



Francisco de Asís un hombre nuevo que inaugura un tiempo nuevo: Espiritualidad franciscana y capuchina como alternativa al ser humano de este tiempo

Harold Arlés Pérez Hernández, OFM. Cap.¹

Resumen

El momento histórico actual reclama una manera distinta de asumir la existencia humana. La espiritualidad franciscana y capuchina, entendida como una forma de ser y de relacionarse, ofrece los elementos necesarios para *re-novar* y *re-frescar* la vida de los seres humanos. Lejos de ser un conjunto de ideas románticas, idealistas y *a-históricas*, esta espiritualidad constituye un estilo de vida capaz de transformar al ser humano en la medida en que este se disponga a *dejarse conducir por el Espíritu del Señor*. La Universidad Cesmag, heredera de esta tradición espiritual, está llamada a encarnar las actitudes que definen su identidad institucional.

Palabras clave: Espiritualidad, Evangelio, Fraternidad, Minoridad, Relación.

¹ Sacerdote de la Orden de Frailes Menores Capuchinos. Psicólogo. Correo electrónico: harolarlesph@gmail.com



“Por lo tanto, el que está en Cristo, es una nueva creación; pasó lo viejo, todo es nuevo” 2 Cor. 5, 17 (*Biblia de Jerusalén*). Esta afirmación del Apóstol no solo es una invitación a vivir de otra manera, sino la constatación de un estilo de vida que caracteriza al discípulo de Cristo. *El que está en Cristo*, es decir, quien se adhiere a su seguimiento, ha de asumir la existencia de una manera alternativa a los modelos existentes e impuestos por la cosmovisión dominante. La novedad, pues, se refiere a una manera de ser y de estar en el mundo que se diferencia radicalmente de un estilo de vida caracterizado por la *carne* (cf. 2 Cor. 5, 16), esto es, aquellas actitudes que se oponen a la vida, a los semejantes y a Dios. Lo viejo ha de dar paso a lo nuevo. El adjetivo *καίνός* (*kainos*), empleado por el autor, no se refiere a lo temporal o epocal, sino a la *frescura*, a un *aire re-novador* que alivie el sofoco de estructuras anquilosadas que justifican comportamientos nocivos; estas estructuras humanas que perpetúan actitudes dañinas son calificadas en el texto por el adjetivo *ἀρχαῖος* (*archaios*), *lo viejo*, con lo cual se sugiere su caducidad y, en consecuencia, la necesidad de asumir otras maneras de configurar la existencia humana. Desde esta perspectiva, todo tiempo es propicio para introducir la novedad, basta la voluntad decidida de personas concretas que desean *refrescar* la existencia con un estilo de vida diferente y alternativo.

Esta parece ser la motivación que impulsó al monje Joaquín de Fiore (1130-1202) a abandonar su monasterio cisterciense de origen (Corazzo) y fundar una nueva comunidad monástica (Calabria) que sería el punto de partida de un nuevo eón denominado por él *la edad del Espíritu*. Siguiendo el esquema trinitario asumido por la tradición de la Iglesia y la concepción del tiempo lineal de la profecía hebrea, Joaquín estableció tres períodos de tiempo que caracterizan la historia de la humanidad, a saber: *el tiempo del Padre*, desde la creación hasta la encarnación del Verbo; *el tiempo del Hijo*, desde la encarnación hasta el momento presente de la Iglesia; y *el tiempo del Espíritu*, desde el final de la Iglesia hasta la culminación de la historia de salvación. Esta manera de comprender el desarrollo histórico no está exento de dificultades, a saber: (1) Alimenta la mentalidad milenarista, toda vez que *estamos en los últimos días*, con lo cual se justifican prácticas fundamentalistas y temerarias; (2) Promueve el abandono y la oposición a aquellas estructuras e instituciones que representan el viejo orden, de donde se siguen actitudes beligerantes y agresivas para sustituirlas; (3) Deroga la importancia y centralidad de Cristo dando primacía al Espíritu; y (4) Justifica un estilo de vida *espiritualista* que desprecia lo histórico y abandona las responsabilidades institucionales. Así lo resume De Lubac (1981) cuando escribe:

En el «tercer estado del siglo», nos dice Joaquín, la Escritura deberá ser «espiritualmente refundida»; será como si Cristo naciese de nuevo, resucitase, infundiera se Espíritu y enviara a sus Apóstoles a fundar nuevas iglesias, pero todo esto «en el Espíritu»; tal será la inauguración de esa «tercera edad». Cristo, cuya persona tiene relativamente poco relieve en la obra de Joaquín, es la figura («*typum gerit*») del Espíritu, como Juan Bautista era la figura de Cristo (p. 58-59).

