

LA ESPIRITUALIDAD DE SAN FRANCISCO DE PAULA

*P. Gianfranco Scarpitta, O.M.**

A) RASGOS PRINCIPALES

A.1 Una opción rotundamente eremítica

La experiencia del desierto emprendida por el Paulano hay que colocarla en la orientación de todas aquellas modalidades de vida eremitaña que se desarrollaron en los períodos inmediatamente posteriores y que se remontan también a los Padres del desierto. Este es precisamente el acercamiento que se hace con frecuencia al analizar la vida y la espiritualidad de San Francisco de Paula: “Plantea para sí mismo y para sus compañeros eremitas un estilo de vida que acentúa las formas del seguimiento evangélico verdaderamente radical: ayuno, pobreza, desapego, trabajo manual, vida austera y sobria. Son las formas de la vida austera y ascética de la Iglesia, que se remontan al estilo de los Padres del desierto. No sin motivo Alejandro VI, al aprobar la tercera redacción de la Regla de la Orden de los Mínimos, dirá que Francisco ha de ser considerado *no sólo (o no tanto) primer padre y fundador de esta religiosísima Orden sino también fiel imitador de los primeros Padres y diligente seguidor y renovador de sus laudables instituciones*” (G..F.Morosini). Esta comparación entre el estilo de Francisco y el de los Padres del desierto es compartida universalmente por todos los que se han ocupado de la vida y de la espiritualidad del Paulano y de su movimiento; características de la vida eremitaña de los primeros Padres se hallan en el deseo de soledad extrema, en la dedicación a la oración y en la generalidad del modo de vida austero y mortificado que Francisco observaba y que es descrito tanto por el Anónimo como por los diversos testigos declarantes en los Procesos. Francisco no toma el diseño de su opción eremítica del conocimiento directo de la vida y de la espiritualidad de los Padres, pero sigue sus huellas con su forma de vivir el eremitismo del desierto: “Francisco, ofreciéndose como modelo, se remontaba al eremitismo en su forma más clásica, donde la contemplación, las abstinencias, el ayuno y el trabajo eran las coordenadas de un estilo de vida practicado por la Iglesia desde su inicio. En el fundamento no se hallaba un conocimiento directo de los textos de los Padres y ni siquiera un modelo de eremitismo griego –en otros siglos difundido en Calabria-; creo que Francisco se haya apoyado solamente en los eremitas con los que entró en contacto durante la peregrinación a Asís y en su propia aptitud a la vida solitaria unida a la oración” (A.Galuzzi). Hay que subrayar por tanto que la decisión sobre el desierto de Paula no es original, sino que se remonta a experiencias ya vividas (ni el eremitismo es un fenómeno original en Calabria ni Francisco de Paula es el primero en haber emprendido tal modo de vida). Con su juventud en la gruta ampliará el común sentir eremítico precisamente en el modo particular de la Edad Media y con ello aportará una orientación a la vida eclesial y al tejido del mundo contemporáneo en una época en que hedonismo y apariencias predominan sobre la transparencia y la autenticidad. Esa ha sido también la experiencia de otros muchos personajes que han sido conocidos por haber contribuido a renovar el mundo a partir de sí mismos imitando la vida retirada de Jesús

· El texto que *Estudios Mínimos* ofrece se trata de una traducción parcial del trabajo del Padre Scarpitta *San Francesco di Paola - La vita e la spiritualità del Fondatore dell'Ordine dei Minimi*, descargable en italiano desde la página <http://www.qumran2.net>. Ofrecemos la traducción de la segunda parte del estudio, omitiendo las notas a pie de página. *Estudios Mínimos* agradece al autor su autorización para ofrecer este texto a nuestros usuarios.

en el desierto, razón por la cual no será inútil comparar a nuestro personaje con otros que vivieron siguiendo un estilo similar.

