motivo, el hagiógrafo recurre a todas las técnicas y artificios redaccionales para presentar los milagros de su héroe (1996, pp. 215-216).

Teniendo en cuenta estas características de las leyendas medievales se está en condiciones de examinar algunos fragmentos hagiográficos que contienen narraciones donde el santo de Asís participa de manera activa en la liberación de personas que, según el hagiógrafo, estaban bajo el dominio del diablo o de los demonios. Si bien el material es mucho más extenso, se seleccionaron aquellos relatos más significativos que permiten comprender cuál era la idea que Francisco tenía sobre el diablo y los demonios, sin olvidar que detrás del relato se encuentra la intención del hagiógrafo el cual, a su vez, está influenciado no solo por el contexto cultural y religioso de la época, sino por los cánones establecidos para elaborar una hagiografía. En la *Vita prima di S. Francesco d' Assisi* de Tomas de Celano¹⁰ (1Cel) se narra que:

Había un hermano que con frecuencia sufría una gravísima enfermedad, horrible a la vista; no sé qué nombre darle, ya que, en opinión de algunos, era obra del diablo maligno. Muchas veces,

¹⁰ “Partir de la obra del celanense es de rigor para un estudio de las fuentes hagiográficas franciscanas, pues se trata no sólo del primero sino probablemente del más importante biógrafo del Pobrecillo, a pesar de los límites que pueda tener su obra y de las dificultades relacionadas con ella” (Uribe, 2010, p. 70).

convulso todo él, con una mirada de espanto, se revolcaba, echando espumarajos; sus miembros, ora se contraían, ora se estiraban; ya se doblaban y torcían, ya se quedaban rígidos y duros. Otras veces, extendido cuan largo era y rígido, los pies a la altura de la cabeza, se levantaba en alto lo equivalente a la estatura de un hombre, para luego caer a plomo sobre el suelo. Compadecido el santo padre Francisco de tan gravísima enfermedad, se llegó a él y, hecha oración, trazó sobre él la cruz y lo bendigo. Al momento quedó sano, y nunca más volvió a sufrir molestia por esta enfermedad (1Cel XXV, 68 como se citó en Guerra, 2000, p. 182).

(...)

También en Città di Castello había una mujer poseída del demonio. Estando el beatísimo padre Francisco en esta ciudad, llevaron a una mujer a la casa donde se hospedaba el Santo. La mujer estaba fuera y, como suelen hacerlo los espíritus inmundos, rompió en un rechinar de dientes y con rostro feroz comenzó a dar gritos de espanto. Muchos hombres y mujeres de la ciudad que habían acudido, suplicaron a San Francisco en favor de aquella mujer, pues, al mismo tiempo que el maligno la atormentaba, a ellos los asustaba con sus alaridos. El santo Padre envió entonces a un hermano que estaba con él a fin de comprobar si era el demonio o un engaño mujeril. En cuanto lo vio ella, comenzó a mofarse, sabiendo que no era San Francisco. El Padre santo había quedado dentro en oración; una vez terminada ésta, salió fuera. No pudo la mujer soportar su virtud, y comenzó a estremecerse y a revolcarse por el suelo. San Francisco la llamó a sí, diciéndole: «En virtud de la obediencia te mando, inmundo espíritu, que salgas de ella». Al momento la dejó, sin ocasionarle mal alguno y dándose a la fuga de muy mal talante (1Cel XXVI, 70 como se citó en Guerra, 2000, p. 183).

(...)

Combatía cuerpo a cuerpo con el diablo, pues en estos lugares no sólo le excitaba interiormente con tentaciones, sino que lo amedrentaba externamente con estrépitos y sacudimientos. Pero, conocedor el fortísimo caballero de Dios de que su Señor todo lo puede en todo lugar, lejos de acobardarse ante tales temores, decía en su corazón: «No podrás, malvado, emplear contra mí las armas de tu malicia más de lo que podrías si estuviéramos en público delante

de todos» (1Cel XXVII, 72; Cf. 2Cel XXXIV, 64 como se citó en Guerra, 2000, p. 185).

A partir de las dos primeras citas de Celano (68, 70) se puede comprender lo siguiente: i) la denominación para referirse a los agentes que provocan el malestar en las personas es equívoca, esto es, utiliza diferentes nombres para hacer referencia a la única causa responsable del mal: *diablo maligno*, *demonio*, *espíritu inmundo* y *maligno*; ii) la acción del diablo maligno está asociada a una *gravísima enfermedad*¹¹; iii) *la descripción de la enfermedad padecida por el hermano coincide con la sintomatología asociada a la posesión demoníaca, aunque el texto no afirme que se trate de una posesión*; iv) *en el caso de la mujer, por el contrario, se afirma una posesión demoníaca*; v) *la intervención del santo incluye acciones y palabras que hacen parte del ritual de exorcismo: “se llegó a él y hecha oración, trazó sobre él la cruz y lo bendigo; San Francisco la llamó a sí, diciéndole: En virtud de la obediencia te mando, inmundo espíritu, que salgas de ella”*; vi) si bien se hace referencia a una acción demoníaca o diabólica, no se afirma nada sobre la naturaleza, la caída o las intenciones del demonio o del diablo; vii) ambas narraciones evidencian creencias compartidas no solo por el hagiógrafo, sino por los destinatarios de la hagiografía; viii) ambos relatos se ajustan a algunos de los *topoi* establecidos para la elaboración de las hagiografías medievales: *la lucha contra el demonio y la curación de los endemoniados*; ix) en el relato de la mujer, de manera explícita, es la *virtud* de san Francisco lo que permite la expulsión del espíritu inmundo y x) las narraciones están estructuradas de manera que la santidad de Francisco queda confirmada, especialmente por los milagros de curación y de expulsión del espíritu inmundo.

