

FE Y RAZÓN. ESPIRITUALIDAD, FILOSOFÍA Y TEOLOGÍA. VIDA Y PALABRA

JOSEPH SERRA I SALES

RECIBIDO: 06/04/2023

ACEPTADO: 20/04/2023

RESUMEN:

El planteamiento del presente estudio hay que situarlo en relación con las corrientes teológicas de matriz cristiana que pretender pensar la fe a partir de los hechos del presente y que conectan la teología con las diferentes corrientes filosóficas, que se centran en el interés por el ser humano coincidiendo con un giro antropológico aunque sin perder de vista que el centro absoluto son las palabras de Dios y en concordancia con las tendencias ecuménicas fundamentadas en el diálogo con otras perspectivas, otras creencias y otras visiones filosóficas y teológicas sobre el mundo.¹ En este sentido las palabras de Benedicto XVI cuando afirma que estamos a las puertas de una nueva antropología son proféticas

PALABRAS CLAVE: Fe, Razón, Espiritualidad, Filosofía, Teología, Vida, Palabra

ABSTRACT:

The approach of this study must be situated in relation to the theological currents with a Christian matrix that seek to think about faith based on the facts of the present and that connect theology with the different philosophical currents, which focus on the interest in human beings coinciding with an anthropological turn although without losing sight of the fact that the absolute center is the words of God and in accordance with ecumenical trends based on dialogue with other perspectives, other beliefs and, other philosophical and theological visions of the world. In this sense, the words of Benedict XVI when he affirms that we are at the door of a new anthropology are prophetic.

KEYWORDS: Faith, Reason, Spirituality, Philosophy, Theology, Life, Word

* * *

¹ Recomendando la lectura del capítulo 11, n^o 1 y 2 de la Leyenda Mayor escrita por San Buenaventura.

«(...) la teología, según nuestro autor, siempre debe hospedar en sí un momento firmemente filosófico, consistente en asumir plenamente la condición humana y sus preguntas naturales (como si nunca hubiera recibido ninguna respuesta reveladora), para después mostrar cómo la respuesta satisfactoria a ellas se encuentra únicamente en la revelación. La riqueza filosófica de la teología, entendida a la manera de Tillich, consistirá por tanto en el doble intento (que en realidad es sólo uno) de mostrar, por un lado, cómo los datos de la condición humana encuentran una respuesta conveniente exclusivamente en la fe, y por otro lado cómo las verdades bíblicas y cristianas, más allá del lenguaje arcaico en que se expresan, reflejan de lleno la condición humana»²

Las primeras palabras que quiero dirigir al lector no son otras que las de reconocer que el tema que estas breves páginas planteo no es fácil y, para algunos, tampoco «políticamente correcto». El tema de la relación entre filosofía, religión, espiritualidad y praxis vital ha generado millones de artículos, miles de conferencias, charlas, mesas redondas, etc. y centenares de libros que han mantenido las más diversas posiciones y matices. En el presente análisis, que está empezando a leer, se parte de un punto de vista determinado sobre este aspecto y que no es otro que el convencimiento que la actividad intelectual, la actividad racional propia de la actividad filosófica y teológica y la fe pueden y deben apoyarse mutuamente (especialmente en el caso que uno sea creyente y muy concretamente en el caso de los católicos) y que la filosofía y su actividad crítica no tiene porque ser incompatible ni ser un obstáculo para la fe y la práctica religiosa, y, en cambio, sí puede servirnos para evitar que esta caiga en dogmatismos estériles y en imposiciones doctrinales no argumentadas. No puedo dejar de afirmar que creo que tanto la filosofía y la teología como la fe son realidades que necesitan ser vividas, exploradas, sentidas en lo más profundo de nuestro corazón, en lo más profundo de nuestro ser, aunque no deja de ser cierto, como manifiesta Gerhard Krüger, la relación de la fe cristiana con la filosofía es siempre un problema. A lo largo de la historia del pensamiento y la espiritualidad cristiana, los pensadores cristianos han utilizado razonamientos lógicos y filosóficos, y que, con su análisis racional, han enriquecido en gran medida el pensamiento teológico. ¿Cómo podemos afirmar que la razón natural y la verdad revelada sean contradictorias? ¿Cómo podemos llegar a creer que la luz sobrenatural de la razón y la luz natural de la razón son incompatibles, son irreconciliables? Si en el algún momento lo son o lo han sido es que alguna

² Abbagnano, N. Fornero, G. Historia de la Filosofía. Ed. Hora. Barcelona. 1996. Pág. 227-228.

cosa estamos haciendo o se han hecho realmente mal.³ En los últimos años K. Rahner ha insistido en la necesidad de la filosofía para la teología afirmando que no puede haber presentación de la revelación sin teología y no puede haber teología sin filosofía. Si se hiciera así se estaría haciendo una teología colgada en el aire, sin un significado substancial para el ser humano, pero, sin perder de vista, como pone de manifiesto Jacques Maritain, que nada podríamos conocer de la divina esencia sin la revelación.

El planteamiento del presente estudio hay que situarlo en relación con las corrientes teológicas de matriz cristiana que pretenden pensar la fe a partir de los hechos del presente y que conectan la teología con las diferentes corrientes filosóficas, que se centran en el interés por el ser humano coincidiendo con un giro antropológico aunque sin perder de vista que el centro absoluto son las palabras de Dios y en concordancia con las tendencias ecuménicas fundamentadas en el diálogo con otras perspectivas, otras creencias y otras visiones filosóficas y teológicas sobre el mundo.⁴ En este sentido las palabras de Benedicto XVI cuando afirma que estamos a las puertas de una nueva antropología son proféticas.

También soy consciente que el tema del papel de los estudios teológicos ha generado a lo largo de la historia posicionamientos diversos y contradictorios dentro de la familia franciscana y que ha provocado luchas fratricidas que, en este momento, no tengo la más mínima intención de recordar, enfrentamientos que me gusta pensar que ya están superados, en parte, porque la realidad suele ser muy tozuda, más incluso que la cabezonería humana. Hoy en día, nadie en el mundo cristiano con dos dedos de frente se plantea la posibilidad de no tener en cuenta la actividad racional y filosófica para estudiar, para escudriñar las principales doctrinas teológicas, al igual que nadie niega el valor de la fe existencial, esa fe que tienen millones de cristianos que no se basa en grandes doctrinas teóricas sino en la experiencia de la fe, la experiencia de la

³ «La ciencia moderna de la naturaleza no es enemiga de la fe cristiana, sino su pareja en la cerca del sentido y de la verdad del mundo y de la vida. En la perspectiva cristiana, la ciencia de la naturaleza contribuye a una justa comprensión de la realidad y, por tanto, a un futuro mejor para el hombre y para el mundo. A partir de estos presupuestos, podemos decir que la teología tiene actualmente entre otras tareas, el cometido de releer la revelación bíblica a la luz de los resultados de las ciencias contemporáneas; si bien el contenido dogmático y el sentido auténtico del dato revelado no dependen en cuanto tales de los resultados de las ciencias, no obstante, gracias a ellas puede incrementarse su inteligencia y, con ella, la coherencia interna y las implicaciones del depósito de la fe». Ratzinger, Joseph. *Fe y Ciencia*. Ed. Saltarrae. Presencia Teológica. Santander. 2011. Pág. 37.

⁴ Recomendando la lectura del capítulo 11, n^o 1 y 2 de la Leyenda Mayor escrita por San Buenaventura.

Gracia, y que muchas veces se ha criticado acusándola de infantil pero que, no olvidemos, es, en gran parte, germen y realidad de la fe y la espiritualidad de San Francisco, Santa Clara y, en gran medida, presente en todos los grandes espirituales, y, junto a ellos, de millones y millones de cristianos que no hay que menospreciar. Los dos santos de Asís no son filósofos ni teólogos como veremos a largo del presente estudio, pero en sus acciones vitales, así como en sus variados escritos, podemos observar no sólo unas vivencias sino también un discernimiento que si somos capaces de leer atentamente veremos que tienen un trasfondo muy rico y una lectura filosófica y teológica muy fructífera. Para poder hacer una lectura correcta de la Biblia o de los escritos de San Francisco es necesario abrir el corazón, pero sin olvidar que no podemos esperar comprender inmediata y correctamente cada página que leamos, siendo inevitable hacer un esfuerzo para entender mejor el lenguaje de las Escrituras. Las dos realidades no son solamente y plenamente compatibles, sino que son necesarias. Esa compatibilidad, esa necesidad es la que podemos ver en la espiritualidad y la religiosidad franciscana, aunque no solamente franciscana, donde la figura de San Francisco de Asís es perfectamente compatible con la persona de San Buenaventura por poner solamente un ejemplo y abriéndose así otros debates fundamentales como es el de si la prioridad la tiene la fe vivida, la intuición de Dios, la experiencia de Dios o el discernimiento intelectual.

«Para entender la palabra no basta con abrir nuestro corazón (aunque hay que abrirlo); es necesario también tener una mente deseosa y pronta»⁵

«Si nos contentamos con tomar el primer significado que brota de nuestro corazón como si fuese el «significado de la Escritura, no sólo nos exponemos a unas interpretaciones erróneas, sino que también mostramos una desconsideración hacia la Escritura misma»⁶

«La inspiración del Espíritu Santo no se nos da de manera que podamos menospreciar los medios humanos normales que nos ayuden para comprender la Escritura, sino que se acrecienta con el estudio apropiado y el diligente esfuerzo por nuestra parte. El Espíritu Santo no desea impartirnos su sabiduría a pesar de nuestra ignorancia voluntaria».⁷

⁵ Martin, George. Para leer la Biblia como Palabra de Dios. Ed. Verbo Divino. Pamplona. 1983. Pág. 30

⁶ Idem.

⁷ Idem.