La poca relevancia de Cristo en el pensamiento de Joaquín contrasta con la centralidad que adquiere en el pensamiento y la obra del apóstol Pablo; sin Cristo,



como escribiera en la *Carta a los Corintios*, no sería posible ni una nueva creatura, ni una renovación de la historia. El planteamiento del monje cisterciense no solo desplaza la importancia de Cristo en la era del Espíritu, también, como consecuencia, relativiza el carácter mediador de la Iglesia como instrumento válido para continuar la obra del Redentor. Estas posturas engendraron en no pocos movimientos religiosos de la época actitudes de rechazo ante la institución eclesiástica, alimentadas por ideas que se oponían a la doctrina establecida por la Iglesia, las cuales fueron consideradas como heterodoxas (Denzinger, 1963). Estas problemáticas de carácter religioso se comprenden mejor a partir de un contexto eclesiástico, económico, cultural y político más amplio. Piénsese, por ejemplo, en las dificultades sociales que supuso la transición del sistema feudal a un nuevo modelo económico: la burguesía; o la concentración del poder económico, político y militar de la Iglesia, sumado a la justificación teológica de las cruzadas; o la emergencia de grupos religiosos que pretendían *vivir el Evangelio* al margen de toda institución establecida; o el surgimiento de universidades que incorporaban en su actividad académica las enseñanzas de Aristóteles por influencia de Averroes y Maimónides (Micó, 1998). Este es, *grosso modo*, el contexto en el que emerge la figura de Francisco de Asís.

La figura de Joaquín de Fiore sirve de contraste para comprender al santo de Asís en aspectos fundamentales. Aquél pertenece al mundo monástico, este hace del mundo su convento; el de Fiore pretende inaugurar un tiempo nuevo al margen de Cristo, el de Asís inaugura una manera de ser que *refresca* al mundo como discípulo de Cristo; el monje *espiritualiza* la vida, el fraile se empeña por *humanizarla*; las enseñanzas de Joaquín generaron movimientos heterodoxos de carácter milenarista, incluso entre los frailes franciscanos (Saranyana, 2003), las de Francisco promovieron la fidelidad a la Iglesia. Tanto el uno como el otro intentaron responder a los desafíos del momento histórico en que vivieron asumiendo un estilo de vida, pues es en la propia vida donde se configura una respuesta concreta a las exigencias de la situación. Esta manera de asumir la existencia se convirtió en una fuente de atracción para otras personas, las cuales se adhirieron no solo a las pautas de comportamiento, sino a las ideas que sostenían dichas prácticas. Estos *seguidores*, algunas veces deformando la enseñanza original de sus maestros, dieron forma a movimientos que llevaban sus nombres, aunque no hicieran justicia a la totalidad de su obra. El joaquinismo, por ejemplo, es un caso que evidencia un proceso histórico de distorsión (Reinhardt, 2002). Si bien la temática reclama un desarrollo más cuidadoso, de momento interesa destacar que no se habla propiamente de una espiritualidad *joaquinista*, lo que sí sucede con la espiritualidad *franciscana*. Este será el objeto de atención en lo que sigue.

Quizá resulte de capital importancia establecer que se entiende por espiritualidad. El término hebreo (*in·ir*), *rûach* o *rû'h*, no hace referencia a una entidad, sino que indica una relación; con esta palabra se quiere indicar la relación que el ser humano establece con el misterio divino, de donde se sigue que *espiritualidad* hace referencia no solo a la acción de Dios en el ser humano, sino a aquellas acciones que este realiza para responder a la iniciativa divina y consolidar este vínculo fundamental. La *espiritualidad*, entonces, solo se entiende a partir de la vida concreta de una persona que experimenta la acción de Dios en su historia personal. Hablar, pues, de

espiritualidad franciscana supone una acción concreta del Espíritu del Señor en la vida de Francisco de Asís y la manera como este asumió su historia en un contexto cultural específico. Sin una referencia explícita a la persona (Francisco), sería imposible comprender una espiritualidad que lleve su nombre (franciscana). Este es el motivo por el cual en la Iglesia se reconocen varias espiritualidades, toda vez que el Espíritu actúa en la vida de personas concretas situadas en contextos históricos distintos, lo que implica estilos de vida diferentes. De esta manera, es comprensible que se hayan reconocido en la Iglesia diferentes espiritualidades, cada una haciendo un énfasis especial en un aspecto específico de la vida del ser humano y su manera de relacionarse con el misterio de Dios. La espiritualidad franciscana, en última instancia, es una manera concreta de asumir la propia historia personal a partir de unas actitudes que caracterizaron la vida de Francisco de Asís en su relación con Dios (Estrada, 1992; Gamarra, 1994 y Palacio, 2015).

¿Cómo acceder a esta historia personal? *Los Escritos* de san Francisco de Asís son la fuente principal para aproximarnos a su vida y reconocer las principales actitudes que dan fisonomía a su espiritualidad. En estos *Escritos* el *Pobrecillo* desnuda su alma, es decir, deja entrever la personal experiencia de la acción de Dios en su vida. Y cuando Dios actúa no suele hacerlo de manera extraordinaria, sino a través de mediaciones. La primera experiencia que estremece la vida de Francisco está relacionada con una frustración: *ser prisionero de guerra*. Es en las condiciones inhumanas de una prisión donde descubre no solo la fragilidad humana, sino la banalidad de nuestras pretensiones. El deseo de alcanzar honores y reconocimiento le impulsó a participar en una confrontación bélica que le reveló la insensatez del corazón humano y las atrocidades de las que es capaz para alcanzar un ideal mezquino y transitorio. En la experiencia de ser prisionero Dios comenzaba a movilizar el corazón de Francisco (Micó, 1982). Al regresar a su ciudad natal, ya no era el mismo. Después de haber recuperado su salud solía caminar en silencio y frecuentar una gruta donde gustaba pasar momentos de soledad. Es en la experiencia de la gruta donde pide al Señor que ilumine las tinieblas de su corazón (OrSD²). En esta búsqueda de claridades Dios saldrá a su encuentro de otra manera: *a través de un leproso*. Así lo describe él mismo en su *Testamento*:

(...) pues, como estaba en pecados, me parecía extremadamente amargo ver a los leprosos; pero el Señor mismo me llevó entre ellos, y practiqué con ellos misericordia. Y, al separarme de ellos, lo que me parecía amargo se me convirtió en dulzura del alma y del cuerpo (Test, 1-3).