Especial atención merece la tercera cita del celanense, toda vez que habla explícitamente de una lucha del santo *cuerpo a cuerpo con el*

¹¹ “Los terrores supersticiosos de la antigüedad (una crisis de epilepsia era suficiente para interrumpir inmediatamente las asambleas o los comicios; de donde viene el nombre de “mal comicial”) persisten en la Edad Media con las creencias de influencia demoníaca” (Uribe, 2010, p. 182).

diablo. En el numeral que le antecede (71), el hagiógrafo narra cómo Francisco era asiduo en la oración, retirándose a lugares solitarios y silenciosos, escenario propicio para la confrontación personal con el antiguo enemigo. La estructura de esta narración coincide, en lo fundamental, con lo que expone san Atanasio de su héroe san Antonio del Desierto. Una comparación de ambos relatos deja al descubierto las similitudes:

Tabla 4.1. Comparativo

Vita Antonii de san Atanasio (356-357)	Vita Prima de Celano (1228-1229)
Sometiendo así su vida, Antonio marchó hacia las tumbas que estaban lejos de la ciudad. Y encomendó a uno de sus amigos que le llevara pan de tarde en tarde, y entró en una de las tumbas; el amigo cerró la entrada por encima de él y Antonio permaneció solo adentro. Pero el enemigo no pudiendo soportar esto y temiendo que Antonio poco a poco convirtiera el desierto en la ciudad de la ascesis, se acercó una noche con una multitud de demonios y le dieron tal paliza que, a causa de los dolores, cayó a tierra sin voz (8, 1).	Por esto escogía frecuentemente lugares solitarios, para dirigir su alma totalmente a Dios. Acostumbraba salir de noche a solas para orar en iglesias abandonadas y aisladas; bajo la divina gracia, superó en ellas muchos temores y angustias de espíritu. Combatía cuerpo a cuerpo con el diablo, pues en estos lugares no sólo le excitaba interiormente con tentaciones, sino que lo amedrentaba externamente con estrépitos y sacudimientos (71-72).

Fuente propia.

Ambos santos, primero Antonio y después Francisco, se retiran a lugares solitarios y aislados; una tumba en el caso del egipcio, una iglesia abandonada en el caso del asisiense; el propósito de estos santos consistía en unirse más plenamente al misterio de Dios, fuera por la vida ascética en el monje, fuera por la oración en el fraile. Este santo propósito se ve interrumpido por la presencia y actuación del *enemigo* en el caso de Antonio y por el *diablo* en el caso de Francisco; en las dos narraciones se cuenta cómo el enemigo o el diablo intervienen *corporalmente* en la humanidad de los santos: “y

le dieron tal paliza que, a causa de los dolores, cayó a tierra sin voz; Combatía cuerpo a cuerpo con el diablo”. En el caso de Francisco, el diablo también interviene interiormente: “pues en estos lugares no sólo le excitaba interiormente con tentaciones”; en el caso de Antonio, el enemigo no actúa solo, sino en compañía de los demonios: “se acercó una noche con una multitud de demonios”. Estas similitudes se explicarían por la influencia que había ejercido el papa Gregorio Magno en el imaginario medieval sobre el diablo y su actuación en la vida cotidiana de los cristianos, especialmente de los ascetas y los santos; además, porque el modelo hagiográfico de *Vita Antonii* había servido como estructura básica para la comunicación de estas vidas que posteriormente retomarán y ajustarán las leyendas medievales¹². La revisión de otros fragmentos hagiográficos sobre la vida de Francisco ayudará a reafirmar las ideas hasta aquí expuestas y, quizá, a ampliar el horizonte de comprensión sobre la cuestión del diablo y los demonios.

Un caso muy parecido ocurrió poco después con otro hermano. No se sometía éste al vicario del Santo, sino que tenía por maestro propio otro hermano. Pero, advertido –mediante un intermediario –por el Santo, que estaba allí, se echó luego a los pies del vicario, y, abandonando al maestro de antes, se somete a la obediencia de aquel a quien el Santo le había señalado como prelado. En esto, el Santo suspiró profundamente y dijo al compañero que había hecho de mediador: «Hermano, he visto sobre los hombros del hermano desobediente al diablo, que le apretaba el cuello. Sometido a semejante caballero, despreciando el freno de la obediencia, seguía

¹² “Gregorio tenía una vívida teoría de la tentación diabólica, derivaba, a través de Casiano, del monasticismo del desierto. Veía el mundo como un campo de batalla en el que nosotros, como soldados de Cristo, estamos siempre en las líneas frontales. Si en algún momento relajamos la atención, los demonios volarán en enjambre sobre el campo de batalla y se apoderarán de nosotros. El diablo nos espía y elige cuidadosamente el momento del ataque. Si nos ve por un momento cómodos o satisfechos o, a la inversa, dudosos e inseguros, o si estamos en una coyuntura crítica de la vida, envía a sus tropas más frescas a vencernos. Si abrimos la menor brecha al pecado en nuestra alma, los demonios penetrarán por ella y llegarán hasta la mente. Todos los pecados son obra de Satán” (Burton, 1995, p. 110).

las bridas de sus sugerencias. Y -añadió, como rogara yo al Señor por él, al instante se alejó el demonio, abatido» (2Cel VI, 34).

(...)

Había en cierto lugar un hermano que era un nadie para limosnear y una legión a la hora de la mesa. El Santo, que lo veía amigo del vientre, participando en el fruto y no en el trabajo, lo reprendió una vez con estas palabras: "Vete por tu camino, hermano mosca, pues quieres comer del sudor de tus hermanos y estarte ocioso en la obra de Dios. Te pareces al hermano zángano, que no aporta nada al trabajo de las abejas y pretende ser el primero en comer la miel". El hombre carnal -que ve descubierta su glotonería- vuelve al mundo, que por cierto no había abandonado de veras. Salió de la Religión, y el que era ninguno para la limosna, es ya ninguno entre los hermanos; el que era legión a la hora de la mesa, es ahora legión de demonios (2Cel XLV, 75).

(...)

Al punto quedó apaciguada la ciudad, y sus habitantes, en medio de una gran serenidad, volvieron a respetarse mutuamente en sus derechos cívicos. Expulsada, pues, la furiosa soberbia de los demonios -que tenían como asediada la ciudad- por intervención de la sabiduría de un pobre, es decir, de la humildad de Francisco, tornó la paz y se salvó la ciudad. En efecto, por los méritos de sus heroicas virtudes de humildad y obediencia había conseguido Francisco un dominio tan grande sobre aquellos espíritus rebeldes y protervos, que le fue dado reprimir su feroz arrogancia y desbaratar sus importunos y violentos asaltos (LM VI, 9).