En la estela de otros ermitaños

La denominación “Padres del desierto” se refiere a los monjes ermitaños que después de la paz promovida por Constantino se retiraron a llevar vida solitaria en los desiertos de Egipto, de Siria y de Palestina buscando la paz interior (*hesychia*) y el sistema para llevar una vida cristiana ejemplar. Su testimonio hizo que muchos discípulos les siguieran y a través del tiempo se han propagado sus sentencias o apotegmas de gran inspiración humana y cristiana. Entre los primeros ermitaños se distingue en el oriente San Pablo de Tebas, quien tuvo contacto y presumiblemente condujo a la vida ascética al famoso San Antonio Abad, quien es considerado todavía hoy el padre del eremitismo cristiano y cuya vida y enfoque espiritual se parecen bastante a los de nuestro Francisco de Paula. Egipcio de nacimiento, hijo de agricultores acomodados, Antonio en cuanto quedó huérfano abandonó el mundo distribuyendo todos sus bienes a los pobres para retirarse al desierto siguiendo la estela de otros anacoretas. Según la *Vita Antonii* de su discípulo San Atanasio, vivió durante muchos años en la mortificación corporal, en la oración y en la castidad luchando frecuentemente contra la propia concupiscencia y las seducciones del maligno. Tentado muchas veces de abandonar su propósito de especial dedicación a Dios al ser puesto a prueba por la repetida perplejidad en torno al sentido y validez de la soledad, decidió aumentar el rigor de sus penitencias retirándose en una tumba excavada en la roca a las puertas de Cuma, su ciudad natal, y a través de posteriores renunciaciones, fustigaciones, ayunos y actividad de oración y de trabajo llevaba una áspera lucha contra el demonio. Más tarde Antonio desplazó su vida de ermitaño cerca del Mar Rojo, en un lugar desierto en el que vivió unos 20 años siempre en el silencio y en el aislamiento, hasta que algunas personas que lo detectaron fueron atraídas por su estilo de vida anacoretica y se animaron a seguirlo en tal estilo. En consecuencia, Antonio Abad fue el instituidor de dos comunidades de ermitaños que bajo la guía de un padre espiritual (*Abbà*, de donde procede el término abad) llevaban vida de ermitaños acomodando el cenobio con el desierto.

San Antonio, sin embargo, no fue la única figura de un monacato oriental que tenía la razón de su existencia en la soledad que Jesús buscaba en el desierto para entrar en comunión con el Padre en la oración; también Basilio vivió una experiencia análoga de soledad y de privación que lo condujo a redactar una Regla para una Orden monástica y sucesivamente pasó al apostolado recibiendo el orden sagrado del presbiterado bajo el cual combatiría la herejía arriana; es análoga la historia de San Gregorio Nacienceno y de muchos otros padres del desierto cuya vida se asocia a la de nuestro Fundador por varios aspectos que tienen en común, como son: 1) la búsqueda primaria de una orientación vocacional; 2) la guía espiritual tomada de otros religiosos ermitaños de su tiempo; 3) la vida retirada que condujeron en el desierto en la oración y en la mortificación corporal; 4) el paso del estrecho eremitismo a la comunión cenobítica; 5) el posterior compromiso en el apostolado, cada cual según modalidades y contextos diferentes. Detenerse en la vida de San Antonio nos ha sido útil para captar los rasgos fundamentales de la espiritualidad de San Francisco de Paula como nueva propuesta eremítica original en Calabria en el 1400 y para considerar cómo la voluntad constante de atender a la primacía de Dios en su vida ha sido la característica puramente monástica que recuerda al antiguo monacato. Como en el caso de los monjes

sobredichos y de otros muchos, la fascinación de la vida anacorética en Francisco de Paula ha surgido sin ningún tipo de condicionamiento o de coacción externa, siendo el resultado de una sensibilidad personal que había invadido ya desde mucho antes el ánimo de este joven paulano que, en fases sucesivas de su vida, alcanzando las dimensiones del apostolado y de la vida común, insistirá muchísimo sobre el valor de la supremacía de lo divino experimentada por el mismo en la gruta.