Después de este encuentro, según la *Leyenda de los Tres Compañeros*, Francisco recibe la invitación del Señor para que repare su Iglesia con estas palabras: "Francisco, ¿no ves que mi casa se derrumba? Anda, pues, y repárala" (no. 13). Este es un breve compendio de como algunos acontecimientos históricos puntuales son entendidos por Francisco como la acción de Dios en su vida que le irá transformando, progresivamente, en el santo de Asís. La espiritualidad franciscana, como se ve, hunde sus raíces en acontecimientos históricos y experiencias personales.

² OrSD: Oración ante el Crucifijo de San Damián.

Después de estos sucesos, Francisco va adquiriendo actitudes específicas que le hacen aparecer como *otro hombre*, diferente en su manera de comprender el mundo y en la forma de relacionarse con otros seres humanos, desafiando los cánones de comportamiento establecidos por su contexto cultural. Los *boni homines*, por ejemplo, constituían un grupo social que se caracterizaba por “la posesión de casas y bienes dentro de la ciudad amurallada, castillos, tierras, hombres y jurisdicciones esparcidas por todo el Condado, al tiempo que concentraban suficiente poder político y económico para ejercer hegemonía sobre los *homines populi*” (Micó, 1982, p. 2). Esta manera de organizar la vida humana justificaba la diferencia de clases sociales y establecía una clara relación de dominio y subordinación. Había unos seres humanos más importantes que estaban destinados a ejercer el dominio sobre los demás. Nada diferente a lo que sucedía antes del Medievo y de lo que sucede en nuestro actual contexto cultural. Esta manera de comprender la historia humana justifica relaciones interpersonales *des-iguales e in-justas*, donde es imposible vivir el ser hermanos. Mientras haya seres humanos que se sientan más grandes e importantes, sea por su saber, su prestigio social o su poder económico, y que *des-precien* a los demás por no estar a su altura, allí será imposible establecer una relación de semejantes, de hermanos (Leclerc, 2014). Pues bien, Francisco logró comprender que así estaban estructuradas las relaciones humanas en su contexto histórico, lo cual dificultaba vivir la propuesta evangélica de *ser hermanos*; para vivir el Evangelio, entonces, había que realizar una conversión y esta comenzaba por *re-estructurar* la propia mentalidad y *re-ubicarse* de otra manera en relación con los semejantes. La experiencia con el leproso le ayudó a comprender que estos marginados y excluidos también eran templos del Espíritu (cf. 1Cor. 6, 19) que necesitaban ser reparados y para ello había que colocarse en una posición más horizontal y, por tanto, más cercana. Este abajamiento lo aprendió Francisco de su Maestro: “Cristo, a pesar de su condición divina no hizo alarde de su categoría de Dios; al contrario, se despojó de su rango y tomó la condición de esclavo, pasando por uno de tantos” (Directorio Franciscano. Cántico de la Carta a los Filipenses).

Este abajarse para establecer una relación interpersonal más horizontal con el prójimo es, para el santo de Asís, el fundamento de la pobreza. No se trata, pues, de andar descalzo, vestido con ropas viles, descuidarse en la presentación personal o renunciar a la posesión de bienes; se trata, más bien, de renunciar a ser señores, tal como lo sugiere Jesús en sus enseñanzas (cf. Mt. 20, 25). Obsérvese que para constituirse señor o señora el ser humano requiere la acumulación de bienes que le ubiquen en una categoría social más elevada, la participación en reuniones que le confirmen su *statu quo*, la exposición de vestidos y demás accesorios que hablen de su capacidad adquisitiva y un sinnúmero de prácticas que le confirmen su diferencia ontológica respecto de otros simples mortales que carecen de lo básico para la vida. Los *boni homines*, por sus características ya descritas, podrían identificarse con estos señores de los que se ha hecho referencia. Esto no significa, necesariamente, que los *homines populi* sean, por su categoría social, la encarnación de la pobreza evangélica, toda vez que entre ellos también se establecen dinámicas de dominio e imposición, ya sea por la fuerza física, la agresividad o el despojo violento. Ser pobre desde la perspectiva evangélica es renunciar a cualquier clase de señorío sobre los semejantes (Uribe, 2006). El término desappropriación se ajusta más a esta

concepción de la pobreza franciscana, pues hace énfasis en renunciar a ser propietarios, esto es, dueños de los bienes o las personas. En dos breves escritos del santo se evidencia esta convicción evangélica de Francisco:

¹Dijo el Señor a Adán: Come de todo árbol, pero del árbol de la ciencia del bien y del mal no comas (cf. Gén 2, 16.17). ²Podía comer de todo árbol del paraíso, porque, mientras no contravino a la obediencia, no pecó. ³Come, en efecto, del árbol de la ciencia del bien, aquel que se apropia su voluntad y se enaltece del bien que el Señor dice y obra en él; ⁴y así, por la sugestión del diablo y la transgresión del mandamiento, vino a ser la manzana de la ciencia del mal. ⁵De donde es necesario que sufra la pena (Adm³ 2).