«Sin embargo, hemos de tener siempre ante nosotros nuestro deseo de estudiar. Hemos de esforzarnos en estudiar la Biblia (y no solamente leerla) de manera que podamos escuchar más claramente la palabra de Dios que nos habla a través de las palabras de la Escritura mirando por nosotros mismos. No hemos de estudiarla para ser expertos en la Biblia.»⁸

El presente artículo defiende con absoluta convicción la posición que la ciencia y la fe no tienen nada que ver la una con la otra y aun así, el diálogo y la colaboración íntima entre la actividad científica, la mística, la fe y la actividad teológica-filosófica es absolutamente imprescindible, así como la prioridad de la praxis diaria. El fin de la ciencia es el conocimiento del Ser, el de la fe, el conocimiento de Dios, pero asumiendo que, aunque la razón demostrara un primer motor o un acto puro, este Dios, no obstante, es diferente del Dios vivo y personal de la fe cristiana. El estricto saber solo se extiende el que se extienda nuestra percepción sensible. Todo lo suprasensible se construye después por conclusiones que nos ofrecen únicamente conceptos confusos, pero no un saber exacto.

Como de hecho plantea Lévi-Strauss, que aunque sea un autor claramente y manifiestamente ateo sus aportaciones son dignas de tener muy en cuenta, si para estudiar y dar validez a las verdades de fe se realiza esta búsqueda mediante la vía de la las ideas, el éxito de este objetivo resultará infructuoso, utópico, es decir, imposible de llevarlo a buen puerto ya que la ciencia requiere la utilización de unos conceptos claros, precisos y distintos, o que lleven camino de serlo, mientras que la religión utiliza, y utilizará en tanto que es absolutamente imposible la precisión terminológica de los conceptos estrictamente reducidos al ámbito de la fe, conceptos e ideas confusas. Quizás tenga razón Gerhard Krüger al indicar que hay que entender la reflexión solamente como un reconocimiento y explicación de una cosa que ya nos viene dada, en primer lugar, intelectualmente.

De que no seamos capaces de comprender completamente con riguroso saber verdades naturales como la creación temporal o la inmortalidad del alma, sino que han de aceptarse por la fe, aún es más claro que nada tiene que ver la ciencia con las verdades puramente reveladas como la Trinidad, la Encarnación o la Gracia. No podemos olvidar, como nos recuerda el filósofo del siglo XX Gerhard Krüger, que ya Platón nos hace ver que la filosofía es la búsqueda de la verdad, pero no su posesión definitiva en una doctrina y un sistema. Así toda la teología no es una ciencia sino una enseñanza (en este sentido, coincidiendo

⁸ Ibid. Pág. 32.

con el empirismo, hay que ser consciente que la dogmática cristiana no nos da una completa satisfacción al espíritu en tanto que aspira a comprenderlo todo y a poder dar razón de todo). Incluso Santo Tomás, para quien algunas de las verdades de la religión también se pueden encontrar con el uso de la razón intelectual como lo son la existencia y los atributos de Dios, tiene que, inevitablemente, admitir que, si por demostración entendemos una demostración matemática, exacta, clara y distinta al estilo cartesiano, no encontramos, ni podemos encontrar, este nivel de asertividad y demostración. Prueba de ello es que Santo Tomás no habló nunca de pruebas de la existencia de Dios sino de vías, maneras de acceder intelectualmente a Él. Es obligado reconocer que la fe comporta por lo menos un último paso que no es únicamente el acto de la razón. Yo creo no es el equivalente de yo veo, y el propio santo Tomás de Aquino reconocía que, en cuanto al modo de conocer, la fe es inferior a la ciencia.

No es este el lugar donde reflexionar sobre el debate entre fe y razón en la Edad Media pero no puedo evitar recuperar este breve resumen de cómo se planteó el problema durante la escolástica hasta la llegada de Santo Tomás:

«La influencia del cristianismo en la Edad Media es absoluta. Puede decirse que casi no interesan otros tipos de conocimientos mas que los referentes al dogma revelado. El uso de la razón para esclarecimiento del dogma se hace necesario y, en consecuencia, pronto surge un aparente antagonismo entre la fe y la razón. Se presentan entonces dos posturas contrapuestas: los dialécticos, que tienden a no admitir otra fuente de conocimiento que la pura razón, y la de los teólogos, partidarios de una fe pura sin contaminación de dialéctica racional.

Surge, pues, el afán por conciliar la fe y la razón, en cuya labor sobresale la figura de San Anselmo de Canterbury. La solución anselmiana se ha hecho célebre bajo la fórmula fides quaerens intellectum, es decir, la fe busca al entendimiento, para hacerse inteligible. Frente al antiguo «creo porque es absurdo», San Anselmo pretende creer para entender. Pero esta postura va demasiado lejos y quiere hacer comprensible y demostrable racionalmente todo el contenido de la fe. La obra de San Anselmo consiste, pero en unificar filosofía y teología en una absoluta indistinción.

La fe debe ser razonable, pero el racionalismo de la fe es un extremismo frecuente adoptado en la Edad Media, que sólo sería definitivamente superado por la obra de Santo Tomás de Aquino.»⁹

Claras son las siguientes palabras del gran filósofo personalista y de una nítida influencia tomista Jaques Maritain:

⁹ Rábade Romeo, S.; Fernández Trespalacios J.L. Historia del Pensamiento Filosófico y Científico. G. Del Toro Editor. Madrid. 1975. Pág. 90-91

«Resumiendo lo que probamos cuando probamos la existencia de Dios es algo que nos sobrepasa infinitamente, a nosotros y a nuestras ideas y a nuestras pruebas... El procedimiento por el cual la razón demuestra que Dios existe coloca la razón misma en una actitud de adoración natural y de admiración inteligente. Y así las palabras «prueba» y «demostración», cuando se trata de la existencia de Dios, deben entenderse con otras resonancias distintas a las del uso corriente, en un sentido no menos fuerte en cuanto a la eficacia racional, pero más modesto en lo que nos concierne y más reverencial en lo que concierne al objeto...Así las cosas, lo mismo nos da decir «prueba» o «demostración» o «vía», pues todas estas palabras son sinónimos en el sentido que acabamos de precisar»¹⁰

En una línea muy parecida podemos ubicar las siguientes palabras de Jean Lacroix:

“Para los cristianos, Cristo es el Hijo de Dios. Este Hijo ha dicho repetidamente que todos los hombres eran sus hermanos, hijos de Dios, por los tanto, Hombres-Dios como Cristo, pero sin estar a su nivel. Hay que partir, pues de las personas para elevarse hasta la Persona absoluta y creadora, hasta Dios. Lo que viene a afirmar que no se pueden tener pruebas puramente científicas de la existencia de Dios, es decir, pruebas a partir del mundo.”¹¹

Es una lástima que, aunque Duns Escoto quiso desterrar la razón para dar lugar a la fe, en los siglos posteriores esta doctrina fue malinterpretada y usada para desestimar la teología frente a la ciencia natural. Así, coincidiendo también con las ideas defendidas por otro franciscano como es Guillermo de Okham, la metafísica no es objeto del saber sino de la fe. La ciencia no puede dar respuesta a la cuestión de la inmortalidad del alma, la materialidad o espiritualidad del alma, de la existencia y los atributos de Dios, etc...

«Sin embargo, los hombres del siglo XIV piensan que el esfuerzo realizado por los maestros del siglo anterior fue un esfuerzo fallido. Consideran que intentar apoyar el dogma en la filosofía es una empresa condenada de antemano al fracaso, ya que el dogma sólo se puede fundamentar en la revelación, y tratar de justificarlo filosóficamente da origen a pseudojustificaciones que lo destruyen. En este sentido es el siglo XIV un siglo de crisis, porque critica las posiciones de los maestros del siglo XIII, juzgando que su intento es inviable»¹²

¹⁰ Calo D. Barcala, J. Ramon. El Pensamiento de Jacques Maritain. Ed. cincel. Madrid. 1998. Pág. 88

¹¹ Lacroix, Jean. El Personalismo. Fuentes.Fundamentos.Actualidad. Fundación Emmanuel Mounier. Salamanca. 2019. Pág. 83-84

¹² Baigorri, J.A. Historia de la Filosofía. Ed. Santillana. Madrid. 1983. Pág. 72

Quizás hay que darle la razón a Karl Jaspers para quien, tanto la filosofía como la religión, han querido dar pruebas racionales de la existencia de Dios, pero cayendo en el error de pensar que Dios puede ser abarcado por la razón humana, ya que Dios no puede ser pensado mediante conceptos o ideas y siendo así inaccesible a la facultad de la razón, a nuestro entendimiento. No hay, ni puede haber, pruebas racionales de la existencia de Dios. Solamente la existencia puede abrir el camino a la Trascendencia. En este sentido, la fe es precisamente meritoria porque asentimos, aunque no sabemos. Saber y fe son así, dos conceptos diferentes, dos ámbitos diferentes, aunque compatibles y que se enriquecen mutuamente. En otro momento de la historia de la filosofía I. Kant afirmará también la imposibilidad de hacer ciencia sobre estos elementos utilizando o recurriendo a la Razón Pura, abriendo la puerta, eso sí, al recurso de la razón práctica que postula la necesidad, pero no demuestra, la existencia de Dios. En este sentido ciencia y fe, teología y filosofía son dos ámbitos diferentes pero que pueden (y deben) muchas veces trabajar juntas enriqueciéndose mutuamente.¹³

No podemos olvidar que los cristianos tenemos la «obligación» de mantener viva la fe y una manera de evitar convertir nuestra fe en una fe muerta (además de la plegaria y oración de las que hablaré más adelante) es con el ejercicio activo de la razón que nos lleve a analizar y relacionar activamente y lógicamente (que no significa evidentemente demostrarlos), sin que, por ello, se puedan identificar con los conocimientos científicos en su sentido pleno, ya que parte de la fe no admite sus propios contenidos por el hecho de verlos como evidentes o demostrados, pero sí en el sentido amplio, ya que practica un rigor metódico, así como también la sistematización de su elaboración. En este sentido el presente análisis se aleja del humanismo propio de la filosofía renacentista que trata a Dios como vivencia o experiencia religiosa (hasta aquí ningún problema)