Decíamos que el estilo de vida desértico del Paulano no constituía una novedad ni siquiera en la Italia de su tiempo. El eremitismo que se había puesto de manifiesto en Occidente en el siglo X y que se había prolongado en períodos sucesivos fue un fenómeno que tuvo repercusiones en la civilización occidental y constituye una de las características de la espiritualidad medieval, sobre todo en las Órdenes Mendicantes, dándose en todas sus facetas el mismo paso desde la soledad individual a la comunidad de ermitaños en el cenobio. Las prerrogativas de los distintos ermitaños varían de sujeto a sujeto, por lo que no puede darse una idea unilateral de la vida ermitaña en los siglos inmediatamente posteriores al año 1000, aunque sí pueden hallarse características comunes a todas las experiencias de propuesta ascética y solitaria: a diferencia de situaciones precedentes, el ermitaño de los siglos XI al XIII es casi siempre un laico que emprende su opción animado por motivaciones y sentimientos personales y, por tanto, no vinculado a la obediencia de un abad o de un cenobio; va a la búsqueda de lugares solitarios distantes del consorcio mundano para realizar la dedicación exclusiva a Dios y para vivir la intimidad con Él concebido como bien supremo y superior a todas las cosas, cultivando la oración, el recogimiento y la soledad. El aislamiento no responde a la misantropía ni al desprecio del mundo creado y de la contingencia, ya que quien escoge la vida ermitaña no quiere despreciar o recusar el sistema que lo rodea. Quiere simplemente darse a lo divino, elevar la propia alma a la transcendencia, valorándola por encima de la historia y de la contemporaneidad para encontrar en Dios el sentido de todo aquello que lo rodea. Por eso se decide por lugares distantes de la civilización, que sin embargo no siempre alejan del todo al sujeto del contacto humano: los desiertos, aunque lejanos e inaccesibles, terminan siempre por ser alcanzados por peregrinos de paso y transeúntes que no raramente son atraídos por la conducta y por el estilo de vida del penitente y no raramente se le acercan para instaurar cierta relación, aunque sea breve, con él; los viandantes difunden la existencia de este ermitaño perdido y aislado del mundo, de modo que poco a poco este último se convierte en meta de peregrinación, especialmente cuando se tienen noticias en torno a presuntos milagros, visiones, apariciones u otros fenómenos de los que es protagonista. Se deriva de todo ello que la vida del ermitaño acaba por asumir inevitablemente el componente del encuentro con la gente. El eremitismo deriva casi siempre a actividades posteriores de apostolado, centradas en los temas del mismo rigor eremítico, de la penitencia y de la pobreza.

Otra característica de la vida ermitaña puede ser identificada en la pobreza absoluta y en la renuncia a las seguridades materiales que se tenían en el mundo como respuesta al estado de disolución y laxismo en la que se habían sumido las instituciones eclesíásticas sobre todo después del año 1000; otra característica es la lucha contra el maligno, común a todas las experiencias de vida ermitaña, ya que la vida retirada se veía fuertemente atacada por las insinuaciones demoníacas; hay que señalar también como una constante genérica de los que llevan vida solitaria la mortificación corporal, sea través de ayunos prolongados, sea en el uso de disciplinas, sea en el control concreto de los sentidos a fin de que el espíritu se eleve por encima de la materia.

Para citar algún ejemplo de vida ermitaña occidental que tuvo sus consecuencias en la espiritualidad religiosa y monástica a partir de la edad media, observamos como en la segunda mitad del siglo XIV varios núcleos de ermitaños habían ocupado las zonas

de lo que un día sería el famoso Santuario de Nuestra Señora de Montenero, cerca de Livorno, donde se dedicaron por varios años a la vida solitaria en las grutas del lugar, entregándose a la oración, a la intimidad con Dios y a las obras de mortificación y de penitencia, durmiendo en pajares y en grutas y alimentándose de hierbas, raíces y frutos silvestres del bosque. Cultivaban la devoción a María sirviéndose de un icono de la Virgen que habían traído consigo pintado sobre madera, cuya devoción dará vida al actual famoso Santuario de Toscana. Entre 1360 y 1364 un rico mercader y hombre de negocios, Giovanni Colombini, abandonó todos sus bienes para dedicarse a la pobreza y a la estrechez absoluta siguiendo la admonición evangélica del seguimiento de Cristo: vistiendo sólo de harapos, descalzo y con una corona de olivo sobre la cabeza, recorría ciudades y pueblos gritando en voz alta: “Oh, Jesús, oh, Jesús”. A partir de esto se produjo en breve tiempo la fundación de los Jesuatos o Pobrecitos de Cristo. Eran seguidores de Colombini que, rechazando toda doctrina y grado de cultura, preferían permanecer analfabetos y sin morada fija; no tuvieron inicialmente ningún interés por la vida sacramental y consideraban el sacerdocio como un obstáculo a la pobreza evangélica. Se proponían seguir las huellas de Cristo sin disponer de una mediación eclesial y sacramental. El Papa Urbano V les dio su aprobación en 1367, no sin antes haber pedido la revisión en muchos puntos de su estado de vida y de su conducta. El movimiento, que comenzará a dedicarse a la caridad a través de la asistencia a los enfermos y a los presos, sufrirá varias transformaciones y cambiará varias veces su denominación bajo varios pontífices hasta 1511.