¹No he venido a ser servido, sino a servir (cf. Mt. 20, 28), dice el Señor. ²Aquellos que han sido constituidos sobre los otros, gloriense de esa prelación tanto, cuanto si hubiesen sido destinados al oficio de lavar los pies a los hermanos. ³Y cuanto más se turban por la pérdida de la prelación que por la pérdida del oficio de lavar los pies, tanto más acumulan en la bolsa para peligro de su alma (cf. Jn. 12,6) (Adm 4).

Los amanuenses titularon la primera admonición *el mal de apropiarse la voluntad* y la segunda *nadie se apropie la prelación*. En ambos títulos aparece de manera explícita el asunto de la apropiación; en el primer caso, de la propia voluntad, con lo cual se sugiere que el ser humano tiende a imponer su propio querer al margen de la Voluntad Divina, constituyéndose a sí mismo en un pequeño señor que intenta imponer su voluntad a otros seres humanos; en el segundo, de los cargos u oficios encomendados, identificándose con ellos y reclamando a los demás el reconocimiento que tales oficios confieren a la persona; en el caso de la admonición, ser guardián o ministro de los hermanos. *El Pobrecillo* sabe, por experiencia propia, la tendencia humana a querer ser reconocido, exaltado y aclamado por otros, convirtiéndose en el centro de atención desde donde intenta imponer su propio querer. Quien busca esto, consciente o inconscientemente, se distancia de la propuesta evangélica de Jesús y de uno de los rasgos fundamentales de la espiritualidad franciscana. Ser pobre o desapropiado es una manera de relacionarse que implica renunciar a imponer la propia voluntad a los semejantes y a ser constituido en pequeño señor (Uribe, 2017).

La desapropiación así entendida no solo ayuda a comprender el sentido de la minoridad, sino que da fundamento a la fraternidad evangélica. En efecto, el término minoridad se deriva del sustantivo latino *minister* que, a su vez, se desprende del sustantivo griego δούλος (doulos), que suele traducirse por esclavo o siervo. Francisco se presenta a sí mismo, en sus escritos, con expresiones como “vuestro siervo y pequeñuelo en el Señor Dios” (ICtaCus⁴, 1); “Francisco, su siervo y súbdito” (IICtaF⁵, 1); “Francisco, vuestro menor siervo” (IICtaF, 87), expresiones que lejos de constituir

³ Adm: Admoniciones.

⁴ ICtaCus: Primera carta a los custodios.

⁵ IICtaF: Segunda redacción. Carta a todos los fieles.



un desprecio propio o ser la manifestación de una pobre estima de sí, sirven para indicar una manera de ser ante los semejantes (Herranz, Garrido y Guerra, 2017). La minoridad, pues, es una manera concreta de establecer relaciones interpersonales con los semejantes y reconocer al único Señor delante del cual todos somos siervos. En otras palabras, la minoridad es una forma de conservar el lugar que nos corresponde en nuestra relación con Dios, a saber, *creaturas* (Uribe y Molina, 2017). Quien pretende convertirse en señor y ser tenido por tal ante los demás se ha *des-ligado* de su condición creatural y ha usurpado, ilusoriamente, el lugar que solo corresponde al Creador.

La minoridad, como una manera específica de vincularse con otras personas, es la expresión concreta de la desapropiación y el fundamento de la fraternidad. Sin minoridad no es posible la fraternidad. El término fraternidad, *fraternitas* en latín, tiene un origen remoto en el griego clásico de Homero; *frathr (phrater)* designaba a “los socios cual hermanos de una misma entidad civil y cultural” (Rodríguez y Ortega, 2003, p. 524); se transcribe al latín como *frater* y en italiano adquiere la forma *frate* que designa a los miembros de una asociación religiosa; *fratello*, por su parte, hace referencia al hermano de carne, el mismo sentido que adquiere la palabra *germanus*; Francisco, entonces, emplea el término *frate* para indicar el vínculo *espiritual* que enlaza a quienes como él han decidido vivir el Evangelio en la *fraternitas*. Lo que vincula a las personas como *hermanos* o *hermanas* es su adhesión al estilo de vida propuesto por Jesús, no los lazos de parentesco ni los gustos comunes. Y asumir el Evangelio como estilo de vida implica encarnar en la propia vida las actitudes que caracterizaron a Jesús de Nazaret. Solo quien sigue a su Maestro y asimila su manera de ser puede, en verdad, llegar a ser *frate*. Esto sugiere que quien no hace del Evangelio su único criterio de discernimiento y comportamiento no podrá constituirse en hermano o hermana.

Ser hermano, entonces, supone las siguientes exigencias: *hacerse pequeño* (cf. Mt. 18, 3), esto es, renunciar a convertirse en señor, tal como se expuso con anterioridad; *abandonarse en las manos del Padre* (cf. Lc. 23, 46), es decir, reconocer la condición de creatura; *dejarse conducir por el Espíritu* para sanar a los quebrantados de corazón, devolver la vista a los ciegos y poner en libertad a los oprimidos (cf. Lc. 4, 18); y *entregar la propia vida* (cf. Jn. 12, 24) para participar en el crecimiento del Reino de Dios. Todo esto se resume en lo que *Hechos de los Apóstoles* afirma sobre Jesús, “Él pasó haciendo el bien y curando a todos los oprimidos por el diablo, porque Dios estaba con él” (10, 38). Ser *frate*, entonces, es una manera de relacionarse saludablemente con Dios y con los semejantes, lo que supone, a su vez, una sana relación consigo mismo: “Amarás al Señor, tu Dios, con todo tu corazón, con todo tu ser y toda tu mente [...] amarás a tu prójimo como a ti mismo” Mt. 22, 37-39.

