

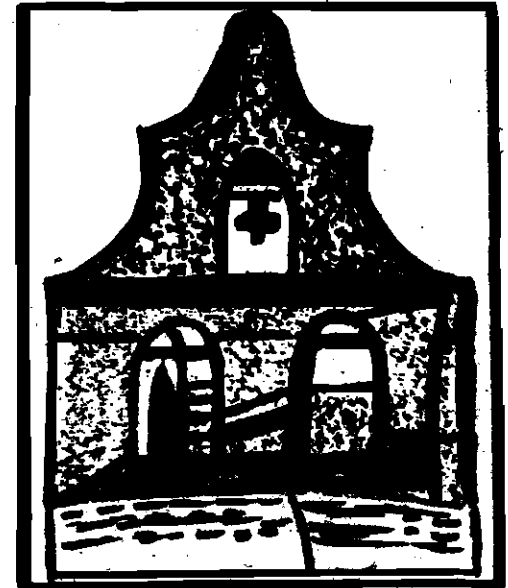
T611
316.23
1

016865

Cuadernos AULA BELGRANO

JOSE ANTONIO MERINO

**APORTES DEL
FRANCISCANISMO
PARA LA CONSTRUCCION
DE LA CULTURA
LATINOAMERICANA**



Nº 8

Biblioteca Nacional de Maestros

Ministerio de Cultura y Educación

Dirección Nacional de Tecnología Educativa
Departamento Ediciones de Educación

016868

7011

316.73

1

**Ministerio de Cultura
y Educación**

***Aportes del franciscanismo para
la construcción de la
cultura latinoamericana***

José Antonio Merino

**Cuadernos "AULA BELGRANO" N° 8
Biblioteca Nacional de Maestros**

1993

*Directora de la Biblioteca Nacional de Maestros
Lic. Graciela Maturó*

*Subdirector de la Biblioteca Nacional de Maestros
Lic. Daniel Malcolm*

*Coordinadora Editorial
Lic. Bertha Bilbao Richter*

Presidente de la Nación
Dr. Carlos Saúl Menem

Ministro de Cultura y Educación
Ing. Jorge Rodríguez

Secretario de Educación
Dr. Carlos Guido Freytes

Subsecretario de Educación
Prof. Sergio España

**Subsecretario de Planeamiento e
Innovaciones Educativas**
Dr. Jorge Aguilera

Subsecretario de Universidades
Dr. Eduardo Roque Mundet

Secretario General
Dr. Guillermo Heisinger

Aportes del franciscanismo para la construcción de la cultura latinoamericana

José Antonio Merino

Si la libertad es la forma más perfecta de existir, la liberación es todo un proceso inacabado por hacer realizable la utopía de una existencia totalmente libre. La historia de la cultura es el testimonio palpable de ese esfuerzo humano por liberarse de esclavitudes políticas, sociales, laborales, económicas, ideológicas, religiosas, éticas, psicológicas, afectivas y culturales.

La modernidad se caracteriza principalmente por los profundos procesos de liberación y de emancipación. La filosofía se emancipa de la teología y la ciencia de la filosofía. La revolución francesa, siguiendo la razón de los ilustrados, trató de liberar al ciudadano del absolutismo monárquico. El marxismo proyectó liberar la clase proletaria del poder burqués. Nietzsche trató de liberar la vida instintiva de la religión, de la metafísica y de la moral. Freud presentó un proyecto terapéutico para liberar el psiquismo humano de las diversas neurosis y enfermedades anímicas. El movimiento feminista promueve la emancipación de la mujer de la cultura patriarcal y machista. La misma teología de la liberación se esfuerza por liberar a los grupos más humillados y marginados de los sistemas opresores y discriminatorios política y socialmente. Nuestro siglo es testigo del movimiento emancipatorio y de liberación en el campo personal, familiar, juvenil, sexual, ético y religioso.

La libertad ha sido, y sigue siendo, el ideal y el propósito de los sistemas filosóficos, de las Constituciones de los pueblos, de los diversos humanismos, de los movimientos sociales, de los sindicatos, de las religiones inquietas y de las movidas callejeras. La modernidad tiene una sensibilidad especial para todo aquello que significa libertad, autonomía, respeto y autodeterminación.

La libertad no es sólo una posibilidad del hombre sino además un modo de ser, de comportarse y de expresarse. Pero la libertad real y

José Antonio Merino. O.F.M. Nació en Palencia, España. Licenciado en teología y doctor en filosofía y letras. Actualmente es decano de la Facultad de Filosofía en el Pontificio Ateneo Antoniano de Roma. Es autor de **Humanismo existencial en M. Merleau Ponty**, **Antropología filosófica**, **Humanismo franciscano**, **Visión Franciscana de la Vida Cotidiana**, entre otras publicaciones que merecieron premios y distinciones internacionales.

concreta es muy difícil de adquirir y de disfrutar. Ya Rousseau, al principio de *El contrato social*, acusaba en tono amargo: "El hombre ha nacido libre, y sin embargo, vive en todas partes entre cadenas. El mismo que se considera amo no deja por eso de ser menos esclavo que los demás" (1). Esa acusación del ginebrino se repite actualmente entre filósofos, sociólogos, psicólogos, literatos, teólogos, etc. que tratan de ofrecer sus respectivas ofertas de liberación.