Dada la importancia de estas hagiografías, *Vita secunda* (2Cel) de Celano y *Legenda Maior* (LM) de san Buenaventura¹³, se han

¹³ "A la luz de cuanto precede, podemos deducir que en la 2Cel hay una triple finalidad explícita: a) una finalidad devocional (exaltar la santidad de Francisco); b) una finalidad informativa (dar a conocer su vida y virtudes); c) una finalidad formativa (proponer a Francisco como modelo que edifique a los presentes y a los futuros). Todas las anteriores características le han valido a la LegM los más altos elogios de parte de no pocos estudiosos, hasta el punto de ser calificada "la obra maestra literaria de la hagiografía medieval", o una insuperable obra maestra de síntesis hagiográfica y mística, en la cual se

seleccionado los fragmentos más significativos de ambas obras para comprender el sentido que los hagiógrafos le asignaron a los términos diablo y demonios. Se mantiene la constante de identificar al diablo y al demonio, como si se tratara de nombres que remiten a la misma significación¹⁴. En ambas hagiografías se establece una íntima relación entre los vicios y la presencia de los demonios o espíritus rebeldes. En 2Cel VI, 34 la des-obediencia del hermano se explicaría por la sugestión del diablo: “hermano, he visto sobre los hombros del hermano desobediente al diablo, que le apretaba el cuello”. En 2Cel XLV, 75 la *legión de demonios* está en directa proporción con la *legión a la hora de la mesa*, de donde se infiere que la *glotonería* estaría asociada a los demonios. En el relato de Buenaventura se establece, igualmente, una relación de equivalencia entre la *furiosa soberbia* y los *demonios*, toda vez que este vicio –la soberbia– explicaría la situación inicial de la ciudad caracterizada por la convulsión y la confrontación entre sus habitantes. Tanto en 2Cel VI como en LM, es la virtud del santo lo que permite doblegar los vicios ya en un hermano de la fraternidad, ya entre los habitantes de una ciudad; la importancia de las virtudes de san Francisco se explicita en la obra bonaventuriana: “por los méritos de sus heroicas virtudes de humildad y obediencia había conseguido Francisco un dominio tan grande sobre aquellos espíritus rebeldes y protervos”. Parece, entonces, que estos fragmentos hagiográficos estarían destinados a mostrar cómo las virtudes ahuyentan los vicios¹⁵, identificando a estos con el diablo, los demonios o los espíritus rebeldes, o por lo menos, como obras suyas.

refleja el mundo interior y la experiencia mística de Buenaventura que entra en sintonía de espíritu y de afectos con San Francisco” (Uribe, 2010, pp. 123, 280-281), véase (Di Fonzo, 1963, p. 252) y Longpré (1937, p. 760).

¹⁴ “La distinción teológica entre el diablo como príncipe del mal y sus seguidores, los demonios, queda a menudo borrosa en el folklore. El empleo de *deofol*, “diablo”, como sinónimo de “demonio” se remonta al inglés viejo por lo menos hasta alrededor del año 825, y persiste actualmente” (Burton, 1995, p. 71).

¹⁵ “«Las virtudes y los vicios» constituyeron el tema de muchas obras, escritas y plásticas, de la época de san Francisco, que debieron de influirle. De hecho, en el *Saludo a las virtudes* se observa, más que en otros opúsculos del santo, el influjo de la prosa rítmica latina contemporánea y de la lírica cortés de los poetas provenzales” (Lehmann, 1989, p. 166).

El resto de las referencias hagiográficas que hacen alusión explícita al diablo o a los demonios (2Cel 64; 68; 108; 116; 122; 134; TC 58; LP 108; 117; 119; EP 71; Flor 23; 25)¹⁶ reelaboran el material precedente, amplían, literariamente, el contenido de las narraciones y mantienen las ideas fundamentales expuestas en la *Vita prima* de Celano. Desde el punto de vista hagiográfico se podría sostener, en relación con las ideas del diablo y los demonios, lo siguiente:

- Se recoge y actualiza el *imaginario* medieval sobre el diablo y los demonios.
- Se desarrollan los *topoi* hagiográficos establecidos para resaltar la figura del santo, específicamente, sus virtudes y prodigios.
- Los episodios de exorcismo o liberación de una persona endemoniada por parte del santo están en función de reafirmar y confirmar su santidad.
- Las narraciones de exorcismo se encuentran insertos en un compendio de prodigios realizados por el santo, como una prueba más de su santidad.
- No existe una demonología sistematizada y la actuación del diablo o los demonios, así como su existencia, es un presupuesto que no requiere explicación teológica.
- Las ideas sobre el diablo y los demonios expresarían más el imaginario de los hagiógrafos que el pensamiento mismo de Francisco de Asís sobre el particular.

Si bien las hagiografías son una fuente franciscana importante que permitiría comprender las ideas del Pobrecillo sobre el diablo y los demonios, también resultan insuficientes, toda vez que tienen una intención específica –resaltar la figura del santo– y exponen, en no pocos casos, más los imaginarios y presupuestos de los hagiógrafos que el pensamiento del protagonista de las narraciones.

Para comprender el pensamiento de Francisco sobre el diablo y los demonios es necesario aproximarse a otra fuente franciscana:

¹⁶ Leyenda de los Tres compañeros (TC); Leyenda de Perusa (LP); Espejo de Perfección (EP); Florecillas (Flor).

los escritos. Este compendio de pequeñas obras, *opúsculos*, permite acceder al corazón del Pobrecillo¹⁷, toda vez que él mismo es su fuente de inspiración. Se sostiene, según la investigación franciscana, que solo tres opúsculos fueron escritos por el mismo santo de Asís¹⁸, los demás escritos fueron recogidos y elaborados por sus hermanos quienes escuchaban sus exhortaciones y consignaban por escrito sus palabras para conservarlas. Las *Admoniciones*, dentro del conjunto de los escritos, adquieren un valor superlativo para comprender la manera como Francisco entendía el asunto del diablo y los demonios, de allí que sean objeto privilegiado en la siguiente aproximación, aunque no la referencia exclusiva. La importancia de estas *sentencias de sabiduría*, como son llamadas las admoniciones, dentro del conjunto de los escritos queda confirmada por la apreciación que de ellas hace Matura: “en este sentido, las *Admoniciones* son verdaderamente la llave y la puerta de entrada para la comprensión de los escritos de Francisco. Él toca lo que está en el centro: la verdad misma del corazón del hombre, sus tinieblas ocultas y su posible luz” (1999, pp. 3-8).