El amor, bíblicamente entendido, no se refiere a un sentimiento universal objeto de contemplación que roba suspiros o inspira bellos poemas; hace referencia, más bien, a un tipo de relacionalidad que se caracteriza por actitudes que contribuyen al cuidado de la vida en todas sus dimensiones. En el *Cántico del hermano Sol*, Frater Franciscus revela una vida humana reconciliada consigo mismo, con los semejantes, con la creación y con Dios:



¹Altísimo, omnipotente, buen Señor, tuyas son las alabanzas, la gloria y el honor y toda bendición. ²A ti solo, Altísimo, corresponden, y ningún hombre es digno de hacer de ti mención. ³Loado seas, mi Señor, con todas tus criaturas, especialmente el señor hermano sol, el cual es día, y por el cual nos alumbras. ⁴Y él es bello y radiante con gran esplendor, de ti, Altísimo, lleva significación. ⁵Loado seas, mi Señor, por la hermana luna y las estrellas, en el cielo las has formado luminosas y preciosas y bellas. ⁶Loado seas, mi Señor, por el hermano viento, y por el aire y el nublado y el sereno y todo tiempo, por el cual a tus criaturas das sustento. ⁷Loado seas, mi Señor, por la hermana agua, la cual es muy útil y humilde y preciosa y casta. ⁸Loado seas, mi Señor, por el hermano fuego, por el cual alumbras la noche, y él es bello y alegre y robusto y fuerte. ⁹Loado seas, mi Señor, por nuestra hermana la madre tierra, la cual nos sustenta y gobierna, y produce diversos frutos con coloridas flores y hierba. ¹⁰Loado seas, mi Señor, por aquellos que perdonan por tu amor, y soportan enfermedad y tribulación. ¹¹Bienaventurados aquellos que las soporten en paz, porque por ti, Altísimo, coronados serán. ¹²Loado seas, mi Señor, por nuestra hermana la muerte corporal, de la cual ningún hombre viviente puede escapar. ¹³¡Ay de aquellos que mueran en pecado mortal!: bienaventurados aquellos a quienes encuentre en tu santísima voluntad, porque la muerte segunda no les hará mal. ¹⁴Load y bendecid a mi Señor, y dadle gracias y servidle con gran humildad (Directorio Franciscano. Cántico del hermano sol).

En los vv. 1-2 Francisco se dirige a Dios con los términos Altísimo, omnipotente y buen Señor, que enfatizan la grandeza de Dios y, por tanto, la pequeñez del ser humano; esta pequeñez no hace referencia a un desprecio de lo humano, intenta, por el contrario, situarlo en el lugar que le corresponde como criatura, de esta manera no ostentará convertirse en un pequeño señor que se eleva por encima de sus semejantes y de la misma creación. Francisco se sitúa como pequeño y desde este lugar no distorsiona la relación del ser humano con Dios; este es, *stricto sensu*, el significado de la desapropiación y la encarnación de la minoridad. Solo desde esta posición se entiende la relación *fraterna* con los semejantes y con las demás criaturas. En efecto, entre los vv. 3-9, *el Pobrecillo* alaba al Creador por la diversidad de las criaturas a quienes llama, correspondientemente, *frate* y *sora*, esto es hermano y hermana, con lo cual reconoce un vínculo *espiritual* con todas ellas, pues sabe que todos somos criaturas que recibimos la vida gratuitamente del Creador. El santo de Asís, pues, se posiciona como criatura ante el Altísimo y en nombre de sus hermanos y hermanas eleva una alabanza que reboza de gozo (Uribe, 2008).

En los vv. 10-11 se hace alusión a los seres humanos, toda vez que a ellos se atribuye la capacidad de perdonar, soportar la enfermedad y la tribulación y vivirlas en paz; es probable que en estos versículos se haga referencia a la situación del mismo Francisco con sus hermanos de la fraternidad con los cuales había tenido ciertas dificultades a la hora de entender y vivir la Regla escrita por él; el perdón, la enfermedad y la tribulación son experiencias del mismo Francisco que se entienden a partir de sus relaciones conflictivas con otras personas, *sus hermanos*, ante las cuales el pequeño ha logrado *re-encontrar* la paz interior. El santo alaba al Señor por aquellos que, como él, han trascendido el resentimiento y se han esforzado por

mantener una sana relación con los semejantes a pesar de todo lo vivido. Los vv. 12-13 constituyen una alabanza *sui generis* en cuanto llama *hermana* a la muerte corporal; esta particular manera de nombrar a la muerte revela la reconciliación interior del santo que le libera de verla como una amenaza o una visita indeseada; denominarla *sora* implica, por otra parte, reconocerla como parte de la vida y como una especie de *Caronte* que le llevará al encuentro del Altísimo, por eso se confía en sus manos. La muerte segunda, *morte secunda*, es para el santo la separación radical de Dios que se entreteje, históricamente, en la separación radical del ser humano con todos sus hermanos y hermanas. El versículo 14 es una invitación para que toda la creación cante, a un solo coro, las alabanzas al Dios Altísimo (Uribe, 2008).