La antropología franciscana, en lo que tiene de experiencia, de visión y de interpretación del hombre y de la vida, contiene unos presupuestos ontológicos, existenciales y hermenéuticos que pueden ayudar al hombre, como ser individual y colectivo, a la conquista de esa forma de existencia perfecta que se llama libertad.

I La antropología y su propósito

Todos los problemas filosóficos tienen su planteamiento y su posible solución en los presupuestos antropológicos que subyacen, de un modo implícito o explícito, en los más diversos sistemas. Filosofar no es sólo contemplar sino también actuar. Toda filosofía implica una ética o, de lo contrario, se reduce a logomaquia o a un discurso del discurso.

No me parece acertada la tesis de Montaigne cuando sostiene que la cuestión humana no consiste en resolver el problema del hombre, sino más bien en describir al hombre como problema. Según esto, la filosofía no debe pretender dar solución a los problemas más vitales y acuciantes de la existencia humana, pues ello no sería su misión; sino que su cometido consistiría en hacer un recuento de esos problemas y el inventario de las posibilidades e imposibilidades humanas. Ciertamente que la filosofía ha de conocer, descifrar y describir el problema del hombre y los problemas humanos, pero no puede limitarse a una pura fenomenología ni a una simple hermenéutica de la problemática humana, sino que ha de ver y ofrecer las soluciones adecuadas y los medios más idóneos para que el hombre, como ser

individual y social, alcance la dignidad de ser hombre y una libertad asegurada y garantizada.

El filósofo no es aquel que ama el conocimiento sino aquel que conoce la realidad en el amor y actúa según la dinámica de la participación, de la integración y de la armonía.

Para una comprensión global y unitaria del ser humano no se puede partir del subjetivismo ni del empirismo ni del espiritualismo ni del materialismo ni de la periferia ni del centro sociológicos, sino del hombre mismo como apertura, intencionalidad vinculante, acogida y respectividad. La categoría relacional debe ser el hilo de Ariadna para poder salir del laberinto humano.

Una antropología dinámica y real no puede salir del ego cogito ni del ego possum ni del ego domino ni del ego volo ni del ego conquiro, sino del ego amo. No se puede partir de un pensamiento ni de una voluntad dominantes sino de una intencionalidad abierta, religante y armonizante.

La dialéctica yo-otro, que ha creado la dualidad distante entre yoidad y alteridad, debe dar paso a la antropología de la proximidad, del encuentro interpersonal, del tú como complemento necesario del yo, del otro como ser cercano, próximo y como un alter ego. Ello supone superar la filosofía de grupo, de nación, de pueblo e incluso de continente para instalarse en la misma realidad, que siempre es universal, más allá de los prejuicios étnicos, culturales, religiosos, políticos, económicos y demagógicos.

La ausencia y el olvido del otro, incluso del más diverso, no es una simple laguna en la existencia personal. Es la falta de un complemento necesario. El rechazo o la exclusión del otro es la negación de mi propia posibilidad. Una profunda sentencia del Talmud de Babilonia ya decía hace tantos siglos: "Si no respondo de mí, ¿quién responderá por mí? Pero si sólo respondo de mí, ¿aún soy yo?". Esa preocupación religioso-ética refleja también una dimensión existencial.

Caín y Abel, Esaú y Jacob, José y sus hermanos, el rico Epulón y Lázaro son imágenes bíblicas que reflejan y espejean situaciones existenciales de un mundo en desorden y que tienen sus confirmaciones en la lucha de grupos, en los sin patria, sin casa, sin derechos y sin voz. Todo un mundo de ruptura ontológica, jurídica, psicológica y humana que reclama la recomposición de un nuevo sistema de integración, de justicia y de liberación (2).

Francisco de Asís, hombre libre y liberado, personalidad integrada e integradora, ciudadano pacífico y pacificador, ofrece no sólo una biografía de humanidad reconciliada y reconciliadora sino además todo un paradigma antropológico de acción, de interpretación y de existencia. Francisco de Asís, que tuvo el don supremo de la cordialidad instintiva y de la cortesía ilimitada, representa la utopía concreta del más exigente humanismo. Francisco de Asís, el gran hermano universal, es el alma fundacional de la llamada escuela franciscana que tiene una teoría del hombre y de la sociedad, de la vida y de la muerte, del ser y del deber ser, de la mística y del trabajo, de la acción y de la contemplación, que puede ayudar en la construcción de una sociedad más humana, más fraternal y más liberada.