Antes de analizar aquellas admoniciones que ayudan a entender el pensamiento de Francisco sobre el diablo y los demonios, conviene hacer un rastreo sobre este asunto en otros escritos del asisiense. Este rastreo pretende establecer hasta qué punto el Pobrecillo compartió las cosmovisiones medievales sobre esta cuestión y cuáles son las novedades, en caso de haberlas, que este profundo conocedor del corazón humano introdujo sobre el diablo y los demonios. Para tal efecto, es necesario establecer un breve compendio sobre las ideas y

¹⁷ “Decía al principio que ahondando en lo íntimo del espíritu del santo descubriríamos la raíz de su fascinación y de su fuerza imantadora. Nada más cercano a cualquier espíritu que los escritos que de su entraña han salido. En los escritos palpita su alma. Su espíritu sigue siendo fecundo, maravilloso, comunicativo del espíritu de Dios” (Rodríguez y Ortega, 2003, p. 35).

¹⁸ “Este precioso documento, *Alabanzas del Dios altísimo* (ALD), es uno de los tres autógrafos de Francisco (los otros dos son: *La bendición a fray León*, unida a este, y la *Carta a fray León*, que se conserva en la catedral de Espoleto). Se guarda en el sacro convento de Asís, en un relicario” (Rodríguez y Ortega, 2003, p. 76).

convicciones que habían asumido los contemporáneos de Francisco sobre este asunto en particular. La siguiente cita proporciona una idea muy general que sirve como punto de partida:

Es impresionante hasta qué punto pretende el imaginario medieval dar a entender, sobre todo en el amplio mundo monástico, que unos seres como los espíritus del mal, en principio incorpóreos, inmateriales, aéreos, como se dice en todas partes, tienen capacidad de manifestarse a través de todos los sentidos materiales del ser humano, incluida la vista, que falta en pocas ocasiones y que es la que hay que poner a prueba a través de las imágenes abundantes que se crearon en todos los soportes usados por los artistas, desde el pergamino de las miniaturas, hasta la tabla de las pinturas. Este tratamiento tan inmediato dado a la figura de la imagen del mal entre los cristianos es muy propia de los monasterios hasta el siglo XII y del intento de incidir sobre los fieles de una forma directa e impactante (Yarza Luaces, 1994, p. 123).

Parece que el mundo monástico influyó de manera decisiva en el imaginario medieval sobre el diablo y los demonios. En efecto, el monacato de los siglos IV y V d. C. recogió una tradición anterior compartida por diferentes grupos –ofitas, maniqueos, gnósticos– que no solo afirmaban la existencia de un ser contrapuesto a Dios, un *archidiablo*, sino que empezaron a establecer una presunta fisionomía,¹⁹ todo esto impulsado por un dualismo de fondo que establecía dos principios metafísicos contrapuestos, uno de los cuales sería el origen del mal en la historia y el cosmos. El diablo, pues, se convirtió en la materialización de ese principio ontológico del mal. Por la influencia de los monjes escritores, especialmente Casiano

¹⁹ “Distintos textos insisten en repetir sus mismas características fisionómicas: “la cabeza tiene forma de un león surgido del mundo del fuego; sus alas y espaldas tienen el aspecto de un águila, coherente con la imagen de los hijos del viento; sus manos y sus pies son demoníacos, con la figura de los hijos del mundo del humo; su vientre tiene el aspecto de una serpiente, imagen de los hijos del mundo de las tinieblas; su cola la de un pez que pertenece al mundo de los hijos del agua”. Se trataba de condensar en una fórmula lo que correspondía a los cinco mundos del mal” (Yarza Luaces, 1976).

y Gregorio Magno, esta idea se difundió y estableció por toda la cristiandad. Del diablo y de los demonios se podría, entonces, afirmar lo siguiente: i) el diablo era una creatura que debía su existencia al Creador, de allí que no fuera ningún principio ontológico del mal; ii) el diablo y los demonios fueron creados buenos, pero su rebeldía les habría precipitado al mundo de las tinieblas²⁰; iii) son, por tanto, ángeles caídos que se oponen a Dios y buscan la caída de los seres humanos; iv) al ser espíritus del mal, son “incorpóreos, inmateriales y aéreos”; v) no obstante, “tienen capacidad para manifestarse a través de todos los sentido materiales del ser humano”; vi) en consecuencia, intervendrían en la cotidianidad de la vida humana y vii) los demonios, de manera particular, se asocian a los vicios capitales que distorsionan la vida humana (Póntico, 2013, pp. 138-142). Estas ideas están presentes en los escritos de san Francisco, toda vez que la definición conciliar del Lateranense IV (1215) sobre el diablo y los demonios es contemporánea con los inicios de la *forma vitae* propuesta por el Pobrecillo y sus hermanos, lo cual supone una participación en este imaginario compartido.

El dualismo ontológico que late detrás de la idea del diablo como encarnación del mal se aplica al ser humano considerado como un compuesto de cuerpo y alma; la separación de estas dos dimensiones se explicaría por la presencia del pecado mortal en el hombre; así lo explica el santo cuando escribe a todos los fieles: “Y dondequiera, cuando quiera, como quiera que muere el hombre en pecado mortal sin penitencia ni satisfacción, si puede satisfacer y no satisface, el diablo arrebató su alma de su cuerpo con tanta angustia y tribulación, que nadie puede saberlo sino el que las sufre” (CtaFI, 15; CtaFII, 82). El diablo sería, según esta referencia, el agente de esta

²⁰ “Si alguno dice que el diablo no fue primero un ángel bueno hecho por Dios, y que su naturaleza no fue obra de Dios, sino que dice que emergió de las tinieblas y que no tiene autor alguno de sí, sino que él mismo es el principio y la sustancia del mal, como dijeron Maniqueo y Prisciliano, sea anatema (Concilio de Braga, 561). (...) Porque el diablo y demás demonios, por Dios ciertamente fueron creados buenos por naturaleza; mas ellos, por sí mismos, se hicieron malos. El hombre, empero, pecó por sugestión del diablo (IV Concilio de Letrán, 1215)” (Denzinger, 1963, pp. 53, 105).