¹³ «En efecto, «la investigación de la verdad es la tarea fundamental de la ciencia (...), una investigación que debe ser libre ante los poderes político y económico, que han de cooperar a su desarrollo sin entorpecer su creatividad o manipularla para sus propios fines. Pues al igual que todas las demás verdades, la verdad científica no efectivamente que rendir cuentas más que a sí misma y a la Verdad suprema, que es Dios, creador del hombre y de todas las cosas». Por esta razón, la ciencia es fundamentalmente un bien universal que todo pueblo debe poder cultivar con toda libertad, un bien excelente digno del hombre, porque en cuanto conocimiento perfecciona a este. Además, la aplicación de la ciencia presta grandes beneficios a los hombres, «siempre que esté inspirada en el amor, regulada por la sabiduría y acompañada de la valentía que la defienda contra la injerencia indebida de todos los poderes tiránicos. La ciencia aplicada debe aliarse con la conciencia a fin de que en el trinomio ciencia-tecnología-conciencia se preste servicio a la causa del auténtico bien del hombre». Ratzinger, J. *Fe y Ciencia*. Ed. Saltarrae. Presencia Teológica. Santander. 2011. Pág. 19

y dejan de considerarlo como un problema metafísico o teológico. También me alejaré de los posicionamientos demasiado individualistas que el humanismo renacentista mantuvo como una de sus señas de identidad y que veremos que es también, por desgracia, una de las señas de identidad de nuestro tiempo.

Tampoco es fácil conseguir la unanimidad a la hora de pensar como autores no franciscanos, ateos convencidos o agnósticos pueden a día de hoy enriquecer el mensaje, los valores y la propia espiritualidad franciscana y, sin embargo, en buena parte, ésta es la intención del presente estudio más o menos pedagógico. La intención de las siguientes páginas es dar una base filosófica a más de 800 años de un sentimiento (en el caso del franciscanismo) y más de 2000 años de una fe (en el caso del cristianismo), de una manera de entender la fe, la vida, el seguimiento de Jesucristo y de la relación del hombre y la sociedad con Dios. Alguien podría decirme, y posiblemente con toda la razón, que para cumplir este objetivo solamente hay que leer a San Buenaventura, a Duns Escoto y otros filósofos de la escuela franciscana o a otros autores espirituales, pero esta apreciación no sería coherente con el objetivo del estudio porque lo que se pretende en él es algo tan sencillo y, a la vez, tan complicado como el de ver como una lectura mínima atenta del pensamiento de Bergson, Marx, Mounier, Habermas (por poner solamente cuatro ejemplos de los muchos de los cuales se hará referencia) pueden a día de hoy enriquecer la visión franciscana en particular y cristiana en general, es decir, ver cómo el pensamiento de los autores clásicos del franciscanismo (empezando por el propio San Francisco de Asís) pueden verse enriquecidos, actualizados, parcialmente completados por el pensamiento de muchos otros pensadores y, también, como los franciscanos de hoy pueden verse interpelados por los grandes autores de la historia de la filosofía occidental (suponiendo que pueda decirse que hay una filosofía no occidental) y como pueden éstos, responder a esa interpelación. No puedo evitar indicar que el punto de partida de este artículo coincide, en buena medida, con las siguientes palabras del monje Andreu Marquès:

*“En resum, la reflexió filosòfica sobre Déu no ens estalvia el salt de la fe, però ens permet de comprendre des d'on saltem i també comprendre una mica cap a on saltem, és a dir, Déu. La reflexió filosòfica també ens fa adonar del dinamisme de la nostra raó, que apunta cap a un infinit, cap a un absolut, que doni raó de tot l'àmbit del finit”*¹⁴

¹⁴ Marquès, Andreu. *L'Ofici de Pensador Cristià*. Ed. Cruïlla. Barcelona. 2011. Pág. 195

Me parece evidente, y este es, en buena parte, una de las ideas que fundamenta el presente trabajo, que a lo largo de la historia, la filosofía ha reflexionado extensamente sobre los valores que explicita la espiritualidad franciscana, aunque sea desde posicionamientos muy alejados del franciscanismo, pero, estoy convencido que estas reflexiones nos pueden servir a los franciscanos del siglo XXI para abrir horizontes intelectuales, para generar nuevas preguntas y matizar algunas respuestas, para ayudarnos en ese difícil camino de llevar el mensaje de Jesucristo a la luz de la experiencia de San Francisco, a nuestra vida cotidiana (prioridad de todo franciscano y de su espiritualidad).

Ha de quedar clara mi intención de no identificar el franciscanismo con una doctrina filosófica determinada ni con un filósofo en concreto sino ver como corrientes como el personalismo, el existencialismo, la filosofía de la proximidad que defiende el gran filósofo catalán Josep María Esquirol o el criticismo (por poner en esta introducción solamente tres ejemplos) pueden hacer aportaciones al pensamiento y a la espiritualidad franciscana porque, aunque en la figura del pobrecillo de Asís no podemos ver una voluntad de hacer teología o una teoría filosófica, la realidad ineludible es que en sus textos, en sus palabras y en sus acciones podemos vislumbrar una riqueza de enormes proporciones e infinidad de matices y aportaciones que sería imperdonable dejar de lado y, así, ocultar el posible diálogo con los hombres y mujeres de todos los tiempos. Los mismos conceptos de fraternidad, pobreza, caridad o alegría tan esencialmente cristianos y que forman parte del ADN del franciscanismo necesitan hoy una relectura. No quiero decir con ello que San Francisco estuviera equivocado en sus apreciaciones sino que hoy estos conceptos necesitan una actualización conceptual, una visión más actual de sus implicaciones que tenga en cuenta lo que los principales filósofos y teólogos han planteado, los cambios sociales, políticos, económicos y también los cambios religiosos y eclesiales, y todo ello con la finalidad de ser los más fieles posible en nuestra vida diaria, en nuestro quehacer mundano, al seguimiento de Cristo según el espíritu de San Francisco y que tan brillantemente puso de manifiesto en su existencia y que junto con su coherencia hizo (sin olvidar la acción del Espíritu, evidentemente) que inmediatamente muchos hermanos se unieran y siguen uniéndose a él, ya sea en su forma de vida religiosa, monástica o secular.

Hemos de reconocer que solamente ha habido un San Francisco en la historia (y me atrevería a afirmar que no habrá ningún otro) y que, necesariamente, sería absurdo querer copiar /imitar al pie de la letra la experiencia vital de San Francisco, llevar a las últimas consecuencias sus palabras, repetir sus gestos, etc... ¿Cuántos de nosotros hemos llegado a acercarnos a esa experiencia de Dios que tuvo San Francisco? Pero de esto ya hablaré más adelante.

Es evidente que cuando llevamos cerca de un cuarto del siglo XXI, las personas que vivimos en él no lo podemos hacer de la misma manera que las que vivieron en el siglo XIII. No podemos exigir a ningún franciscano (como tampoco a ningún creyente) que reproduzca literalmente la forma de comunicarse cómo se hacía en el siglo XIII, que las palabras utilizadas antaño no hayan sufrido cambios significativos en su significado y uso con el paso de los años. Es por esta razón que los franciscanos nos sentimos inspirados por San Francisco, pero ello no implica que tengamos que vivir como él lo hizo, ni reproducir sus experiencias vitales, ni copiar todos sus gestos al pie de la letra. Es, en este sentido que la filosofía nos puede ayudar, con la ayuda de la fe, los teólogos de todos los tiempos y los escritos franciscanos, separar el grano de la paja, profundizar mejor en los conceptos fundamentales de nuestra fe y espiritualidad, enfrentarnos a los problemas actuales que nuestra sociedad (no la del siglo XIII) nos plantea, a veces tan cruelmente. Adaptarse no significa traicionar los orígenes sino todo lo contrario. Ser fieles a lo que somos y desde esta nuestra realidad dar respuesta al mundo en que vivimos, a los retos que nos plantea y a las nuevas preguntas (al menos en la forma en que estas se realizan) que la curiosa razón y naturaleza humana nos pregunta y a las que inevitablemente tenemos la necesidad de responder. Una vez más no tenemos más remedio que asumir nuestras limitaciones, asumir que, por desgracia, no somos San Francisco ni Santa Clara o Santa Isabel de Hungría, ni, la inmensa mayoría de nosotros podemos llegar a imaginar tener la riqueza, profundidad y vitalidad espiritual que tuvo el pobrecillo de Asís.

También quiero hacer entender al lector que el presente análisis no es una historia de la filosofía, ni siquiera un estudio sistemático de los autores que aquí se presentan o salen aludidos, e incluso me he permitido hacer una interpretación más o menos subjetiva de alguno de ellos no siendo, de esta manera, estrictamente fiel a su doctrina, y así me he servido de ellos como fuente de inspiración, como una luz que alumbró el camino de este análisis. Por esta razón no es estrictamente necesario tener grandes conocimientos de la historia de la filosofía para leerlo, aunque si su lectura sirve para generar un mínimo interés por ésta, estaré más que satisfecho. En la medida de lo posible he intentado ser lo más pedagógico posible con la intención de suscitar en el lector una curiosidad por el tema tratado para, por encima de todo, suscitar inquietudes, reflexiones y preguntas así como vislumbrar posibles respuestas a todas ellas, aunque, a estas alturas, ya sabemos que probablemente nunca serán definitivas, asumiendo que los cambios sociológicos, políticos, económicos, tecnológicos e ideológicos que el paso del tiempo conlleva, hacen inevitables unas periódicas revisiones de la interpretación vital de algunas ideas y nuestra

manera de vivir y sentir la fe, sin que ello indique la necesidad de traicionar o modificar la esencia, en este caso, de la espiritualidad transmitida durante más de ocho siglos por la familia franciscana y cristiana, una espiritualidad, eso sí, enriquecida por la tradición teológica y filosófica.