II. Antropología franciscana

La antropología franciscana se hace comprensible y dinámica a partir de tres momentos constitutivos: a) Una cierta experiencia personal y comunitaria que condiciona la visión e interpretación del hombre en todos los pensadores franciscanos. El estilo de vida que forjó el fundador de la orden es permanente matriz configurante de la interpretación de la persona y de la comunidad. b) El soporte mental no es Platón ni Aristóteles ni Boecio ni Averroes ni Avicenas, aunque se sirva de sus ideas como andamiajes mentales, sino que es la doctrina revelada, el cristianismo, creídos como verdad iluminante y vividos como mensaje de salvación. La definición real del hombre concreto no es la de animal racional o la de animal político, sino la de ser creado y redimido, ser comunitario, eclesial y ecuménico. c) Su horizonte común es la gratuidad de la existencia, de la participación

y de la fraternidad universal. Ese horizonte, que llamo de presencia-
lidad constitutiva, interpreta al hombre como ser ontológicamente re-
lacional, vinculante y solidario. El hombre no es rival del hombre sino
colega, hermano, compañero de una misma aventura existencial. La
rivalidad y la guerra no son tanto un pecado cuanto una insensatez y
un desorden ontológico.

La filosofía franciscana es una filosofía del hombre en oposición a la
filosofía de las cosas y a la filosofía de las ideas, aunque se sirva de las
cosas y de las ideas para lograr una mejor clarificación del hombre
mismo. El pensamiento franciscano supera el pensamiento objetivista,
modelado y formado sobre el análisis de las cosas y de los objetos,
como asimismo del pensamiento subjetivista que se caracteriza por el
dominio de la razón o del entendimiento y que se expresa de muy
variadas formas en la modernidad.

Esta filosofía hace de la relación al otro una relación fundamental,
gracias a la cual se entiende el ser y el saber. Y todas las demás cosas
adquieren proporción y significación en función de ese centro refe-
rencial. Buenaventura sostiene que "el hombre es de algún modo el fin
del universo" (3), al que deben tender y atender las preocupaciones
del hombre creyente y del homo viator. También Escoto afirma que
el hombre es el fin de la creación visible, subrayando la categoría
humana frente a los demás seres creados, pero siempre en conexión
con ellos (4). El hombre, pues, es un ser relaciondo con todos los
demás seres y fundamentalmente con los otros hombres. La norma
que debe regular las relaciones interpersonales es el amor ya que es
lo único verdaderamente válido y seguro para potenciar y promover
una sociedad auténticamente humana, justa y libre.

El pensamiento franciscano interpreta al hombre como ser abierto,
polarizado y vinculado con todos los seres de la creación, especial-
mente con los demás hombres, con los que constituye comunidad. El
hombre asume y resume lo creado, al mismo tiempo que proyecta y
realza las aspiraciones más profundas de sí mismo y de lo que
representa. Todos los seres, formando una maravillosa sintaxis cósmica
y humana, tienen su propia misión pero sólo el hombre sabe
reconocerlo, transmitirlo y valorarlo. El hombre franciscano trata de

conocer lo otro y al otro porque ya de antemano lo ama. Y puesto que los ama los admira y respeta en sus dones y diferencias. El olvido del otro, el abandono y la explotación de los demás suponen una ruptura ontológica y un error metafísico además de una falta ética.

Desde las formas más simples hasta las más complejas, desde los seres más irrelevantes hasta los más grandiosos, podemos encontrar todo un universo de verdad, de significación y de interrelación ontológica. Respetando la realidad compleja del mundo se podrá lograr la armonía cósmica y sobre todo la fraternidad frágil entre los hombres.

La persona franciscana no se explica ni se realiza sin el otro y sin los otros con los que constituye comunidad. Y en esa comunidad no tienen puesto la explotación, la negación del otro, la dialéctica hegeliana del amo y del esclavo, el antagonismo de los personajes sartrianos y la aniquilación de los sistemas totalitarios, pues todos esos comportamientos y actitudes son expresión de un desorden radical y ontológico que se deben superar y corregir como negaciones de existencia.

La antropología franciscana invita a superar la categoría de lo antagónico. Todas las sociedades han creado grupos marginados y marginales que después se avergüenzan de ellos y no los quieren aceptar. Existen eternos leprosos y apestados que deben ser separados y excluidos como asimismo insoportables heterodoxos del orden establecido que hay que someter o aniquilar. La visión franciscana del hombre se coloca más allá de las diferencias antagónicas y rivales para encontrarse con lo esencial del hombre y ofrecer aquellas posibilidades y oportunidades comunes a todos los hombres. La visión franciscana del hombre puede ayudar a superar los prejuicios étnicos, sociales, políticos, culturales y religiosos como asimismo lo diferente y lo contrastante en la concepción del ser humano como expresión y manifestación de la creación divina.

III. Caminos de liberación

La liberación real y profunda no la realizarán ni los tecnócratas ni los

usurpadores de derechos y de poder ni los propagandistas de ideologías ni los permisivistas ni los libertinos ni libertinarios, sino los verdaderos profetas de la verdad, del amor y de la fidelidad. Y a través de esa liberación el hombre podrá experimentar la gracia transformadora de la libertad, pues no es la fuerza física quien hace las profundas y permanentes revoluciones sino la verdad y los espíritus magnánimos.

En la modernidad es aún amplísimo el mapa de las formas de no libertad tanto en las sociedades controladas como en las sociedades permisivas. La libertad del hombre está constantemente amenazada o porque se la controla desde fuera o porque se la pierde desde dentro. Son múltiples aún las alienaciones que padecen muchos hombres bajo los aspectos ideológicos, político, económico, psicológico y espiritual. Como asimismo son muy variadas y sutiles las formas de ausencia de libertad y de verdadera humanidad.