radical separación. El lugar de tormentos sería, en consecuencia con la idea anterior, el infierno²¹: “los gusanos comen el cuerpo, y así aquéllos perdieron el cuerpo y el alma en este breve siglo, e irán al infierno, donde serán atormentados sin fin” (CtaFI, 18; CtaFII, 85; CtaA 5; RnB 22, 5). La transgresión del mandamiento que provoca el pecado del ser humano acaece por la sugestión del diablo: “y así, por la sugestión del diablo y la transgresión del mandamiento, vino a ser la manzana de la ciencia del mal” (Adm 2, 4); y: “si alguno de los hermanos, por instigación del enemigo, pecara mortalmente, esté obligado por obediencia a recurrir a su guardián” (CtaM 14; RB 7, 1; RnB 13, 1). Todo esto lleva a considerar que Satanás es enemigo del ser humano y busca separarlo de Dios: “y guardémonos mucho de la malicia y sutileza de Satanás, que quiere que el hombre no tenga su mente y su corazón dirigidos a Dios” (RnB 22, 19). En este grupo de textos Francisco refleja convicciones que eran comunes a todos los cristianos de ese momento histórico respecto de la figura del diablo/satanás, su existencia y su actividad en contra del ser humano.

En otro grupo de textos el santo establece una clara relación entre el diablo y los vicios, afirmando que quienes viven según estos son hijos de aquel y realizan sus obras:

Pero todos aquellos y aquellas que no viven en penitencia, y no reciben el cuerpo y la sangre de nuestro Señor Jesucristo, y se dedican a vicios y pecados, y que andan tras la mala concupiscencia y los malos deseos de su carne, y no guardan lo que prometieron al Señor, y sirven corporalmente al mundo con los deseos carnales y las preocupaciones del siglo y los cuidados de esta vida: Apresados por el diablo, cuyos hijos son y cuyas obras hacen [cf. Jn 8,41] (CtaFI, 1-6; CtaFII, 63-66).

²¹ “Mas si alguno muere en pecado mortal sin penitencia, sin género de duda es perpetuamente atormentado por los ardores del infierno eterno (I Concilio de Lyon, 1245)” (Denzinger, 1963, p. 114).

En otro texto afirma que: “el diablo quiere obcecar a los que codician la pecunia o la reputan mejor que los guijarros” (RnB 8, 4; 21, 8); “y dando vueltas, desea llevarse el corazón del hombre so pretexto de alguna recompensa o ayuda, y sofocar en su memoria la palabra y preceptos del Señor, queriendo cegar el corazón del hombre por medio de los negocios y cuidados del siglo” (RnB 22, 20). Tal como se estableció en el monacato antiguo, Francisco considera que los vicios y pecados están vinculados con la figura del diablo y constituyen para el ser humano su perdición.

Si bien la instigación del diablo juega un papel importante en la caída del ser humano, es este el único responsable de aquel acontecimiento original:

Omnipotente, santísimo, altísimo y sumo Dios, Padre santo (Jn 17,11) y justo, Señor rey del cielo y de la tierra (cf. Mt 11,25), por ti mismo te damos gracias, porque, por tu santa voluntad y por tu único Hijo con el Espíritu Santo, creaste todas las cosas espirituales y corporales, y a nosotros, hechos a tu imagen y semejanza, nos pusiste en el paraíso (cf. Gn 1,26; 2,15). Y nosotros caímos por nuestra culpa (RnB 23, 1-2; CtaFII, 46).

La culpa del ser humano está asociada, por otra parte, con el espíritu de la carne: “pues el espíritu de la carne quiere y se esfuerza mucho en tener palabras, pero poco en las obras; y no busca la religión y santidad en el espíritu interior, sino que quiere y desea tener una religión y santidad que aparezca exteriormente a los hombres” (RnB 17, 11-12). Ahora bien, en Francisco parece que confluyen el significado de los términos carne y cuerpo, toda vez que hacen referencia al propio yo que sería el verdadero enemigo²²:

²² “Una buena dosis de pesimismo aflora con pujanza en Pablo, de quien mucho depende Francisco, donde *soma* (cuerpo) equivale bastantes veces a *sarx* (carne), agente pecaminoso en lucha constante contra el espíritu. Pablo, en algunos lugares, emplea *cuerpo* con el valor de persona, en 1Cor 6, 13 enseña que ‘el cuerpo (*soma*) no es para fornicación, sino para Dios’, evidentemente equivaliendo a la persona, al hombre entero. Exactamente como en Francisco. Con estos precedentes se comprende que el odio que Francisco propugna para

Debemos tener odio a nuestro cuerpo con sus vicios y pecados, porque dice el Señor en el Evangelio: Todos los males, vicios y pecados salen del corazón (Mt 15,18-19; Mc 7,23). Debemos también negarnos a nosotros mismos (cf. Mt 16,24) y poner nuestro cuerpo bajo el yugo de la servidumbre y de la santa obediencia, como cada uno lo haya prometido al Señor (CtaFII, 37. 40; 46-47; CtaFI, 2; Adm 14, 3; RnB 10, 4; 22, 5-8).

En la admonición 12 es más clara la relación que establece el Pobre-cillo entre el término carne y la referencia al propio yo:

Así se puede conocer el siervo de Dios si tiene el espíritu del Señor: Si, cuando el Señor obrara por él algún bien, su carne no por ello se exaltara, porque siempre es contraria a todo bien, sino más bien se tuviera ante los ojos por más vil y se estimara por menor que todos los otros hombres (Rodríguez y Ortega, 2003, p. 382).

A pesar de compartir en gran medida las ideas que sobre el diablo y los demonios circulaban en el contexto cultural y religioso de su época, el santo de Asís va descubriendo que el origen de los vicios y los pecados, fundamento de la oposición a Dios, ha de encontrarse en el corazón mismo del ser humano: “porque nosotros, por nuestra culpa, somos hediondos, miserables y contrarios al bien, pero prontos y voluntariosos para el mal” (RnB 22, 6). La exaltación del propio yo, esto es, el anhelo de ser como dioses (Gn 3, 5), constituye para Francisco el pecado de origen y la fuente de donde brotan los males que afectan a todos los seres humanos; así lo expone en la admonición segunda cuando comenta: “come, en efecto, del árbol de la ciencia del bien, aquel que se apropia su voluntad y se enaltece del bien que el Señor dice y obra en él” (2, 3)²³. Esta manera de argumentar abre la posibilidad de comprender el asunto del diablo y los demonios desde una perspectiva antropológica, toda vez que lo atribuido al diablo podría aseverarse, también, del mismo ser

el cuerpo se refiera al *yo persona*, al yo egolátrico, al egoísmo, no al cuerpo, elemento constitutivo del hombre” (Rodríguez y Ortega, 2003, pp. 229-230).