El Cántico es una buena síntesis de la espiritualidad franciscana toda vez que revela las actitudes fundamentales que hicieron de Francisco el *Hermano Universal*. La desapropiación, la minoridad y la fraternidad son el núcleo de esta manera de asumir la existencia que está al alcance de todo ser humano dispuesto a la acción del Espíritu del Señor en su historia personal. Las demás características de la espiritualidad franciscana están en función de esta sana relacionalidad consigo mismo, con los semejantes, con la creación y con el Creador. La itinerancia, por ejemplo, podría adquirir dos sentidos: (1) La capacidad de asumir la vida como peregrinos y extranjeros (RB⁶ VI, 1), lo cual supone no adueñarse de lugares, personas, cargos y oficios, toda vez que el *adueñarse* entraña el peligro de convertirse en dueño/señor; y (2) La capacidad para aceptar y asumir la transitoriedad de la vida, incluso de nuestras ideas o maneras de ver la existencia, pues todo está en permanente movimiento. Vivir de esta manera la itinerancia favorece una sana relación **consigo mismo**, pues nos libra de la preocupación por aferrarnos, como sea, a aquello que nos da seguridad o prestigio; **con los semejantes**, pues al renunciar a convertirnos en dueños aprendemos a ver a los otros como personas con la misma dignidad, evitando tratos injustos e inhumanos; **con la creación**, puesto que si las demás criaturas son reconocidas como hijas del Altísimo haríamos lo necesario para no convertirnos en predadores inmisericordes; y **con el Creador**, porque confiaríamos en su cuidado y protección, tal como lo sugiere el mismo Jesús cuando afirma: “si a la hierba del campo, que hoy es y mañana se echa en el horno, Dios la viste así, ¿no lo hará mucho más a vosotros, hombres de poca fe?” Mt. 6, 30. Las consecuencias relacionales de la itinerancia también pueden inferirse de la cortesía, la contemplación, la simplicidad, el silencio, la oración, la penitencia y la alegría, entre otras notas características de la espiritualidad franciscana.

La espiritualidad franciscana representa una verdadera *re-novación* de la vida humana y, en consecuencia, de la vida de la Iglesia. No es una *fuga mundi*, sino una *re-cuperación* de aquellas condiciones que garantizaban una sana relacionalidad antes de la caída, según Génesis 3, 1-7; no es suspirar por un futuro que advendrá y consolará toda lágrima, sino la inserción en el corazón del mundo para vendar sus quebraduras; no es, en última instancia, un conjunto de ideas románticas e idealistas, sino un estilo de vida que humaniza a partir de una sana relacionalidad con todas las dimensiones de la realidad (Aizpurúa, 2002). Si bien esta novedad encarnada en

⁶ RB: Regla Bulada. Segunda Regla para los Hermanos Menores.

Francisco de Asís logró movilizar el entusiasmo y la esperanza de no pocas personas en el Medioevo, su estilo de vida pronto quedó aprisionado en formas ya establecidas que, según pensaban los letrados de la *Orden*, garantizaban la estabilidad y el prestigio de la nueva *Religio* al servicio de la Iglesia. Esta situación se normalizó y acentuó en el transcurrir de los siglos, de tal manera que los *frailes* hacían parte del paisaje cultural y ya no representaban la novedad de otros tiempos. La espiritualidad franciscana se había domesticado. Es en este contexto, y como una nueva irrupción del Espíritu del Señor que hace nuevas las cosas (cf. Apo. 21, 5), donde surgen hombres rupestres que vuelven su mirada a los orígenes de la aventura franciscana y se empeñan por *volver a vivir* como lo hiciera san Francisco de Asís. Esta vuelta a los orígenes se convirtió en el punto de partida de la Reforma Capuchina. Hernández (2017) expone la novedad de esta Reforma con las siguientes palabras:

(...) La singularidad de la reforma capuchina radicó en que, a los argumentos discursivos, los capuchinos adicionaron una especie de argumentación visual: los hermanos de la capucha no solo imitaron los ideales y las prácticas de san Francisco, sino que fueron además la representación visual y vívida de "su" santo fundador. Imagen y semejanza, forma y fondo, aspecto y contenido, interiorización y exteriorización del santo (p. 200).

Los capuchinos, pues, retomaron el estilo de vida de san Francisco y lo escenificaron en su propio cuerpo. La barba y la forma del hábito eran maneras de expresar no solo unas profundas convicciones de como vivir el Evangelio en la época moderna, sino la configuración de una crítica visual a los modelos antropológicos vigentes y los valores que los justificaban (Manselli, 1997). La Reforma Capuchina, pues, es un estilo de vida que *re-toma* y actualiza las intuiciones originales del *Pobrecillo de Asís* y su peculiar manera de escenificarlas en la vida cotidiana. La espiritualidad franciscana y capuchina no es un sistema de ideas o un conjunto de prácticas desaraigadas que poco o nada significan en un contexto cultural determinado; es, más bien, una manera de ser y de relacionarse que pretende hacer visible, una y otra vez, a Aquel que pasó haciendo el bien y vendando las heridas de los corazones. Quien se encuentra con un Hermano Menor Capuchino tendría que volver a ver a Francisco de Asís y, detrás de este, a Jesús de Nazaret. Este sería el culmen de una espiritualidad que solo se hace visible, y por tanto creíble, en una persona concreta que establece sanas relaciones en un contexto relacional específico.