La libertad debe integrarse dentro de un proyecto personal, familiar y social, como asimismo dentro de todo un sistema de referencias axiológicas y antropológicas. No basta ser libre de que, hay que ser libre para que, como acertadamente puntualiza Nietzsche (5). La libertad constantemente hace referencia a la verdad y al ser. Por eso el hombre, para adquirir la libertad, necesita responder a las preguntas: ¿desde dónde?, ¿hacia dónde?, ¿para qué?, ¿cómo y con qué medios?. Y las respuestas dependerán necesariamente de la concepción metafísica que se tenga del hombre y de la sociedad.

Para poder comenzar, mantener y culminar el proceso de liberación de las múltiples esclavitudes que padecen muchos hombres, aislada o colectivamente, me parecen fundamentales las ideas claves que señalo a continuación.

1. Tener una idea elevada del hombre. Se irá al hombre, se le interpretará y se le tratará según la idea que se tenga de él. si se le reduce a simple objeto o a puro animal entonces se ofrecerá una mecánica de las fuerzas o de los instintos del comportamiento humano. Y la ética social no superará los tratados o

convenios inteligentemente organizados para armonizar, en el mejor de los casos, los egoísmos comunes y conjuntados.

Es sorprendente y paradójico que la modernidad, que parte del Renacimiento, y proclama la autonomía del hombre, el modelo a imitar sea el animal. Maquiavelo aconseja al Príncipe las virtudes de la zorra y del león. Hobbes presenta el comportamiento social del hombre con la actitud del lobo. Rousseau idealiza al salvaje, aunque los considere como buen salvaje. Nietzsche hace un himno a la bestia rubia y Spengler presenta al ser humano como un ave de rapiña. Esas visiones del hombre no son simplemente metafóricas sino configuradas de un estilo de vivir, de actuar y de tratar con el otro, teniendo sus expresiones e incidencias sociales en los tratados que se basan en tales antropologías.

Francisco de Asís jamás vio al otro, al tú, como un rival y mucho menos como un animal sagaz, sino como un hijo de Dios, al que siempre quiso acoger, servir y respetar con gran cortesía y finura. Hasta tal punto respetaba al otro que Chesterton decía de él que seguramente fue "el único demócrata del mundo completamente sincero" (6). Y continúa afirmando que "lo que distingue a ese demócrata muy auténtico de un simple demagogo, es que nunca engañó ni se engañó por la sugestión de las masas. Cualquiera que fuese su gusto por los monstruos, nunca vio ante él a una bestia con muchas cabezas. Vio solamente la imagen de Dios multiplicada, pero nunca monótona. Para él un hombre era siempre un hombre, y no desaparecía en la espesa multitud" (7). Jamás despreció a nadie, pero siempre confió en todos, a los que no simplemente respetó sino que amó con gestos concretos. Pero los amó no por la satisfacción de sentirse bueno y de ser benévolo con sus semejantes, al estilo de tantos filántropos que abundan en todos los tiempos y en todas latitudes, sino que los amó por su dignidad personal y porque veía en ellos la imagen de Dios.

En la antropología franciscana se acentúa fuertemente la dimensión personalista del hombre porque se parte del conven-

cimiento teórico y práctico de que el hombre es *imago Dei*, que tiene una gran dignidad personal y valores inalienables que siempre hay que proclamar, proteger y defender. Las democracias serán reales y sinceras si los principios filosóficos, jurídicos y éticos que la sustentan son nobles y elevados. De lo contrario, el hombre será víctima de los caprichos del sistema dominante y de las estructuras egoístas y deshumanizantes.

2. **La convivencialidad como destino humano.** Las características y las virtudes del *uomo singolare* se subrayaron al inicio de la modernidad, que tomaron gran consistencia hasta desembocar en el individualismo tan acentuado y proclamado en la Ilustración, y que tuvo magna expresión en El contrato social de Rousseau, que es el catecismo de la regulación de los egoísmos-compartidos. La filosofía moderna acentúa el *yo* como pensamiento, como voluntad, como sentimiento y como principio ético. Se ha desarrollado una fuerte subjetividad de pensamiento y de acción pero sin llegar a la intersubjetividad comunitaria.

Como reacción a la subjetividad desencadenada, al individualismo y al liberalismo se alzó el marxismo para desenmascarar las contradicciones internas del capitalismo. Pero tampoco logró humanizar lo que se proponía; y la sociedad sin clases, que soñaba crear, desembocó en una sociedad controlada y no liberada, en una sociedad fracasada.