²³ Véanse Uribe (2007, pp. 347-358) y Esser (1983, pp. 384-390).

humano. En este sentido, la admonición 10 representa un punto de quiebre entre la tradición cristiana recibida por Francisco y las sugerencias que el santo propone para comprender de una manera alternativa la cuestión del diablo y los demonios. Afirma el asisiense en esta admonición:

¹Hay muchos que, cuando pecan o reciben una injuria, frecuentemente acusan al enemigo o al prójimo. ²Pero no es así: porque cada uno tiene en su poder al enemigo, es decir, al cuerpo, por cuyo medio peca. ³Por donde bienaventurado aquel siervo (Mt 24, 46) que siempre tuviere cautivo a un tal enemigo entregado en su poder y sabiamente se guardare de él; ⁴porque, mientras hiciere esto, ningún otro enemigo visible o invisible le podrá dañar (Rodríguez y Ortega, 2003, p. 380).

En esta breve exhortación llama la atención el reiterado empleo de la palabra enemigo que adquiere, en el desarrollo del texto, diferentes connotaciones. Francisco establece en el v.1 una relación de causalidad entre el pecado de la persona y la responsabilidad del enemigo o del prójimo. En este caso, enemigo haría referencia a una realidad distinta de Dios y de los semejantes que induce al pecado: “si alguno de los hermanos, por instigación del enemigo, pecara mortalmente” (CtaM 14); esta cita es una alusión explícita al diablo como uno de los enemigos del ser humano: “ved, ciegos, engañados por vuestros enemigos, por la carne, el mundo y el diablo, que al cuerpo le es dulce hacer el pecado y le es amargo hacerlo servir a Dios” (CtaFI, 11; CtaFII, 69). Enemigo, entonces, haría referencia al diablo, lo cual estaría en sintonía con la etimología del término y las connotaciones que había adquirido en la literatura eclesiástica, vigente en tiempo del asisiense²⁴. El empleo de la conjunción

²⁴ “*Inimicus* es el que no tiene amor (*in-amicus*, “antiamigo”), sino odio en el corazón. Por eso en latín cristiano también *inimicus* designa al mayor enemigo, el diablo, ya desde la Vulg., Mt 13, 39 y aun en las versiones más antiguas. Lógicamente conoce ese empleo Agustín, Arnobio el Joven, Gregorio de Tours, por citar algunos escritores eclesiásticos” (Rodríguez y Ortega, 2003, p. 583). “El inciso “instigando el enemigo” le da al hecho la connotación teológica de una tentación moral, pues “el enemigo” que instiga se refiere aquí, sin lugar

adversativa de coordinación *sed* (pero) (Penagos, 1973, p. 59), en el v. 2 sugiere un giro en la significación del término enemigo, toda vez que aparece asociado con el sustantivo cuerpo (*corpus*). El verdadero enemigo, según el Pobrecillo, sería el propio cuerpo. Sobre el significado de la palabra cuerpo en Francisco explica Esser:

Debemos intercalar aquí una breve explicación para entender bien esta frase. Cuando Francisco emplea la palabra “cuerpo”, no se refiere sólo al cuerpo como organismo, en el sentido, por ejemplo, de la antítesis “cuerpo-alma”, sino que emplea tal término en el mismo sentido que san Pablo habla de “carne”, refiriéndose a todo cuanto en nosotros se opone a Dios y quiere de manera distinta a como Dios quiere. Diríamos hoy: el idolatrado “yo” del ser humano, que sólo piensa y siente de manera natural, que está animado sólo por lo terreno, que reacciona sólo humanamente, que quiere ser dueño de sí mismo. En una palabra: ¡El “yo” que ambiciona ocupar el lugar de Dios! Eso es *el cuerpo mediante el cual peca* (1964, pp. 173-177).

Una vez excluidos el diablo y el prójimo como agentes responsables del propio pecado, Francisco exhorta en el v. 3 a mantener cautivo al mencionado enemigo y a guardarse sabiamente de él. El sustantivo cautivo (*captum*) adquiere la connotación de esclavo (*captus*), con lo cual se sugiere que el propio “yo” ha de estar sometido y ser depuesto, de tal manera que solo haya un señor: el “Sumo y Glorioso Dios” (OrSD). Con esta manera de argumentar el Pobrecillo invita a los destinatarios de esta exhortación, especialmente a los hermanos de la fraternidad, para que se cuiden del “idolatrado yo” que busca instalarse como un falso dios y convertir a los semejantes en sus “siervos”, con lo cual se genera no solo injuria, sino otros sufrimientos interpersonales. En esta misma línea de interpretación se sitúa el verbo *custodire* (*custodierit*) que hace referencia a un “guardar con cuidado y vigilancia”, lo que supone estar atentos para impedir

a dudas, al demonio siguiendo la acepción que la latinidad cristiana le suele dar a esta palabra y el uso que con frecuencia hace de ella Francisco en sus escritos” (Uribe, 2006, p. 222).

la idolatrización del propio yo. Tanto el sustantivo esclavo como el verbo custodiar remiten a un contexto militar²⁵, lo cual encaja con la mentalidad ascética del santo, toda vez que la vida cristiana era concebida por él como una constante confrontación entre las virtudes y los vicios: “donde está el temor de Dios para custodiar su atrio (cf. Lc 11,21), allí el enemigo no puede tener un lugar para entrar” (Adm 27, 5). Quien logra someter a este enemigo, al propio yo, está en condiciones de asumir su lugar como “siervo” delante de Dios y es, en consecuencia, “bienaventurado”²⁶.