También me gustaría clarificar que he intentado evitar la presencia excesiva de la tradición filosófica y teológica medieval de matriz directamente franciscana. Los motivos que me han llevado a ello es que si lo que pretende el libro es abrir nuevos horizontes al franciscanismo actual, sería un error quedarnos circunscritos a los grandes maestros franciscanos medievales. No renuncio a ellos, tampoco los menosprecio, pero quiero hacer más presente a aquellas posibles aportaciones que han hecho otros pensadores porque la tradición de la filosofía y teología franciscana medieval es, de sobras, conocida, estudiada y transmitida.

Es inevitable expresar que mi deseo es remarcar para no llevar a equívocos que el presente estudio no es un análisis del pensamiento y obra de San Francisco de Asís, de Santa Clara, Santa Isabel de Hungría o de los muchos hermanos franciscanos que ha tenido la familia a lo largo de la historia, ni tampoco un trabajo sistemático sobre cómo tiene que ser el franciscanismo de los próximos siglos, aunque será inevitable hacer pequeñas referencias al futuro, así como al pasado para, quizás, poder entender el presente con una claridad meridiana, sin que para ello sea necesario hacer una historia del franciscanismo.

Tampoco puedo evitar, llegados a este punto, hacer notar que los destinatarios de este artículo no se limitan únicamente a los hermanos de la familia franciscana (ya sean los hermanos de la Primera Orden, las hermanas clarisas o los miembros de la Orden Franciscana Secular), ni tampoco está dirigido únicamente a la familia cristiana. El estudio va dirigido a la humanidad entera. Y lo es en la medida que el proyecto cristiano en general, y franciscano en particular, también son propuestas que se dirigen a todos los hombres y mujeres de todos los tiempos, incluso a aquellos que se manifiestan, con una convicción más que evidente, agnósticos o ateos. Quizás todo lo afirmado en este libro no pueda ser asumido por ellos, pero estoy convencido que muchas de sus partes pueden ser perfectamente aceptadas y compartidas de una manera plena y sincera. Al fin y al cabo valores como la paz, la necesidad de estar al lado del más desprotegido, el amor, la necesidad del perdón, la felicidad, la búsqueda de la verdad, etc. seguramente forman parte de un ideal que todos compartimos, con independencia de nuestras creencias religiosas.

En este sentido quiero indicar que coincido (aunque quizás no tan radicalmente) con el análisis que hace Vahanian de la sociedad actual y que destaca N. Abbagnano en su historia de la filosofía:

«(...) nosotros vivimos en una era post-cristiana puesto que el cristianismo no vivifica ya el ethos profundo de nuestro tiempo. Es más, la entera vida intel-lectual y práctica del hombre del siglo XX tiende a desarrollarse más allá del cristianismo. (...). Los mismos esfuerzos empleados por los filósofos y los teólogos cristianos para estudiar nuevas relaciones entre cultura moderna y cristianismo se han malogrado substancialmente. Signo evidente que el cristianismo ha cesado de coextenderse en nuestra cultura, que cada vez aparece más inmanéntica e indiferente más aún que hostil en relación con la visión transcendentística y sacral de la vida. (...), nosotros vivimos en una era post-cristiana puesto que la religión de Cristo ha perdido definitivamente su hegemonía sobre la sociedad»¹⁵

Finalmente me gustaría hacer una serie de matices metodológicos. El lector podrá comprobar que el planteamiento utilizado ha sido reproducir frases, oraciones, plegarias, hechos vivenciales de San Francisco y, a partir de aquí, hacer de ellos una lectura filosófica que nos ayude a una interpretación vivencial actual. En esa lectura filosófica aparecerán las aportaciones que creo que pueden enriquecer la espiritualidad, la vivencia franciscana (así como la vivencia cristiana dentro de la Iglesia católica) y su lectura atenta para los hombres y mujeres del siglo XXI.

No puedo evitar, tampoco, avisar al lector que hay un fondo en todo el presente libro que al hacerse una lectura atenta seguro que se podrá observar y que no es otro que el de la pertenencia del autor a la Orden Franciscana Secular. Este hecho no es baladí, sino que uno de los objetivos del presente es, justamente, enviar pistas, generar dudas, abrir caminos, generar expectativas y respuestas, entre otros, a todos los hermanos y hermanas de la OFS. Y especialmente a una pregunta que brillantemente podemos encontrar en el siguiente texto del filósofo existencialista, Soren Kierkegaard:

«Dios no es una idea que se experimente, es un ser en relación con el cual se vive. No se deben buscar pruebas, pues si es una blasfemia negar a Dios, es una blasfemia peor venir a probarle su existencia ante las narices. Blasfemia es también pretender probar la divinidad de Cristo por medio de la historia que, por otra parte, no puede enseñarnos nada sobre él. Porque, claramente hablando, de Cristo no se puede saber nada; es la paradoja objeto de fe; existe sólo por la fe. Hacer que el cristianismo sea verosímil...esta es la destrucción del cristianismo»¹⁶

¹⁵ Abbagnano, N. ob. Cit. Pág. 279-280. Vol. 4.1.

¹⁶ Foulquié, P. El Existencialismo. Ed. Oikos-tau. Barcelona. 1973. Pág. 141-142.

Algo parecido podemos ver en el planteamiento bergsonian y que recoge brillantemente Ángel González Álvarez:

«...Con todo, la existencia de Dios no se demuestra racionalmente. A Dios se le testifica. El misticismo es la experiencia de Dios. La certeza que ofrece la intuición mística de la Divinidad no es de orden intelectual. El místico entra en plena posesión de Dios, de un Dios vivo, de la Vida misma, no de un Dios muerto, inmutable, tal como se ofrece a la inteligencia de los filósofos»¹⁷

Me parece muy oportuno circunscribir en este contexto las palabras que M. Carme Agustí i Barri expuso en un pequeño librito pero de una gran carga espiritual. Para esta autora:

«Només quan vivim des de la veeïtat d'allò que essencialment som, uns pobres pelegrins, podem establir una relació correcta amb la Veritat que és Déu. Pregar, abans que res, és una interrelació conscient entre nosaltres i Déu»¹⁸

«L'autèntica pregària consistirà sempre en un diàleg d'amistat, un escoltar, un comunicar els sentiments, els desitjos, els projectes més profunds...tot obrint el nostre cor i fent-nos transparents a aques Amic-Senyor que vol que visquem una vida de plenitud. Pode aspirar a una dignitat major que aquesta»¹⁹

«Confiança, confidència, fe, seguretat, esperança, amistat, preferència, intimitat, familiaritat, llibertat, sinceritat, naturalitat, lleialtat, repòs, entrega, etc., són paraules que pertanyen a la mateixa saga familiar. Si una d'elles és substituïda per la seva contrària, tot l'edifici se'n ressent.

Sí, això i molt més és la pregària: l'Amic en qui fem confiança és Déu. No ens cal tenir por de res perquè ell sap què ens convé, està al nostre favor i ens ho donarà en el moment oportú per tal de poder seguir el camí vers ell. Si per la nostra part aportem tot el que podem amb el que som i tenim, la resta la posarà ell».²⁰

Es decir, es la fe cristiana más una fidelidad a Jesús que un compartir un cuerpo y un formulario dogmático, aunque con ello no quiero indicar la superficialidad del Credo, ya que la existencia se vive, pero no se puede pensar con exactitud. En este sentido y en ese contexto donde circunscribo este doble

¹⁷ González Álvarez, Ángel. Manual de Historia de la Filosofía. Ed. Gredos. Madrid. 1982. Pág.532

¹⁸ Agustí i Barri, M. Carme. Autoconeixement i Experiència de la Bondat de Déu: La Pregària. Institut Superior de Ciències Religioses de Lleida. Lleida. 2007. Pág. 11

¹⁹ Idem. Pág. 13

²⁰ Idem. Pág. 14

debate: por un lado, el de la fe y la razón, por otro el de la relación entre filosofía y teología, entre praxis y teoría.

“El hombre religioso, por tanto, busca el sentido de la vida y halla un límite infranqueable, se encuentra con el misterio. Esto es lo que Van der Leeuw denomina camino horizontal. Sin embargo, la experiencia religiosa también ofrece un camino vertical: se trata de una revelación que llega desde más allá del límite. El hombre religioso “sabe con certeza que por el camino viene algo hacia él; puede ocurrir que el ángel camine ante “él” y le guíe con seguridad; por el contrario, puede tratarse de un ángel con la espada llameante, que le cierre el camino; en cualquier caso es indudable que algo ajeno a él le obstaculiza el camino de su potencialidad. Van der Leeuw afirma que lo ajeno es aquello que Otto llama lo numinoso; es lo totalmente otro. Estas son las categorías mediante las cuales tratamos de describir lo que acontece en la experiencia religiosa vivida; en la vida se introduce un poder ajeno, completamente distinto. Ante él, la actitud del hombre consiste primero en estupor (Otto), y luego en fe”²¹

Para encuadrar correctamente los debates planteados se hace necesario indicar una serie de precisiones. Intelectualismo y discernimiento son dos conceptos que habitualmente se confunden pero que tienen matices claramente diferenciados y que el pobrecillo de Asís supo ver claramente, pero no solamente eso sino que también supo ver las consecuencias que implican la realización de estas dos actividades, así como deducir cuáles eran los peligros de su confusión conceptual, una confusión que, en buena parte, continua hoy en día con una sobrevaloración de esa enfermedad llamada «titulitis» y un menosprecio a la capacidad de análisis objetivo, la búsqueda de la coherencia vital y la capacidad de tratar con toda esa información teórica que el conocimiento intelectual da sin caer en el error tan habitual que es el de hacer trampas al solitario. Puede ser una buena clave de interpretación de este apartado la reflexión que hace el poeta inglés prerromántico William Cowper para quien la ciencia genera el orgullo por lo mucho que ha descubierto y los conocimientos que tiene pero que la sabiduría se produce como fruto de la humildad que genera el convencimiento de que lo que no sabemos es aún mucho más. Por esta razón es tan poco presente la sabiduría porque la humildad es poco frecuente entre los doctos pero aún menos entre los ignorantes (solamente hay que recordar el concepto de docta ignorantia socrática). Pero esa confusión también viene dada por el mismo concepto de intelectualismo, ya que por él podemos entender aquella práctica

²¹ Reale, Giovanni; Antiseri, Dario. Historia del pensamiento filosófico y científico. Ed. Herder. Barcelona. 1992. Pág. 515

que consiste en el estudio intelectual por el simple conocimiento, pero también puede implicar esa actividad, pero teniendo como finalidad la orientación de nuestra vida diaria, de la praxis vital. Estos matices de la palabra son clave para entender el posicionamiento de San Francisco de Asís y su fuente de inspiración para todos aquellos que en pleno siglo XXI queremos seguir a Jesús en nuestro quehacer diario siguiendo las huellas que dejó nuestro santo.