La antropología franciscana proclama teórica y prácticamente la gran fraternidad universal y la convivencialidad de todos los hombres, porque todos ellos son hijos de Dios e *imago Dei*. El nombre de Dios "está escrito en todas las cosas" (8) y principalmente en el corazón del hombre. Dios, en el franciscanismo, no es simplemente objeto de adoración y de servicio sino también de imitación. La causa ejemplar de todo es Dios, uno y trino al mismo tiempo, que vive en comunidad según el dinamismo del amor, de la participación y de la corresponsabilidad. La intersubjetividad regula todo el proceso trinitario, que se explica por la metafísica del amor: "Por razón de la suma comunica-

bilidad del bien, es necesario exista la trinidad del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo. Personas que por ser sumamente buenas, por necesidad son sumamente comunicables; por ser comunicables, sumamente consustanciales; por consustanciales, sumamente configurables -semejantes-; por ser comunicables, consustanciales y configurables en sumo grado, sumamente coiguales y, por lo mismo, sumamente coeternas; propiedades de las que resulta la suma cointimidad" (9). "Porque en ellas se concierta la suma comunicabilidad con las propiedades de las personas, la suma consustancialidad con la pluralidad de hipóstasis, la suma configurabilidad -semejanza- con la personalidad distinta, la suma coigualdad con el orden, la suma coeternidad con la emanación y la suma cointimidad con la misión" (10). Esta mutua intercomunicabilidad personal, dentro de la comunidad trinitaria, es el modelo y el paradigma de todas las relaciones personales, incluso de las humanas. La comunidad humana solo llegará a su plenitud cuando potencie y exprese al máximo estas cualidades y propiedades de la persona. La persona presupone y significa individualidad, singularidad y dignidad eminente (11), pero estas categorías personales sólo se desarrollan y acontecen en forma de convivencia y de solidaridad, es decir, junto a mi vida personal se enlazan y entrelazan otras vidas, ya que toda vida es referencia a otras vidas y sólo me descubro como yo en la medida que percibo un tú en el horizonte de mi existencialidad con el que constituyo comunidad real y del que no puedo desentenderme pues es parte constitutiva de mi yo. El misterio trinitario es nuestra doctrina social, como decía Berdiaeff a sus colegas comunistas.

3. Salir al encuentro del otro. Toda la biografía de Francisco es el testimonio impresionante de una permanente búsqueda de profundos encuentros, que hacen de su vida todo un itinerario de cercanía, de aproximación y de comunión. El mismo pensamiento franciscano es una filosofía en marcha hacia la realidad. Es una metafísica del éxodo que orienta hacia la trascendencia pero en unión y en comunión con los otros, hermanos de un mismo destino.

Difícilmente se llegará a encontrar a los otros si uno no se encuentra consigo mismo. Para ello hay que despojarse de todas las resistencias y opacidades interiores que impiden la transparencia y la comunión.

El Testamento de Francisco nos describe la fuerza prodigiosa del encuentro con el otro: "Como estaba en pecado, me parecía muy amargo ver leproso. Y el mismo Señor me condujo en medio de ellos y parqué con ellos misericordia. Y al separarme de los mismos, aquello que me parecía amargo, se me tornó en dulzura de alma y cuerpo". El encuentro con ese negativo insoportable, como era el leproso, supuso el descubrimiento de un nuevo mundo: el mundo de la gracia y de la misericordia divinas que ha transformado los criterios axiológicos, los gustos determinantes y la forma de ser y de vivir de un joven.

El encuentro y la aceptación de ese negativo humano, que es el leproso, símbolo y realidad de la parte más doliente y repugnante de la sociedad, han roto las resistencias internas que impiden ver, descubrir y comunicarse con otras presencias humanas, que normalmente las olvidamos, las evitamos o las eliminamos. El encuentro con los pobres, con los marginados y con los leproso socialmente representa un momento casi fundacional en todo hombre que va hacia el otro con espíritu evangélico. En la raíz de todo encuentro profundo del franciscano hay una experiencia religiosa de la paternidad y de la bondad de Dios, que hace que todo el universo y todos los seres, racionales e irracionales, sean el horizonte de la gran Presencia divina. La experiencia vivida de la paternidad de Dios lleva necesariamente al encuentro del otro como hermano y no como rival o enemigo.

El encuentro, como dimensión relacional antropológica, está estrechamente unido a la categoría de presencia. "Hay una experiencia inicial que está implicada en todos los otros y que da a cada uno de ellos su gravedad y su profundidad, dice L. Lavelle: es la experiencia de la presencia del ser. Reconocer esta presencia, es reconocer de un golpe la participación del yo en

el ser" (12). Ahora bien, es muy difícil sintonizar con la presencia del ser y del otro si hay complicidad mental o voluntarística. Sólo desde la profunda transparencia y sinceridad puede descubrirse la verdad del otro y su celebración en la comunidad vivida. El encuentro no es fácil porque presupone disponibilidad y fidelidad, virtudes frágiles que se rompen con nuestros egoísmos, nuestras cegueras espirituales y nuestros prejuicios culturales, políticos, sociales y religiosos.

4. **De la sospecha a la acogida.** La incomunicabilidad humana es un hecho social con bases culturales. Cuando Descartes plantea su problemática filosófica enfoca la realidad del otro desde la razón solitaria y no desde la razón comunicativa. La duda universal cartesiana alcanza al otro, al tú, de un modo implacable. De tal modo que vivir es convivir dudando y sospechando de los demás. En esta perspectiva se interpreta y se comprende aquello que dice A. Glucksmann, "que existir democráticamente es dudar los unos de los otros" (13). Tanto el pensamiento solipsista del racionalismo como el comportamiento social del hombre burgués han fomentado una convivencia social basada en la mutua desconfianza, en la rivalidad y en la relación contractual.