El uso de la conjunción causal de subordinación *quia* (porque) en el v. 4 indica la consecuencia de la sujeción del cuerpo, esto es, “ningún otro enemigo visible o invisible le podrá dañar”. Aquí el término enemigo hace referencia a los semejantes (enemigo visible) y al diablo o los demonios (enemigo invisible). Los semejantes no podrán hacerle daño con sus palabras, gestos o reacciones porque quien ha sometido a su propio yo está libre de sentirse ofendido por los insultos o exaltado por los elogios: “hay muchos que, perseverando en oraciones y oficios, hacen muchas abstinencias y mortificaciones corporales, pero, por una sola palabra que les parezca injuriosa para sus cuerpos o por alguna cosa que se les quite, escandalizados enseguida se perturban” (Adm 14, 2-3). Que los enemigos invisibles hagan referencia al diablo o a los demonios no solo se confirma por el contexto de esta admonición²⁷, sino por la referencia que de ellos

²⁵ “La única vez que Francisco emplea este vocablo lo hace con toda propiedad. *Captivos* es un esclavo, pero, a diferencia de *servus*, se ve reducido a ese estado por ser prisionero y cautivo de guerra. *Custodire*, custodiar, pertenece al léxico castrense y es mucho más que “guardar”. Propiamente es custodiar con un destacamento de guardia (custodia)” (Rodríguez y Ortega, 2003, pp. 328, 402, 496).

²⁶ “El auténtico pobre será un celoso administrador de los dones de Dios, se colocará en actitud de obediente servicio a Dios. ¡Eso es exactamente lo que no hacen los demonios! (Esser, 1964, p 163-167).

²⁷ “En este punto el texto usa por cuarta vez el término “enemigo” al afirmar que, en esas condiciones, “ningún otro enemigo visible o invisible” le podrá hacer daño al siervo. Nótese que aquí Francisco amplía el concepto “enemigo” al referirlo a dos categorías que no explica. A la luz de la reflexión hecha en las páginas anteriores, no es posible identificar *simpliciter* en esta Adm al “enemigo

hace Francisco en otro de sus escritos (RnB 16, 10-11), por lo que pensaban sus contemporáneos respecto de estas realidades que se caracterizaban por ser “incorpóreos, inmateriales y aéreos”, y por las claras referencias hagiográficas sobre esta cuestión, tal como lo escribe el autor de la *Leyenda de Perusa*:

Y dijo: «Mi cargo es espiritual: estar sobre los hermanos para contener los vicios y corregirlos. Y, si no puedo reprimirlos y enmendarlos con mis exhortaciones y mi ejemplo, no quiero convertirme en verdugo que castigue y flagele, como hacen los poderes de este mundo. Confío en el Señor que caerán sobre ellos los enemigos invisibles (funcionarios del Señor encargados de castigar en este mundo y en el otro a los transgresores de los mandamientos divinos), y se vengarán haciendo que sean castigados por los hombres de este siglo, con gran vergüenza y confusión suya, y así volverán a su vocación y profesión (LP 106, como se citó en Guerra, 2000, p. 674).

La estructura de esta admonición sugiere un problema de la vida cotidiana, “pecar o recibir una injuria”, que normalmente sería atribuido “al enemigo o al prójimo” (v. 1). Obsérvese la concordancia entre las parejas “pecar-enemigo” e “injuria-prójimo”, con lo cual se sugiere que el pecado estaría vinculado con el enemigo-*diablo* y la injuria con el prójimo-*semejante*, desvinculando a la persona de toda responsabilidad; es el diablo o los otros quienes inducen a pecar o a sentirse injuriado. Esta manera de comprender el pecado o el malestar subjetivo es revisado críticamente por Francisco quien sugiere una manera alternativa de entender la cuestión y establecer la verdadera causa del problema: “cada uno tiene en su poder al enemigo, es decir, al cuerpo, por cuyo medio peca”; en el v. 2 el asisiense establece el origen del pecado y de la injuria, esto es, el cuerpo, refiriéndose al propio yo que es el origen de todo pecado²⁸, “porque nosotros,

invisible” con el cuerpo físico y, como hemos dicho en su momento, sólo se podrá suponer, a partir del contexto, que el “enemigo invisible” equivale al demonio” (Uribe y Molina, 2017, p. 124).

²⁸ “A la luz de lo que precede se puede decir, por tanto, que el sentido preponderante de “cuerpo” en los textos aducidos y en los que se les asemejan, ronda la idea de concupiscencia, entendida como la convicción de

por nuestra culpa, somos hediondos, miserables y contrarios al bien, pero prontos y voluntariosos para el mal” (RnB 22, 6); y en otra admonición advierte: “y aun los demonios no lo crucificaron, sino que tú, con ellos, lo crucificaste y todavía lo crucificas deleitándote en vicios y pecados” (Adm 5, 3). Una vez establecida la causa del pecado, el Pobrecillo recomienda en los vv. 3-4 unas orientaciones prácticas para liberarse del pecado y de la injuria alcanzando, de esta manera, no solo la bienaventuranza, sino la liberación de todo enemigo visible o invisible que en adelante no podrá hacerle ningún daño. Pareciera, entonces, que “el enemigo invisible”, esto es, el diablo, estaría limitado en su actividad y no podría sugerir al ser humano o arrastrarlo al pecado en la medida que este haya dominado a su propio yo.

4.3 Conclusiones

Francisco de Asís, como todos los cristianos ortodoxos y heterodoxos de la época, compartía las ideas que sobre el diablo y los demonios eran vigentes en ese momento cultural y configuraban la vida ordinaria de las personas. El diablo había sido creado bueno desde el principio por el Creador, sin embargo, por propia obstinación, y movido por el orgullo, la envidia o el enojo, se rebeló contra Dios y fue depuesto de su dignidad celestial. Expulsado del mundo angélico, arrastró a quienes se le unieron en la rebeldía y fueron precipitados al mundo intermedio del aire o a las profundidades de la tierra. A pesar de su estado como ángel caído, el diablo conservaba ciertas cualidades propias del mundo celestial como, por ejemplo, un conocimiento superior: “porque un solo demonio supo de las cosas celestiales y ahora sabe de las terrenas más que todos los hombres” (Adm 5, 6); además, se le atribuían características como la inmaterialidad, la invisibilidad y la incorporeidad (cf. RnB 16, 11) y la intención maliciosa de arrastrar al ser humano hacia el pecado para separarlo

autosuficiencia que lleva al hombre a marginarse de la voluntad de Dios, para seguir los propios deseos; hace referencia al propio yo, al egoísmo, al orgullo” (Uribe, 2017, p. 122).

de Dios: “si algunos de los hermanos, por instigación del enemigo, pecaran mortalmente” (RB 7, 1). Estas ideas teológicas sobre el diablo pueden identificarse en los escritos del santo, no así las características que el folklore le atribuía tales como la forma, el color, el olor o las maneras de aparecerse a los seres humanos que sí se pueden reconocer en algunas hagiografías sobre Francisco (cf. Flor 29).