En este contexto quiero circunscribir las siguientes palabras de R. Rodríguez García interpretando el pensamiento de Martin Heidegger:

“Heidegger ha llevado a cabo, al comienzo de Ser y Tiempo un famoso análisis para dilucidar los elementos involucrados en el hecho de preguntar, al que se ajusta la estructura de la obra y al que es necesario atenerse. Siempre que se hace una pregunta, se pregunta a alguien algo de algo. A su vez, todo preguntar supone un cierto conocimiento, un cierto trato previo con lo buscado. Esto ocupa ya algún lugar en el contexto teórico o práctico de mi vida, sin el que no sería posible dirigir mi atención hacia él en forma de pregunta. Por lo absolutamente desconocido no cabe preguntar. Toda pregunta envuelve, pues, una noticia previa de lo preguntado, momento que la hermenéutica de raigambre heideggeriana suele llamar precomprensión.”²²

Pero antes de profundizar en el posicionamiento del santo y su fuente de inspiración para todos nosotros me gustaría hacer una breve reflexión sobre el tema de la relación entre fe y ciencia y el de la relación entre teología y filosofía, entre razón y fe (base del debate entre actividad intelectual y fe que las palabras y los hechos de San Francisco marcaron los inicios del franciscanismo y que siguen marcando buena parte del debate espiritual y religioso del siglo XXI) y para ello que mejor que recordar unas palabras del Papa emérito Benedicto XVI:

«El especialista norteamericano Ian Barbour, en su investigación fundamental sobre los modelos de relación entre la ciencia y la religión presenta cuatro tipologías de relación: el conflicto, la independencia el diálogo y la integración. Si bien valora positivamente la segunda y la tercera, considera que la dirección mejor está representada por la cuarta, es decir, por la integración de los saberes en una perspectiva interdisciplinaria, puesto que el término integración dice más que un simple diálogo o intercambio de informaciones. «integrar» significa «retener/ preservar» y, al mismo tiempo, «superar/completar». El objetivo es producir un todo acabado o completado, es decir, asumir los resultados y los contenidos

²² Rodríguez García, R. Heidegger y la Crisis de la Época Moderna. Ed. Cincel. Madrid. 1987, Pág. 56

cognoscitivos que la ciencia nos ofrece en una visión unitaria y sintética superior con la aportación determinante de la filosofía y la teología.»²³

Ahora sí ya podemos entrar en el meollo de la cuestión, ¿cómo interpretar estas palabras si las ponemos en relación con algunas de las proclamas de San Francisco? ¿son contradictorias las dos perspectivas? ¿Cómo podemos interpretar las críticas a la actividad intelectual que podemos observar en algunas de las expresiones de San Francisco? ¿Son éstas un canto a una fe ciega? ¿Son éstas una defensa de una lectura e interpretación literal de la Biblia? Y finalmente, ¿qué pueden aportar las palabras de San Francisco a los hombres y mujeres del siglo XXI? ¿Cómo interpretar correctamente la verdad del mensaje franciscano y saberlo transmitir a la actual generación?

Antes de responder a estas preguntas quiero, primero de todo, reproducir algunos de sus escritos y/o episodios biográficos clave y que magistralmente recogieron San Buenaventura y Tomás de Celano, poniéndolos en su contexto original para así ser lo más fiel posible al santo de Asís y, de esta manera, poder hacer de ellos una hermenéutica lo más acertada posible:

«Dice el apóstol: La letra mata, pero el espíritu da vida (2cor 3,6). La letra mata a aquellos que únicamente desean saber las solas palabras, para ser tenidos por más sabios que los demás y poder adquirir grandes riquezas que legar a sus consanguíneos y amigos. La letra mata también a aquellos religiosos que no quieren seguir el espíritu de las divinas letras, sino que sólo desean saber las palabras e interpretárselas a los demás. Y son vivificados por el espíritu de las divinas letras aquellos que no atribuyen al propio yo toda la letra que saben y desean saber, sino que con la palabra y el ejemplo la restituyen al altísimo Señor Dios, de quien es todo bien»²⁴

Como espero demostrar en las próximas páginas, esta cita recoge la esencia del pensamiento de San Francisco, toda su riqueza de matices, y lo hace con una claridad meridiana y una contundencia sin ningún tipo de cuidados paliativos.

Quiero que comparen esa cita de San Francisco con una que comenta el pensamiento del filósofo existencialista Soren Kierkegaard.

²³ Ratzinger, Joseph. Fe y Ciencia. Ed. Salterrae. Presencia Teológica. Santander. 2011. Pág. 31

²⁴ San Francisco de Asís. Escritos, Biografías, Documentos de la Época. Ed. BAC. Madrid. 2013, Pág. 94-95.

«Sustituir la fe por la razón significa la muerte del cristianismo. Esto es lo que ha hecho Hegel, esto es lo que han hecho las iglesias cristianas. Contra ambos, polemizará ininterrumpidamente Kierkegaard. El esfuerzo de la escolástica por conciliar razón y fe es la muerte del cristianismo. El cristianismo exige el salto irracional a la fe. Elegir la fe, rechazar la razón. Abrazar el absurdo, rechazar la lógica. Dios es irracional, o transracional. Kierkegaard concluye: Perder la razón para ganar a Dios, es el acto mismo de creer. La fe es paradójica y absurda. Kierkegaard retorna a los planteamientos de Tertuliano: Creo en el Absurdo, porque es absurdo. La fe es, ante todo, de orden existencial: no consiste en un pensamiento, en un conocimiento abstracto, sino en una relación concreta, en una comunicación íntima entre dos existentes: Yo y Dios.

«Kierkegaard se propuso, pues, buscar la verdad cristiana no a la manera de los profesores y los pastores argumentando razones lógicas-, sino experimentándola en la propia existencia. Esta verdad subjetiva y existencial desbanca a la verdad objetiva y racional, convirtiéndose ésta en un lujo ocioso de la inteligencia, en algo completamente inútil y supérfluo»²⁵

Antes de entrar en analizar lo que la filosofía nos puede indicar al respecto creo necesario profundizar en el mensaje del pobrecillo de Asís. Con este objetivo quiero recuperar otra cita del santo que creo que completa perfectamente a la anterior y que demuestra que San Francisco dio mucha importancia al conocimiento intelectual de las Sagradas Escrituras y los conocimientos teológicos en general, así como a la vida espiritual, tanto o más importante que la puramente intelectual.

«En cierta ocasión los frailes le preguntaron si le parecía bien que los que ingresaron en la orden, ya con estudios, continuasen ahondando en el estudio de las Sagradas Escrituras. El santo respondió: «Me parece bien, siempre que no dejen el espíritu de la oración, a ejemplo de Cristo que, según consta, oró más que leyó, y con la condición que practiquen ellos aquello que han estudiado y, después de ponerlo en práctica, animen a los otros a hacer lo mismo. Quiero que mis hermanos sean discípulos del Evangelio y que sus progresos en el conocimiento de la Verdad vayan acompañados del progreso en la pura simplicidad, de tal manera que no separen aquello que el Maestro unió: la simplicidad de la paloma y la prudencia de la serpiente»²⁶

²⁵ Fontan Jubero, Pedro. Los Existencialismos: Claves para su comprensión. Ed. Cincel. Madrid. 2004. Pág. 51

²⁶ San Francisco de Asís. Ob. Cit. Pág. 460

Esta cita que recoge San Buenaventura en su *Leyenda Mayor* creo que muestra claramente cómo el santo no rechaza el intelectualismo, como algunas interpretaciones exageradas defienden, sino que supedita este intelectualismo a su puesta en práctica, a su mística y espiritualidad, es decir, las obras son más importantes que las palabras. Los valores, igual que las virtudes, solamente alcanzan la plenitud en la concreción de los actos. Solamente partiendo de esta clave podemos interpretar las palabras que recoge Fülöp-Miller en las que vemos una dura crítica a la actividad intelectual pura y dura:

«Y cuando muchos hermanos no estaban dispuestos a abandonar su afán por el saber, dijo en la reunión siguiente del capítulo: «¡Hermanos míos, hermanos míos. El Señor me ha llamado por el camino de la sencillez y de la humildad, y este camino Él me lo ha indicado seriamente para mí mismo y para los que estén deseosos de seguirme. El Señor me dijo que Él quería que fuese pobre y loco en este mundo y que Él no quería llevarnos por ningún otro camino que por ése al conocimiento. Con vuestra sabiduría no alcanzaréis vuestra meta y volveréis a vuestra vocación después de la censuras que habréis merecido, queráis o no queráis.»²⁷

Como indica el teólogo T. Barth Dios solo se puede conocer a través de Dios y, así, criticaba los absurdos intentos humanos de conocer la realidad divina, Pero para poder ver que no podemos leer esta cita al pie de la letra es necesario completar su lectura con las siguientes palabras del propio santo de Asís:

«Debemos también honrar y venerar a todos los teólogos y a los que nos administran las santísimas palabras divinas, como a quienes nos administran espíritu y vida. (Cf. Jn 6,63)»²⁸

Si leemos las dos citas como un todo unitario podemos observar las diferencias con el radicalismo del pensamiento de Kierkegaard para quien el pensamiento subjetivo es la única fuente de salvación y que nos lleva al conocimiento de lo trascendente. Para él solamente la fe subjetiva y existencial es la que me permite entrar en comunicación con Dios. Quizás, interpretando una idea de Heidegger (aunque no siendo perfectamente fiel a ella) según el cual la vida, tal como de hecho la vivimos es el punto de partida y que por tanto, hay que dejarla aparecer tal y como es, a Dios también hay que dejarlo aparecer como es.