Toda la filosofía idealista ha creado una marcadísima subjetividad solitaria y rival, como se describe maravillosamente en la introducción de la *Fenomenología del espíritu* de Hegel, y que tan dramáticamente está expresado en los personajes sartrianos y en parte del teatro contemporáneo.

Francisco de Asís no hace una teoría del hombre y de la sociedad. No maneja categorías teológicas ni filosóficas ni jurídicas sino que vive intensamente el Evangelio. Y desde la perspectiva de Jesucristo va al otro no como a un rival o a un ser anónimo sino como a un hermano al que acoge porque ha experimentado que Dios es Padre de todos. Esa experiencia de la paternidad divina le abrió su corazón y sus brazos para salir al encuentro de todos los hombres, especialmente de aquellos más desfavorecidos humana y socialmente. Francisco no es el

hombre de la duda metódica frente al tú sino el hombre de la cortesía, de la ternura y de la confianza sistemática que acoge al otro, confía en el otro y espera del otro. Porque tomó en serio a Dios, tomó también en serio al otro, al que dio confianza porque creía en él. La lección de Francisco al hombre moderno tal vez consiste más en un acto de fe y de confianza en el hombre que en un acto de generosidad con el hombre.

5. **Aprender a mirar y a escuchar al otro.** En la filosofía actual, de orientación fenomenológica, se da gran importancia a la visión. De hecho la intuición de Husserl se expresa como un ver. "La verdadera filosofía consiste en aprender de nuevo a ver el mundo", escribe Merleau-Ponty (14). A veces sucede que las cosas más inmediatas pierden su evidencia y ya no nos dicen nada. Puede suceder que de tanto frecuentar al otro nos hemos habituados a él y ya no lo vemos. Sus urgencias, sus valores o sus necesidades desaparecen ante la mirada rutinaria y habituada.

La mirada, por ser una dimensión profundamente humana, se ha convertido en un medio extraordinario de experiencia, de comprensión y de comunicación. Por la mirada nos abrimos al otro, lo descubrimos y nos informamos de quién es, qué hace y como se encuentra. La mirada nos abre a la realidad de la existencia y nos hace testigos privilegiados de la vida. El mirar pertenece no sólo a la geografía de la corporeidad sino que es además una dimensión profunda del espíritu humano es expresión del modo de ser, de sentir y de comunicarse de la persona humana.

La mirada es sumamente importante en la biografía de Francisco que se fijaba en el otro para ofrecerle una respuesta adecuada. También en la escuela franciscana la mirada es muy importante como dimensión de presencia, de comunicación y de encuentro. Lo mismo debe decirse de la escucha. Quien da crédito al otro se fija en él y lo escucha porque el tú aceptado es digno de atención, de descubrimiento y de diálogo. Difícilmente se llegará a una actitud liberadora sin tomar en serio al otro,

sin fijarse en él, sin atender su persona y sus circunstancias y sin escuchar su clamor y sus interpelaciones.

La pedagogía de la mirada y de la escucha desplaza el yo del centro de atención y de privilegio para dar paso al otro y a sus circunstancias condicionantes cuando se le toma en serio.

6. Liberación por la paz. La rivalidad, la agresividad y la violencia son formas y expresiones cotidianas de la no liberación y del desorden radical del vivir juntos. La violencia se manifiesta en nuestra sociedad revestida de mil formas: políticas, económicas, jurídicas, ideológicas, religiosas, culturales, etc. La violencia se ha hecho tan habitual en nuestra vida cotidiana que ya la consideramos y la asumimos pacíficamente como un ingrediente imprescindible del estar en sociedad. Si nos sorprenden las grandes y evidentes agresiones a personas, a grupos o a comunidades, sin embargo nos hemos habituado a las violencias menudas de la cotidianidad que ya lo asumimos como factura normal que tenemos que pagar por nuestro puesto en la sociedad democrática. De ahí que vivamos frecuentemente en la esclavitud de un temor permanente y de un terror racionalizado.

Francisco de Asís, que conoció y vivió el drama conflictivo de su tiempo, puso toda su persona y su obra al servicio de la paz en una sociedad tan castigada por conflictos y violencias. El no fue un teólogo ni un filósofo ni un sociólogo sino un cristiano sincero y coherente que trató de llevar a todos los hombres el mensaje de la fraternidad universal y de la paz necesaria. El no quedó indiferente a los problemas temporales ni fue neutral ante las situaciones sangrantes de sus gentes. El comprendió que la paz es un valor absoluto y que a través de ella se puede lograr una sociedad más humanizada, civilizada, liberada y libre. El fue promotor de una cultura de la paz, totalmente nueva en su metodología y en sus formas de practicarla porque él fue original en vivirla previamente.