Si bien estas ideas tradicionales se encuentran en los escritos del asiense, también se encuentra en ellos una manera alternativa de comprender el asunto del diablo y los demonios, especialmente en una de sus admoniciones (Adm 10). En esta amonestación Francisco propone que el verdadero *enemigo* del ser humano es su cuerpo, esto es, el *propio yo* que impulsado por los vicios y pecados no solo desea ponerse en el lugar que corresponde a Dios, sino someter a sus semejantes y convertirlos en siervos suyos. El cuerpo, pues, hace referencia a la exaltación e idolatrización del propio ego. Desde esta perspectiva, Francisco plantea que el cuerpo es el origen del pecado y el motivo de toda injuria, con lo cual sugiere que no haría falta recurrir a la figura del diablo o de los demonios para explicar el origen del pecado; advierte, en esta misma línea de interpretación, que sujetar a este enemigo –una manera de sugerir que cada ser humano puede doblegar las exigencias de su idolatrado ego– no solo proporciona la bienaventuranza, sino que pone al ser humano en el lugar que le corresponde respecto de Dios: ser siervo (cf. Adm 17). Si el ser humano logra sujetar su cuerpo, entonces, afirma el santo, “ningún otro enemigo visible o invisible le podrá dañar”. ¿Pierde el diablo o los demonios toda capacidad para instigar al ser humano y arrastrarlo a la separación de Dios? ¿Es desplazado el antiguo enemigo, el diablo, por el verdadero enemigo del ser humano, su propio ego? ¿Se distancia Francisco de la convicción tradicional según la cual el diablo es el verdadero opositor de Dios y de la humanidad?

Parece que el profundo conocimiento del corazón humano adquirido por el Pobrecillo le permitió comprender que el origen del pecado no ha de atribuirse a una realidad sobrenatural, el diablo, sino a una realidad histórica y biográfica, el ego exaltado de la persona.

Esto no supone necesariamente una negación de la existencia del diablo como lo ha entendido la tradición, sin embargo, plantea una alternativa hermenéutica para comprender el origen antropológico del pecado y de todo aquello que distorsiona la vida humana. Constituye, además, una invitación a asumir la responsabilidad humana frente al propio pecado, dejando de atribuir a otras realidades la causalidad del pecado personal. No deja de sorprender que un cristiano medieval como Francisco, inserto en un contexto cultural y religioso específico, intuya maneras diferentes de estudiar una cuestión tan sensible para la fe cristiana de todos los tiempos. La enseñanza del Pobrecillo abre posibilidades hermenéuticas valiosas para comprender, antropológicamente hablando, la cuestión del diablo y de los demonios.

Referencias

- Burton, J. (1995). *Lucifer. El diablo en la Edad Media*. Barcelona: Laertes.
- Chadwick, H. (1976). *Priscillian of Avila: the occult and the charismatic in the early church*. Oxford: Clarendon Press.
- Denzinger, E. (1963). *El Magisterio de la Iglesia*. Barcelona: Herder.
- Di Fonzo, L. (1963). *Bonaventura da Bagnoregio*. Roma: Bibliotheca Sanctorum.
- Esser, K. (1958). Franziskus von Assisi und die Katharer seiner Zeit. *Archivum Franciscanum Historicum*, 51, 227-228. Recuperado de <http://www.mgh-bibliothek.de/dokumente/a/a149746.pdf>
- Esser, K. (1964). Betrachtung über die fünfte Ermahnung unseres heiligen Vaters Franziskus. *Wandlung in Treue*, 6, 163-167.
- Esser, K. (1983). El mal de la propia voluntad. Recuperado de <https://www.franciscanos.org/espiritualidad/EsserK-Admoniciones-02-04.htm>
- Gálvez Campos, T. (2009). *Francisco de Asís, paso a paso. Itinerario cronológico, geográfico y espiritual*. Madrid: San Pablo.
- Grégoire, R. (1996). *Manuale di Agiologia. Introduzione alla letteratura agiografica*. Fabriano: Biblioteca Montisfani.
- Guerra, J. A. (2000). *San Francisco de Asís. Escritos, biografías y documentos de la época*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.

- Lehmann, L. (1989). Was den Satan zu Fall bringt. Der Gruss an die Tugenden. *Franziskus, Meister des Gebets*. Recuperado de <https://www.franciscanos.org/temas/lehmann10.htm>
- Longpré, E. (1937). Bonaventure (saint). En L. Coirtois (ed.), *Dictionnaire d'Histoire et de Géographie Ecclesiastique*. París. Brepols.
- Matura, T. (1999). Les Admonitions, clé et porte des Écrits de François., *Évangile Aujourd'hui*, 183, 3-8. Recuperado de <https://www.franciscanos.org/estudios/Matura-LasAdmonicionesLlaveYPuerta.html>
- Penagos, L. G. (1973). *Gramática latina*. Santander: Sal Terrae.
- Póntico, E. (2013). *Obras espirituales*. Madrid: Ciudad Nueva.
- Rodríguez, I. y Ortega, A. (2003). *Los escritos de san Francisco de Asís. Comentario filológico*. Murcia: Espigas.
- Uribe, F. (2006). *La regla de san Francisco. Letra y espíritu*. Murcia: Espigas.
- Uribe, F. (2007). El árbol del bien y del mal. Admonición 2: El mal de la propia voluntad de san Francisco. *Selecciones de Franciscanismo*, 36, 347-358. Recuperado de http://www.antoniano.org/carbajo/prof_bibliografiaViewnota.php?id=694
- Uribe, F. (2010). *Introducción a las hagiografías de san Francisco y santa Clara de Asís [siglos XIII y XIV]*. Murcia: Espigas.
- Uribe, F. y Molina, B. (2017). *El canto del hombre pobre. Lectura y actualización de las admoniciones de san Francisco de Asís*. Madrid: Escuela Superior de Estudios Franciscanos.
- Yarza Luaces, J. (1976). De ángel caído al diablo medieval. *Boletín del Seminario de Estudios de Arte y Arqueología*, 45, 299-316.
- Yarza Luaces, J. (1994). El diablo en los manuscritos monásticos medievales. *Codex Aquilarensis: Cuadernos de investigación del Monasterio de Santa María la Real*, 11, 123. Recuperado de <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=128830>