²⁷ Fülöp-Miller. Francisco. *El Santo del Amor*. Ed. Espasa-Calpe. Madrid. 1967. Pág. 136.

²⁸ San Francisco de Asís. *Escritos, Biografías, Documentos de la Época*. Pág. 145

Para acabar de completar el mapa conceptual en el que se mueve San Francisco quiero recuperar dos fragmentos de la obra de Jacques Guy Bougerol en su obra sobre el pensamiento de San Buenaventura:

«Pero la exégesis más adecuada y más verdadera la encontramos en la parte de la Leyenda de Perusa que el P. Desbonnets llama «primitiva» y una de las fuentes de Celano; es el rasgo siguiente: «Había una vez un hermano novicio que sabía leer el salterio, aunque no muy bien. Como le gustaba mucho esta lectura, le pidió permiso al ministro general para tener un salterio. El ministro se lo concedió. Sin embargo, este hermano no quería atribuírselo sin haber obtenido el permiso del bienaventurado Francisco. Había oído decir que el Santo Padre no quería ver a sus hermanos ávidos de ciencia y libros, sino que prefería verlos ávidos por adquirir la pura y santa simplicidad, la oración y la dama pobreza. (...) No es que hubiera jamás menospreciado ni mirado con malos ojos la ciencia sagrada, al contrario, manifestaba un gran respeto afectuoso a los sabios de la Orden y a todos los sabios, como lo dice él mismo en su Testamento»²⁹

Y:

«Para San Francisco, era filósofo de veras el que no anteponía nada al deseo de la vida eterna. Y aseguraba que quien en el estudio de la escritura busca con humildad, sin presumir, llegará fácilmente del conocimiento de sí al conocimiento de Dios».³⁰

Pero vayamos por partes, ¿cómo podemos interpretar estas palabras los hombres y mujeres del siglo XXI? Hay un punto de encuentro entre creyentes y no-creyentes y es la convicción de que la praxis, el compromiso, es el lugar donde nos realizamos como persona y, en el caso del creyente, en que nos realizamos como cristianos, y esta idea se ve reflejada constantemente en la vida y las palabras de San Francisco. Los seres humanos no somos principalmente una naturaleza sino una realidad histórica donde cada episodio de nuestra vida nos va creando, modificando, proyectando, abriendo unas posibilidades y cerrando otras. En este sentido la actividad intelectual auténticamente humana no puede tener otra finalidad que el compromiso, que la encarnación en el mundo en que vivimos, una actividad que inevitablemente tendrá implicaciones pedagógicas, evangélicas y en la conversión de los corazones de las personas porque si la actividad intelectual ha de tener una constatación en la praxis humana y ésta

²⁹ Guy Bougerol, Jacques. «Introducción a San Buenaventura». Ed. BAC. Madrid. 1984. Pág. 23-24.

³⁰ Idem. Pág.

es observada por los demás, esa actividad finalmente tiene implicaciones en la vida práctica de los demás, y por esta razón San Francisco insiste tanto en que sean las acciones que realizan o tienen que realizar los miembros de la Orden los auténticos elementos pedagógicos.

El existencialismo cristiano de Karl Jaspers creo que nos puede ayudar a profundizar en el entendimiento de este fragmento de la vida de San Francisco, y para ello quiero reproducir unos fragmentos en los que Fontan Jubero comenta el existencialismo de Jaspers:

«La Trascendencia se nos hace entender, en determinados momentos a través de ciertas experiencias privilegiadas. Debemos descifrarla en el seno de estas experiencias que la Trascendencia usa como vehículo para comunicarnos. La cifra, por ende, se forma cuando, mediante el contacto con ciertas realidades empíricas, la Trascendencia se hace entender al hombre. Así la contemplación del mar, la visión de una flor, la audición de una sinfonía o un determinado acto humano, pueden de súbito convertirse en cifras de la Trascendencia para mí.»³¹

Y:

«En la existencia es, pues, donde siempre podré leer la cifra de la Trascendencia. Dicha lectura será para mí un camino de ascenso hacia la Trascendencia, una brecha abierta en la crasitud del Dasein, que me abrirá hacia una lejanía infinita y hacia profundidades insoldables».³²

En este sentido la actitud franciscana tiene sus conexiones con la filosofía existencialista del siglo XX crítica con la filosofía occidental que, desde Descartes hasta el idealismo alemán del siglo XVIII y XIX, había sobrevalorado exclusivamente la razón en detrimento de las restantes facultades del espíritu humano. El anti intelectualismo de San Francisco, al igual que el de Bergson es una llamada a ir más allá de las palabras que nos esclavizan y que nos alejan de esa conversión que nos permite la intuición de Dios. En este sentido, también quiero señalar que para el existencialismo la razón pura y dura destruye la vida ya que las cosas no deben ser explicadas sino vividas, así como vivencias que no pueden ser comprendidas por un saber, no pueden ser reducidas a un conocimiento objetivo. Siguiendo con el análisis que Fontan Jubero hace del pensamiento existencialista es imprescindible recordar su análisis del

³¹ Fontan Jubero, Pedro. Los Existencialismos: Claves para su Comprensión. Ed. Cincel. Madrid. 2004. Pág. 110.

³² Idem. Pág. 112.

pensamiento del existencialista (en algunas historias de la filosofía lo cualifican de personalista) cristiano Gabriel Marcel para compararlo con el ideario del santo de Asís.

«En la perspectiva de la reflexión primera veo al mundo como espectador, e intento desentrañar los problemas que plantea el mismo con fines utilitarios. Pero cuando se trata del conocimiento de mí mismo, del conocimiento del ser que soy, ya no puedo objetivarme y considerarme como mero espectador, pues estoy comprometido como actor en la empresa libre de mi propia auto realización.

(...) Luego un misterio no puede ser pensado ni demostrado, dado que no puede exteriorizar-se y objetivar-se; solamente puede ser reconocido por un acto concreto de intuición, que puedo vivenciar en mi existencia y en mi situación particular. El ser no es un objeto, sino una presencia; no puede consiguientemente ser demostrado o deducido, sino simplemente experimentado y reconocido.

(...) La reflexión segunda de la metafísica no puede basarse, por tanto, en deducciones lógicas o en generalizaciones abstractas, puesto que el misterio del ser escapa a toda comprensión racional; sólo podré llegar a él mediante acercamientos concretos, mediante determinadas experiencias existenciales personales tales como el amor, o la fidelidad o la comunicación»³³

Me parece también interesante hacer entrar en diálogo estas palabras con el pensamiento de E. Bergson y, concretamente con el análisis y la interpretación que Chacón Fuertes les da y que afirma:

«Mediante la intuición seríamos capaces de conocer lo espiritual; mediante la inteligencia lo material. Ambas capacidades tienen orígenes evolutivos distintos: mientras la inteligencia se ha desarrollado en la especie humana consumando una de las líneas evolutivas en contraposición al instinto, la intuición prolonga, desarrolla y transpone en reflexión lo que queda de instinto en el hombre. (...) Pero lo más relevante de sus réplicas es la afirmación de que ambas facultades pueden obtener, en sus respectivos ámbitos, un conocimiento absoluto. (...). El bergsonismo no sería un irracionalismo, pues, incluso, estaría otorgando a la inteligencia una capacidad de alcanzar un conocimiento absoluto de su objeto que la filosofía moderna generalmente le había negado. Sea que las condiciones como dos facultades distintas, como dos funciones intelectuales diferentes o se las asocie como dos modos complementarios de conocimiento, subsiste una diferencia fundamental entre intuición e inteligencia: ambas responderían a funciones vitales opuestas, a las dos direcciones contrarias que puede seguir nuestro interés. Por un lado, nuestra acción sobre el mundo; por otro, el conocimiento puro. (...). Por ello, para poder alcanzar la intuición no sólo debemos liberarnos del lenguaje y

³³ Idem. Pág. 120-121.

trascender los conceptos, sino también modificar la actitud. La intuición exige un desinteresarnos de la acción práctica, una actitud ascética de desapego hacia lo útil, una renuncia al dominio y manipulación del mundo»³⁴