En la escuela franciscana la paz existencial es elevada a catego-

ría metafísica, que se expresa y se articula en la visión unitaria e integradora del hombre con Dios, con los demás hombres y con todos los seres creados. Esa metafísica antropológica implica aceptar al otro en sus diferencias concretas, respetar y promover sus derechos y estar atento a la *capacitas Dei in homine*, que supone un esperar y confiar en la posibilidad de cambio del otro. La experiencia de la Verdad libera y hace libres, pero hay que intentar también la verdad de la paciencia del otro, creando las condiciones de posibilidad para que ese otro, como individuo o como grupo, viva con dignidad la existencia humana. La liberación por la paz se realiza a través de los contratos jurídicos justos pero principalmente a través de la acogida y de la caridad cristiana.

7. Liberación por la fe. La religión no es un sentimiento que crea una experiencia, sino que es una experiencia, que crea un sentimiento. La fe no es evasión del mundo ni fuga de lo concreto sino una forma prodigiosa de encarnarse en el mundo y de estar con los demás. Creer implica comprometerse porque el camino hacia Dios pasa a través de los otros y del mundo natural. La antropología franciscana está penetrada de elementos religiosos porque lo religioso es profundamente antropológico. Si el hombre se define como *imago Dei*, todo hombre debe ser objeto de atención, de respeto y de promoción. La fe vivida no deja tranquilo al creyente sincero porque la voz de su conciencia le grita: ¿dónde y cómo está tu hermano? Y esa voz le pone en marcha hacia el tú hasta hacer de él otro yo, un prójimo, un cercano, un hermano.

Para el franciscanismo, Cristo no sólo es la clave interpretativa del hombre, una realidad salvadora e iluminadora, sino además un principio sapiencial y un modelo antropológico. Jesucristo no es sólo el Hijo de Dios, es también la manifestación más atrevida y audaz de lo que es Dios y la expresión más clara de lo que El piensa y busca de los hombres. Por eso el cristianismo entra en confrontación con todos los humanismos y con todas las antropologías reales.

San Buenaventura subraya que el más grande efecto de la bondad divina es la redención del género humano. Por eso el creyente debe ser un practicante de la redención y un centinela de lo irredento.

En el franciscanismo la cristología y la antropología no son visiones antagónicas y conflictivas, pues la antropología puede preparar el camino a la cristología, y la cristología perfecciona y culmina la antropología. De ahí que la fe cristiana esté implicada y comprometida con la historia real y concreta de los hombres. La historia del franciscanismo demuestra claramente la fuerza liberadora de la fe y su incidencia transformadora en grupos, regiones y culturas.

8. **Liberación a través de la solidaridad.** Los Epulones y los Lázaros son figuras bíblicas que describen situaciones sociales de todos los tiempos y configuran la sociedad dividida e injusta. Los Epulones simbolizan la sociedad harta e insolidaria que viven cómodamente en el primer mundo, relegando al segundo, tercer o cuarto mundo a tantas personas condenadas a una vida inhumana y en una marginación casi imposible de superar. El hombre harto y satisfecho se incapacita radicalmente para la comprensión, la justicia y la solidaridad. Pero el Evangelio sigue invitando al hombre a una conversión radical, a un cambio de orientación hacia la verdad y el ser de cada cual y de todos los demás, hasta implantar la razón y la ley del bien común y de la verdadera comunión fraternal.

El trato de Francisco con las cosas no fue interesado ni egoísta ni instrumentalizado porque logró liberarse de la codicia y del malsano y desproporcionado deseo de posesión y de dominio. Su radical pobreza y su inmensa simpatía y apertura a los demás crearon en él una ética privilegiada de solidaridad y de fraternidad. Este espíritu se transmitió a la familia franciscana y fue recogido por su escuela en la teoría del amor y de la armonía. Escoto lo resume en frase lapidaria cuando dice que "el amor es verdaderamente praxis" (15) no solamente hacia Dios sino también hacia los hombres y todos los seres de la

creación. El franciscanismo puede ayudar a la creación de la internacional de la solidaridad.

M. Scheler sostiene que el primado de la sangre, el primado de la fuerza y el primado de la economía han marcado los tres grandes períodos de la historia humana. Quizás esté reservado al futuro inmediato el primado de la cultura del amor y de las puertas abiertas, en donde todos tengan acogida y todos se sientan acogidos; en donde la sangre, la fuerza y la economía sean sustituidos por el respeto, la colaboración, la comprensión, la alegría y la solidaridad. En este nuevo universo "amigos y enemigos se encuentran en la misma categoría ante el amor, categoría que da al ser vivo semejanza con Dios", como diría Escoto (16).

De este convencimiento vivido, de formar todos la gran familia humana y universal, surgirá aquel propósito constructivo de Francisco de Asís: "puesto que soy siervo de todos, a todos estoy obligado a servir" (17). Pero desde el servicio desinteresado comenzará el triunfo de una sociedad más redimida, más humana y humanizante:

IV. Conclusión

La sociedad actual sufre los efectos disgregantes de los egoísmos desencadenados. A nuestra sociedad se pueden aplicar aquellas palabras anticipadores de Zaratustra: "Yo camino entre los hombres como entre los fragmentos del futuro, de aquel futuro que yo contemplo" (18). Zaratustra vio a la sociedad de su tiempo rota, descompuesta e irredenta, que era necesario recomponer en un futuro redimido y mesiánico. Pero la solución no está en la teoría del superhombre sino en la recuperación del hombre concreto y real con sus grandezas y miserias, sus cimas y sus abismos.