¡Tarea nada fácil! Sobre todo si se tiene en cuenta que aquellos hombres que se *re-visten* de un hábito capuchino están, también, atravesados por todas las pasiones humanas que afectan y distorsionan la vida de todos los seres humanos (cf. Stg. 4, 1). Esta no es una excusa, pero sí una invitación para estar en permanente proceso de conversión, pues la espiritualidad profesada solo convence cuando está respaldada por una manera de ser que valida los discursos. Ahora bien, es cierto que el fraile está llamado a convertirse en un *profesional* de la espiritualidad franciscana y capuchina, esto es, en la encarnación de sus notas características, constituyéndose en un testimonio vivo de lo que asumió el día de su consagración, sin embargo, no siempre lo logra debido a la presencia, en su itinerario vital, de aquellos vicios y



pecados de los que habla Francisco en sus escritos (RnB⁷ XVII, 5). Esto no justifica, por supuesto, aquellas actitudes que desdibujan la presencia de Francisco en los frailes, pero tampoco anula la validez de esta espiritualidad. Se requiere, pues, un continuo esfuerzo para asumir las actitudes que hacen visible la espiritualidad franciscana y capuchina (Aizpurúa, 2010).

Esta espiritualidad, por otro lado, no es patrimonio exclusivo de los frailes. Cualquier persona está en condiciones de encarnar, si así lo desea, las actitudes que constituyen esta particular manera de vivir en el mundo. La Universidad Cesmag, heredera de esta benemérita tradición franciscana y capuchina, está llamada a permear todos sus procesos académicos, investigativos y administrativos de las actitudes que constituyen su identidad institucional. Ahora bien, decir *universidad* es una abstracción, lo cual obliga a fijar la atención en tantos rostros concretos que, en última instancia, constituyen el colectivo. No es la universidad, sino el estudiante que llega todos los días a clase con una historia personal a cuestas, o el vigilante que se esfuerza por desempeñar bien su labor, o la señora de servicios generales que procura mantener limpios todos los lugares del establecimiento, o la secretaria que realiza un sinnúmero de actividades, o el docente que prepara sus clases y busca ampliar el horizonte de comprensión de sus estudiantes, o el administrativo que trata de organizar las actividades de la Institución, quienes han de *in-corporar* a sus vidas las actitudes que configuran la espiritualidad franciscana y capuchina. Esta es la tarea a la que todas estas personas están invitadas. De hacer bien la tarea dependerá que la Institución sea en verdad una experta en humanidad y un escenario propicio para la emergencia de seres humanos nuevos, para tiempos nuevos.

Quizá no sea difícil admitir que nos encontramos en momentos de inestabilidad e incertidumbre a nivel cultural, religioso, político y económico en nuestro país que afecta, directamente, el ser y quehacer de la Universidad Cesmag; sin embargo, a diferencia de las tendencias milenaristas que alientan la des-esperanza e invocan un inminente *fin de los tiempos*, como lo hicieron algunos *seguidores* de Joaquín de Fiore, la espiritualidad franciscana y capuchina anima a asumir un estilo de vida que, centrado en Cristo, sea capaz de *re-novar* y *re-frescar* las actuales condiciones de la existencia humana. No se trata, pues, de descalificar y destruir las instituciones, sino de *re-novarlas*, toda vez que ellas están configuradas por seres humanos concretos quienes, en última instancia, dan fisonomía a las organizaciones. La espiritualidad franciscana y capuchina no pretende *re-formar* las instituciones, sino transformar la vida de las personas que las constituyen. Así lo sostiene Miccoli (1994) cuando afirma:

(...) Ni en Francisco ni en el grupo inicial de seguidores existe propuesta alguna de reforma eclesíástica, ni de contestación o subversión eclesial o social. Su única idea era la de ser un pequeño signo de testimonio evangélico, en el marco del "Christum sequi", sin expectativas, propuestas y esperanzas que no estén en la tenaz fidelidad a tal elección, y dejando que sea la gracia la que produzca eventuales frutos (p. 226).

⁷ RnB: Regla no Bulada. Primera Regla para los Hermanos Menores.

El Seguimiento de Cristo, pues, a la manera de Francisco de Asís y la Reforma Capuchina, es un camino posible para la transformación de las personas y, en consecuencia, para la *re-novación* de las instituciones en las que estas viven, trabajan y se relacionan. Será necesario, para lograr este propósito, que las personas implicadas vuelvan su mirada a los orígenes carismáticos que inspiraron el surgimiento histórico de la Universidad Cesmag y se identifiquen con aquellas actitudes concretas que posibilitarían la emergencia de *seres humanos nuevos, para tiempos nuevos*.