Esta es una idea que encontramos continuamente en la vida y obra de San Francisco de Asís. Ahora bien, tanto en San Francisco como en el existencialismo ateo del siglo XX se defiende que el hombre tiene que realizar una elección entre un doble modo de existencia, existencia inhumana, inauténtica (caracterizada por la situación de estar vacío en el mundo, en la cotidianidad, en la rutina diaria y viviendo pasivamente, siguiendo a la masa, irresponsable e inconsciente) y otra de verdadera en la que actualiza su libertad mediante la cual aceptamos y rechazamos y esa aceptación o rechazo es el punto sobre el que se sustenta nuestra salvación (más allá de la voluntad y el amor gratuito de Dios). Así somos lo que somos atendiendo a nuestras elecciones, a nuestros actos verdaderamente libres, aunque por desgracia la filosofía actual de la vida y la existencia continua con el esquema moderno que sitúa al hombre por encima de la naturaleza (de la creación) otorgándose un poder autárquico donde cualquier poder más fuerte es visto como una amenaza alejando la posibilidad de una existencia espiritual, entendiendo la pasión como una locura

Quiero destacar ese elemento que tiene en común la espiritualidad franciscana con el personalismo del siglo XX y, especialmente, con Mounier, un elemento que no es otro que el de la exigencia que exige el personalismo, una exigencia absoluta que busca comprender a la persona para, desde esta comprensión, poder transformarlo, en esa tarea de auto realización permanente y que implica todas las dimensiones humanas, desde la dimensión estrictamente física a la dimensión espiritual, pasando por la dimensión moral y social, pero donde no debemos estar centrados en nosotros mismos sino que debemos estar entregados al otro, darse, desprenderse, el ser humano individual pasa ser un centro descentrado fruto de esa encarnación tan necesaria para conseguir esa unificación de todas las esferas de la realidad humana, de la inevitable libertad y esa constitución comunitaria (en terminología de Mounier) o en fraternidad (en terminología de San Francisco) que ha de verse realizada en la vida diaria en el amor porque es en el amor donde consigo mi plena realización y solamente desde la aspiración y la experiencia del amor al otro que se puede afirmar que vale la pena vivir la vida. Un amor al otro que se fundamente en el amor de Dios y, por tanto, en el mensaje de amor que aparece en el mensaje evangélico. Así, en el fondo, solamente por la fe la vida adquiere sentido y donde lo positivo

³⁴ Chacón Fuertes, P. Bergson. Ed. Cincel. Madrid. 1988.122-123

está predestinado a triunfar sobre lo negativo. Sin Dios no hay opción más que el pesimismo de A. Schopenhauer.

Una vez más quiero reproducir una cita de Fontan Jubero sobre el existencialismo de Gabriel Marcel que me parece clave para entender ciertos aspectos clave de la rica espiritualidad franciscana.

«Dios es la realidad misteriosa que da sentido definitivo a mis acciones. La dinámica interior de nuestro pensamiento y de nuestra voluntad están magnéticamente orientadas hacia él. La relación amorosa yo-tu se me hace posible porque yo no soy otra cosa que relación al Tú absoluto. Él es el amor siempre disponible, el Ser siempre fiel que nunca me traicionará, el paradigma que me sirve de guía en todas las formas de intersubjetividad que mantengo a lo largo de mi existencia.

La relación divina es la única, pues, que me abre a la esperanza; sólo ella puede salvarnos de caer en el mundo despersonalizado del tener, arrancarnos al proceso de materialización, evitarnos el peligro de la desesperación y el suicidio, y, en fin, colmar de sentido a nuestros sufrimientos»³⁵

Esta afirmación de la espiritualidad franciscana es toda un lección para los hombres y mujeres del siglo XXI que, fruto de la revolución burguesa y individualista que representó la revolución francesa, hemos aniquilado el valor del pasado, desconocemos al vecino del rellano, nos hemos quedado sin ideales, sin Dios, sin comunidad (que no sea de intereses económicos) y que, en buena parte, explica el origen de los populismos, los fascismos y el comunismo y su firme voluntad de convertir al Estado en el sustituto de la autonomía moral individual y siendo, así, en el elemento moralizador una vez alcanzada su absoluta perfección. En este sentido me parece brillante la interpretación de Levinás para quien los siglos XIX y XX habían supuesto para la filosofía la muerte del hombre, la muerte de Dios, atribuyendo al positivismo y la razón teórica los culpables del fin del humanismo, del fin de la filosofía, de la consideración del ser humano como objeto. No podemos olvidar que para el humanismo personalista la sociedad no es una yuxtaposición de individuos independientes, absolutamente libres e irresponsables y solamente así podemos comprender que para este movimiento filosófico este sentimiento comunitario no se puede realizar si los miembros que componemos la sociedad no descubren a los demás como personas y somos capaces de tratarlos como tal, como fines en sí mismos como ya había planteado Immanuel Kant. Creo realmente interesante releer el texto del encuentro de San Francisco con el leproso desde esta lectura del personalismo de Mounier.

³⁵ Fontan Jubero, Pedro. Ob. Cit. Pág. 125

En esta misma línea hay que entender a Nedoncelle para quien tenemos que ver al otro (al tu) nunca como un límite sino como una fuente de la que nos podemos nutrir (el yo) en un proceso comunicativo de amor que conlleva la promoción mutua en una comunidad espiritual.

Este descubrimiento conlleva la necesaria conversión personal que conlleva un cambio, una transformación profunda de nuestro corazón y que implica no tratarnos a nosotros mismos y a los demás no como individuos sino como personas, pero unas personas que viven en comunidad, que se hacen personas viviendo en comunidad sin que esta comunidad suprima su individualidad. Existe un yo porque existe un nosotros. San Francisco, así como todo el personalismo del siglo XX, criticará tanto el individualismo exacerbado como los colectivismos de clase, nación o raza. Si hacemos una lectura franciscana veremos como Francisco anima a sus hermanos vivan en fraternidad, pero esta vida en fraternidad siempre es un elemento enriquecedor y nunca elimina la experiencia vital individual y la personalidad propia de cada hermano y el ejercicio de su libertad, una libertad que exige huir, rechazar todo aquello que nos pueda entorpecer en ese proceso de conversión y/o purificación. Este proceso lo podemos ver en la persona del filósofo Mounier que pasó por la cárcel, conoció el sufrimiento en el dolor de su hija enferma encontrando en esas situaciones el sentido de su vida cristiana, viendo en él una humildad personal y honda que le aleja del puritanismo y del fariseísmo (otro elemento que podemos ver claramente en muchos episodios que Tomás de Celano y San Buenaventura nos muestran en sus biografías de San Francisco) y acercándonos a un humanismo que exige al hombre responsabilidad más allá de la libertad y que nos exige lanzarnos a la aventura de los demás hombres en una opción más allá de la libertad individual. Es esta prioridad de la relación con los demás una exigencia fundamental para el humanismo personalista del siglo XX y que también ocupa un lugar central en las palabras de San Francisco, en que el otro siempre tiene un rostro y, por tanto, con el que tengo la obligación de tener una relación ética, una responsabilidad hacia él con la base de unos valores absolutos y en la que no cabe negociación, no caben estrategias porque el otro es un absoluto y como tal ha de ser tratado. En este sentido el planteamiento vital y espiritual de San Francisco es una cerca que nos liga y compromete a todos los que le quisieron, quieren y querrán seguirle. Nadie puede quedarse indiferente ante sus palabras y sus acciones. En este aspecto San Francisco siempre me ha recordado el planteamiento de E. Levinás para quien aquello que caracteriza el ser humano no puede ser el miedo a la muerte (como podría haber llamado San Francisco a la muerte «hermana» si hubiese pensado así) tal y como Heidegger

lo plantea, sino la obligación con el otro con el que tengo una obligación moral (si para el cristiano el otro siempre es mi hermano, en tanto que todos tenemos el mismo Padre, Dios, como no voy a tener una obligación moral con él, como no va a ser más importante la responsabilidad que la libertad aun asumiendo que no puede haber responsabilidad si previamente no ha habido elección por una opción de vida!).

«Se trata de salir del ser por una nueva vía aún a riesgo de echar por tierra ciertas nociones que parecen evidentes al sentido común y a la sabiduría de las naciones»³⁶

Este planteamiento sobre el otro fue el gran grito de auxilio de la filosofía humanista, especialmente la de E. Levinás que pide a la filosofía que abandone la búsqueda del conocimiento del ser, del estado y se centre en el encuentro con el otro, que nuestra vida sea una elección por el otro asumiendo, pues, la superioridad de la ética sobre la política. Esta superioridad que, para los cristianos, se fundamenta en Cristo, ha generado una ética de la responsabilidad (Bonhoeffer) aceptando el riesgo, la ignorancia de si y la relación con los demás. Así para San Francisco, como para Bonhoeffer, es en Cristo donde se encuentra el juicio para adecuarse a la realidad y para contrastarla. Dicho de otra manera, hemos de alejarnos de pretender poseer el conocimiento absoluto de Dios y centrarnos en el encuentro con Él, en el diálogo con Él, en la intimidad con Él al estilo que San Francisco realiza en la isla de Trásimeno.

Como indica el Dr. Joan Viñas:

“S’escolta el cor abans de prendre cap acció. El centre del cor és quietud. Per això es pot dir que l’home és contemplatiu per naturalesa. Necessito estimar i ser estimat, per la qual cosa necessita escoltar i ser escoltat. S’aprèn a escoltar a mesura que s’aprèn a estimar. Per escoltar el cor, on Déu ens espera i espera, cal silenci, passejar en silenci pel camí interior, com en un desert, sense distreure’ns.”³⁷

Pero todo este planteamiento sólo es posible, para San Francisco, si asumimos la realidad divina, si asumimos el mensaje evangélico como ya hemos visto en otros momentos del presente estudio. Aunque desde posiciones absolutamente antagónicas, F. Nietzsche llegó a la misma conclusión:

³⁶ González R. Arnaiz, G. E. Levinás Humanismo y Ética. Ed. Cincel. Madrid. 2002. Pág. 43

³⁷ Viñas, Joan. La Interioritat Sana. Irel. Col·lecció Quaderns de l'Irel. N° 29. Lleida. 2021. Pàg. 27.