Nuestro tiempo no necesita el hombre grande y fuerte proclamado por Nietzsche, que supone el desprecio de los débiles y desfavorecidos, sino la recuperación humana del hombre cotidiano y concreto,

del hombre normal, y que no sea rebajado al estado de **infrahombre**. Es necesario que el hombre llegue a ser lo que es, es decir, **verdadero hombre**. Que no sea sublimado fáusticamente pero que tampoco sea hipotecado ni disminuido en sus propias posibilidades. Para ello necesitamos el heroísmo de la razón y de la voluntad y la fuerza seductora de la utopía de los héroes del espíritu, como fue Francisco de Asís.

Francisco no es el santo de un Evangelio descafeinado ni de un cristianismo frágil y fácil, sino que es el **testimonio difícilmente imitable del evangelio más auténtico y revolucionario, más humanizante y liberador**. Porque han existido hombres así, se nos abre un gran espacio a la esperanza y al **propósito** de forjar una **sociedad** más humanizada, justa y liberada.

La suprema expresión de la libertad de Francisco se recoge en la **parábola de la perfecta y auténtica alegría**, que es el culmen de la libertad humana. Pero si esa perfecta alegría no puede pedirse ni proponerse al hombre normal, que al menos se le proponga la imperfecta alegría. Cuando el hombre comienza a ser más alegre, entonces empieza a ser más sencillo y es capaz de celebrar; y de ese modo se transforma en un ser más razonable y se encamina hacia la implantación de la verdadera fraternidad en un proceso interminable de liberación.

La liberación radical y profunda de la sociedad no depende tanto de un código de leyes cuanto del propósito de la buena voluntad de la mayoría y de las relaciones cotidianas de la bondad, de la magnanimidad y de la sencillez. La antropología franciscana, que parte de la experiencia vivida de Francisco de Asís, puede contribuir en la liberación de nuestra sociedad porque está animada por la metafísica del amor, de la participación y de la solidaridad, factores fundamentales para la transformación y liberación profunda de nuestra sociedad.

Notas

1. J. Rousseau, *El contrato social* (Porrúa, México 1977), p. 3
2. Kant, en concurrencia con Hobbes y a diferencia de Rousseau, considera que la lucha tiene raíces en la naturaleza humana. La paz no es lo natural entre los hombres, sino una conquista de su voluntad consciente. "El estado de paz entre los hombres, que viven juntos, no es un estado de naturaleza, sino más bien es un estado de guerra, es decir, un estado en el que, si bien las hostilidades no se han declarado, sí existe una amenaza constante. El estado de paz debe, por tanto, ser instaurado". *La paz perpetua* (Tecnos, Madrid 1985), p. 69. en la *Metafísica de las costumbres* se dice abiertamente que la paz perpetua es una idea irrealizable, aunque hay que poner las bases para evitar todo tipo de guerra. Freud, en una respuesta que daba a Einstein, decía en tono pesimista: "No hay esperanza en el querer suprimir las tendencias agresivas de los hombres". *Warum Krieg?*, en *Il disagio della civiltà e altri saggi* (Turín 1971), p. 295. Sin embargo, A. Einstein se convirtió en un declarado defensor de la paz. Pero él proponía "luchar contra el origen del mal y no contra sus efectos". *Mi visión del mundo* (Barcelona 1981), p. 62 y 64. Efectivamente, hay que ir a la raíz del mal; y para ello hay que descubrir y describir los componentes estructurales humanos y crear las condiciones de posibilidad sociales, políticas y culturales para que no existan motivos objetivos o subjetivos de agresión y de violencia.
3. Buenaventura, *Breviloquio*, p. II, c.1, n. 2
4. Escoto, *Ordinatio* III, d. 32, q. un., n. 5
5. Nietzsche, *Also sprach Zarathustra I* (Vom Wege des Schaffenden)
6. G. K. Chesterton, *San Francisco* (Barcelona 1966), p. 9
7. *Ibid.* pp. 122-123

9. Buenaventura, *Itinerario de la mente a Dios*, c. 6, n. 2
10. Buenaventura, *Ibid.* c 6, n. 3
11. Buenaventura, *III Sent.* d. 5, a. 2, q. 2, ad 1
12. L. Lavelle, *La présence totale* (Paris 1962), p. 27
13. Cfr. A. Glucksmann, *Descartes c'est la France* (Paris 1987)
14. M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception* (Paris 1945), p. XVI
15. Escoto, *Ordinatio*, Pról. n. 303
16. Escoto, *Ordinatio III*, d. 30, q. un., n. 14
17. 2 Carta a todos los fieles, 2
18. Nietzsche, *Also sprach Zarathustra II* (Von der Erlösung)

**Impreso en el mes de abril de 1993
en los Talleres Gráficos del Ministerio de Cultura y Educación,
Directorio 1781, Buenos Aires, República Argentina.**