Conclusiones

- (1) Se presenta, a manera de breves proposiciones, algunas ideas fundamentales que sintetizan lo expuesto a lo largo del presente texto.
- (2) La espiritualidad franciscana surge en un momento histórico específico, atravesado por situaciones eclesíásticas, políticas, económicas y culturales que reclamaban una manera *re-novada* de asumir la existencia humana.
- (3) Hubo movimientos de carácter *espiritual* que esperaban esta *re-novación* de la existencia al margen del necesario compromiso histórico. Francisco de Asís, siguiendo a Cristo, asumió un estilo de vida concreto que humanizó y *re-frescó* la existencia humana.
- (4) La espiritualidad hace referencia a la acción de Dios, *de su Espíritu*, en la historia personal de un ser humano y como este se dispone a ser transformado por Aquel.
- (5) La espiritualidad franciscana se constituye a partir de actitudes concretas: *desapropiación, minoridad y fraternidad*, desde las cuales se establece una sana relacionalidad consigo mismo, con los semejantes, con la creación y con el Creador.
- (6) La espiritualidad franciscana no es un conjunto de ideas románticas o idealistas, sino un estilo de vida, una manera de ser y de relacionarse que favorezca la *re-novación* de la existencia humana.
- (7) La Reforma Capuchina es una *vuelta a los orígenes*, esto es, una actualización de las convicciones evangélicas que caracterizaron la vida de Francisco de Asís. Quien se encuentra con un capuchino tendría que *ver* de nuevo al *Pobrecillo* y, por supuesto, a Cristo.
- (8) La espiritualidad franciscana y capuchina no es patrimonio exclusivo de los frailes. Toda persona que desea vivir de esta manera puede actualizar, en su propia vida, las actitudes fundamentales que la identifican.
- (9) La espiritualidad franciscana y capuchina no pretende *re-formar* las instituciones, sino transformar a las personas que las constituyen.
- (10) Para ser una experta en humanidad y una escuela de *seres humanos nuevos, para tiempos nuevos*, la Universidad Cesmag, esto es, las personas que la configuran, han de volver a los orígenes de la identidad institucional.



Referencias

- Aizpurúa, F. (2002). *“¿Por qué a ti?” La Espiritualidad franciscana hoy*. Oñati, España: Editorial Franciscana Arantzazu.
- Aizpurúa, F. (2010). *Retos del Franciscanismo para el siglo XXI*. Madrid, España: Escuela Superior de Estudios Franciscanos.
- De Lubac, H. (1981). *La posterité spirituelle de Joachim de Fiore*. Paris, Francia: Reveu d'histoire de l'Église de France.
- Denzinger, E. (1963). *El magisterio de la Iglesia. Manual de los símbolos, definiciones y declaraciones de la Iglesia en materia de fe y costumbres*. Barcelona, España: Editorial Herder.
- Directorio Franciscano. Escritos de San Francisco de Asís. Cántico del hermano solo o Alabanzas de las criaturas. Recuperado de <http://www.franciscanos.org/esfa/cant.html>
- Directorio Franciscano. La Oración de cada día. Cántico de la Carta a los Filipenses (2, 6-11). Recuperado de <http://www.franciscanos.org/oracion/canticofilip2.htm>
- Estrada, J. A. (1992). *La espiritualidad de los laicos*. Madrid, España: Cristiandad.
- Gamarra, S. (1994). *Teología espiritual*. Madrid, España: BAC.
- Hernández Sotelo, A. (2017). *Una historia de barbas y capuchas. La deconstrucción de la figura de san Francisco por los frailes capuchinos. Siglos XVII-XVIII*. Bogotá, Colombia: Instituto Colombiano de Antropología e Historia (ICANH).
- Herranz, J. Garrido, J. y Guerra, A. (2017). *Francisco y Clara de Asís*. Pasto, Colombia: Editorial Institución Universitaria CESMAG.
- Leclerc, E. (2014). *Sabiduría de un pobre*. Madrid, España: Ediciones Encuentro.
- Manselli, R. (1997). *Para mejor conocer a Francisco de Asís*. Oñati, España: Editorial Franciscana Arantzazu.



- Miccoli, G. (1994). *Francisco de Asís. Realidad y memoria de una experiencia cristiana*. Oñati, España: Editorial Franciscana Arantzazu.
- Micó, J. (1982). La conversión de Francisco de Asís, ¿una opción de clase? *Estudios Franciscanos*, 83, 1-36. Recuperado de <http://www.franciscanos.org/historia/Mico-LaConversionDe Fco.htm>
- Micó, J. (1998). *Vivir el Evangelio. La espiritualidad de Francisco de Asís*. Valencia, España: Editorial El Propagador TAM.
- Palacio Vargas, C. J. (2015). La Espiritualidad como medio de desarrollo humano. *Cuestiones Teológicas*, 42(98), 459-481. Recuperado de <http://www.scielo.org.co/pdf/cteo/v42n98/v42n98a09.pdf>
- Reinhardt, E. (2002). Joaquín de Fiore y el IV Concilio Lateranense, *AHig* 11, 95-104. Recuperado de <https://www.unav.edu/publicaciones/revistas/index.php/anuario-de-historiaiglesia/article/view/23903>
- Rodríguez, I. y Ortega, A. (2003). *Los escritos de san Francisco de Asís*. Murcia, España: Instituto Teológico Franciscano.
- Saranyana, J. I. (2003). Sobre el milenarismo de Joaquín de Fiore. Una lectura retrospectiva. *Teología y Vida*, 44, 221-232. Recuperado de https://scielo.conicyt.cl/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0049-34492003000200007
- Uribe, F. (2006). *La Regla de San Francisco. Letra y espíritu*. Murcia, España: Editorial Espigas.
- Uribe, F. (2008). *Orar como Francisco. Notas y sugerencias sobre las oraciones del Santo de Asís*. Santiago de Cali, Colombia: Curso Carisma Misionero Franciscano.
- Uribe, F. (2017). *Núcleos del carisma de san Francisco de Asís. La identidad franciscana*. Oñati, España: Ediciones Franciscanas Arantzazu.
- Uribe, F. y Molina, B. (2017). *El canto del hombre pobre. Lectura y actualización de las admoniciones de san Francisco de Asís*. Salamanca, España: Escuela Superior de Estudios Franciscanos.