«El mayor de los recientes acontecimientos la muerte de Dios, o dicho de otro modo, el hecho de que la fe en el Dios cristiano ha dejado de ser plausible- empieza ya a proyectar sus primeras sombras sobre Europa. Pocas personas, ciertamente, tienen la visión lo suficientemente aguda, la desconfianza suficientemente despierta como para ver semejante espectáculo; por lo menos les parece a éstos, que un sol acaba de hundirse en su ocaso, que una antigua y profunda conciencia se ha mudado en duda: cada día que pasa nuestro viejo mundo les parece cada vez más nocturno, más sospechoso, más extraño, más trasnochado. Pero puede decirse, de modo general, que el acontecimiento es demasiado enorme, demasiado lejano, demasiado exterior a las concepciones de la masa para tener el derecho de considerar que la noticia de este hecho digo simplemente la noticia haya llegado a las conciencias; para tener el derecho de pensar, con mayor razón, que muchas personas ya se han dado cuenta perfecta de lo que ha sucedido y de todo lo que va a desmoronarse ahora que ha sido socavada esta fe que era la base, el apoyo, la tierra donde crecían tantas cosas: entre otras toda la moral europea»³⁸

Una muerte de Dios que es consecuencia directa de esa idealización de la autonomía y la libertad humana, de la deificación de los valores exclusivamente económicos o utilitaristas, la desaparición de la concreción cuando hablamos de valores absolutos, los cuales quedan ocultos en medio de la niebla producida por la falta de un relato fuerte de carácter no individualista y de una concepción de uno mismo como único legislador posible de mis acciones, llevando más allá de lo imaginable por Kant, el principio de autonomía moral, auto declarándonos a nosotros mismo “superhombre”, o, simplemente, Dios

Todo ello pone de manifiesto, según mi opinión, que solamente podemos comprender la realidad humana desde dos perspectivas: la cristológica (teocéntrica) y la antropológica, aunque para los cristianos (y esta es la enorme fortuna que poseemos los cristianos) estas dos perspectivas no están en contradicción ya que al hablar de Cristo hablamos del hombre y al hablar del hombre hablamos de Dios. Quizás el filósofo que ha planteado mejor este posicionamiento sea Jacques Maritain:

“Para la historia del mundo no hay más que una solución hablo del régimen cristiano sea lo que quiera de los demás: És que el hombre llegue a ser respetado verdaderamente en su unión a Dios y por temer todo en Él; el humanismo, sí, pero humanismo teocéntrico, humanismo integral, humanismo de la Encarnación... Pues amar a un ser en Dios o por Dios no es tratarlo como puro medio o pura ocasión de amar a Dios, es amar a este ser y considerarlo como un fin, porque merece ser amado, es decir, en tanto este merecer mismo y esta dignidad emanan

³⁸ Nietzsche, F. La Voluntad de Poder. Alianza Editorial

*del Amor soberano...rehabilitación del hombre en Dios que a mi juicio sería la característica de una nueva edad de cristiandad y de un nuevo humanismo; éste sería esencialmente distinto del humanismo en el sentido corriente de la palabra, del humanismo antropocéntrico”.*³⁹

También creo imprescindible, llegados a este punto, reproducir el pensamiento del teólogo Gabriel Vahanian para quien:

*“el cristianismo ha decaído en la religiosidad, dejando de definirse en términos de fe bíblica y adquiriendo los atributos del moralismo o los de un estado de bienestar psicológico y emocional. Persuadido barthianamente y bonhoefferianamente de que la religiosidad no es expresión de fe genuina, sino sólo de infantilismo egoístico y idolátrico, Vahanian reduce la religiosidad triunfante en América y otras zonas del mundo a pura religionite que nace de la decadencia del auténtico espíritu cristiano: la laicización del cristianismo no se ha visto acompañada de la eliminación del sentimiento religioso. (...) La religiosidad actual no es ni cristiana ni puramente laica”.*⁴⁰

No quiero finalizar este análisis sin dejar de hacer referencia al pensamiento del gran filósofo español Miguel de Unamuno y el análisis que González Álvarez hace de su planteamiento en una larga pero provocadora cita:

*“Unamuno invierte aquí la relación establecida por la teología entre la fe y la esperanza. Ya no va a ser la fe la raíz y el fundamento de la esperanza, sino al contrario. La fe es la sustancia, el sustento o la base de la esperanza, la garantía de ella. Y como, para Unamuno, “creer es crear”, puede marchar esperanzado hacia el Dios inmortalizador al que necesita para salvar nuestra alma de la nada y redondear con ello su doctrina. “La fe es el poder creador del hombre...La fe crea, en cierto modo, su objeto. Y la fe en Dios consiste en crear a Dios; y como es Dios el que nos da fe en Él, es Dios el que se está creando a sí mismo de continuo en nosotros.” Estas frases resultan demasiado fuertes a quien toma contacto por primera vez con la obra de Unamuno. Él sabría del escándalo que habrían de producir y hasta del sabor a blasfemia. Por eso, tal vez, suaviza otras veces el lenguaje. “Y si me preguntara cómo creo en Dios, es decir, como Dios se crea en sí mismo y se me revela, tendré acaso que hacer sonreír, reír o escandalizarse, tal vez al que se lo diga...Creo en Dios como creo en mis amigos, por sentir el aliento de su cariño y su mano invisible e intangible que me trae y me lleva y me estruja, por tener íntima conciencia de una providencia particular y de una mente universal que me traza mi propio destino.”.*⁴¹

³⁹ Calo D. Barcala. El Pensamiento de Jacques Maritain. Ed. Cincel. Madrid. 1998. Pág. 69.

⁴⁰ Abbagnano, N: Ob. Cit. Pág. 278-279.

⁴¹ González Álvarez, Ángel. Ob. Cit. Pág. 568

Si como sugiere Emma Goldman el elemento más violento de la sociedad es la ignorancia, el estudio, la actividad intelectual nos acerca al ámbito de la paz, de la concordia, y es un elemento que nos aproxima, aunque él mismo no es suficiente, al amor, a la caridad y a la fraternidad. No olvidemos que la ignorancia exime de responsabilidad moral solamente en el caso en que el individuo claramente ignora lo que no pudo haber conocido, es decir cuando él no es el responsable de no saber lo que podía saber.

Y ¿Ahora qué? ¿Qué implicaciones tiene todo lo dicho hasta ahora en nuestro vivir diario? ¿El mensaje franciscano y las acciones que llevaron a cabo San Francisco, Santa Clara y Santa Isabel de Hungría nos pueden ayudar en la concreción de esos ideales a los seres humanos del siglo XXI?

Creo que, si queremos afrontar nuestra existencia concreta de una manera abierta, sincera, honrada y sin limitaciones este tema planteado nos hemos de preguntar estas cinco cuestiones y ver como el franciscanismo, pero también el pensamiento contemporáneo, nos dan la clave o inspiración del camino o vías de respuesta.

1. ¿Hasta qué punto nos enriquece espiritual y religiosamente nuestra adquisición de conocimientos religiosos y/o teológicos?
2. ¿Hasta qué punto perseguimos en nuestro estudio, especialmente el teológico y filosófico, ser mejores hijos de Dios y hermanos de nuestros hermanos o, sencillamente, ser mejores personas?
3. ¿Hasta qué punto no hay realmente un sentirnos o querer ser superiores a los demás en esas ansias de conocer más y mejor?
4. ¿Hasta que punto no se convierte todo ello en una búsqueda del reconocimiento de los demás y un satisfacer nuestro ego?
5. ¿Hasta qué punto todo este conocimiento no es un obstáculo par acercarnos más a Dios y profundizar en nuestra práctica de la fe y la oración, o sencillamente trabajar para un mundo mejor?

Sin duda alguna una de las lecciones de vida más importantes que nos transmitió San Francisco es la primacía de la acción sobre la teoría. Es contraproducente el estudio si este nos encierra entre las cuatro paredes de una biblioteca (aunque sea la mejor biblioteca del mundo), si no sirve para abrirnos al mundo y a nuestro prójimo, al ser humano que tenemos delante, al ser que sufre, pero también que goza de lo que le da la vida, con nombre y apellidos que vive cerca de nuestra casa o, incluso, en nuestra propia casa. No tiene sentido el conocimiento del mundo si no sirve para mejorar ese mundo al igual que no tiene sentido el conocimiento de Dios si no sirve para hacer mejor nuestro corazón y la concreción del amor como pauta de comportamiento.

¿De qué sirve conocer, por ejemplo, los retos ecológicos al que se enfrenta humanidad del siglo XXI si este conocimiento no nos hace cambiar nuestros hábitos? Nunca la humanidad en su conjunto ha tenido acceso a tanta información, nunca ha tenido la oportunidad de conocer tanto sobre nuestra existencia terrenal, sobre nuestra realidad y sobre nosotros mismos; pero al mismo tiempo nunca ha habido un salto tan grande entre este conocimiento y las acciones concretas que se supone que se tendrían que deducir de toda esa información como seres racionales que somos. Cada uno de nosotros sabe lo que sabe y cómo tendríamos que comportarnos para ser medianamente coherentes con ese conocimiento que poseemos y llegados a este punto se hace necesario una cierta revisión de vida como se plantea, al menos a nivel teórico, en algunos grupos parroquiales o en el funcionamiento de la formación continua que se realiza periódicamente en las fraternidades locales de la Orden Franciscana Secular.

Se hace más necesario que nunca que estemos “orgullosos” no tanto de los conocimientos que tenemos como de nuestra forma de comportarnos, nuestras relaciones y la calidad de estas relaciones, ya sea con los demás seres humanos como con el resto de la creación. Es más importante ayudar a los necesitados (aunque seamos analfabetos absolutos) que tener títulos universitarios, pero no actuar frente a la injusticia que sufre nuestro vecino de enfrente o cambiar pautas de comportamiento que sabemos que perjudican a otros seres humanos (conozcamos a estos últimos o no).