Casi contemporáneamente, en Pisa un ciudadano llamado Pietro Gambacorta emprendió una experiencia análoga a la de nuestro Paulano: abandonada la familia y toda posesión material, visitó diversas instituciones de ermitaños como la Verna, Camaldoli y Valleumbrosa sin ser deslumbrado en modo particular de ninguna de ellas; se retiró después, en 1380, a conducir vida solitaria cerca de Urbino (Monte Cessana) donde fundó una familia de ermitaños denominada Ermitaños de Fray Pietro de Pisa, que fue creciendo en aquel lugar por obra de su discípulo fra' Ángel de Córcega.

En los siglos XIV y XV el eremitismo en Occidente adquiere mucha importancia y está en el centro de las novedades de la vida eclesial. De ello es prueba la presencia de no pocas comunidades de ermitaños como en Camaldoli o en Fonte Avellana y son numerosos los hombres dedicados a la penitencia que con su vida solitaria tienden a aportar su silenciosa contribución a la reforma de la Iglesia en el intento de dar nueva dimensión a las antiguas observancias donde éstas eran reducidas o mitigadas; las montañas de Calabria no son una excepción: esparcidos entre los reductos naturales y las alturas boscosas de la región, viven diversos hombre dedicados exclusivamente a Dios, sea organizados en pequeños grupos, sea retirados en extrema soledad, en los refugios que ellos mismos excavaban en la roca o en las agrupaciones comunitarias constituidas mayormente por cabañas; su vida se desarrolla en la contemplación, en la oración o en la actividad de acogida de las personas que frecuentemente acudían a ellos, a veces desempeñando también la función de médicos y curanderos, y todo esto responde a la necesidad interior, experimentada por algunos hombres de distinguida sensibilidad, de que el mundo pueda abandonar sus opciones de perversión y de miseria moral.

La panorámica hasta aquí recorrida nos ayuda a comprender cómo el fenómeno de la vida ermitaña se había difundido ya en tiempos de nuestro Santo, mostrando connotaciones similares a aquellas que los hagiógrafos utilizan al exponer la experiencia de soledad y de recogimiento del Paulano, que contribuirá con su inclinación a lo divino a hacer en la práctica una aportación no indiferente al renacer de la espiritualidad de los Padres del desierto, elemento constitutivo del carisma de fundación de la Orden de los

Mínimos, cuyas actuales constituciones no dejan de mencionar este aspecto. El silencio, la vida ascética, la mortificación corporal a través de la práctica de los ayunos y el paso progresivo del ámbito ermitaño al de la vida apostólica y de contacto con la sociedad colocan en esta dimensión la figura y la espiritualidad de nuestro Santo Paulano. Como veremos sucesivamente, a pesar de ser un ermitaño, no tuvo impedimento en comunicar con el ambiente que le rodeaba y a interactuar con el pueblo aportando la impronta de predilección de Dios que se traslucía en su conducta personal y en su modo de actuar.

A.2 Contestatario en su tiempo

La opción de la gruta en Francisco constituye una respuesta a las prerrogativas del mundo, de su concupiscencia y de su corrupción, como él mismo la había descubierto durante el paso por Roma en su itinerario hacia Asís y como se mostraba en el escenario general del mundo a él contemporáneo. Para entrar en la dimensión de lo vivido por Francisco, es decir del ambiente en el que el Santo calabrés percibió y cultivó la propia vocación de hombre dedicado a la contemplación, observamos como el estado social y colectivo de su tiempo no era de los más brillantes de la historia; la misma clase clerical de Calabria en el siglo XV, consecuencia del cisma de Occidente que confundía al pueblo cristiano con la contraposición entre un papa y un antipapa, siguiendo a la cautividad aviñonesa que se había cerrado en 1377, se abandonaba a una gravísima decadencia moral que golpeaba todas las instituciones eclesiásticas de los institutos monásticos tradicionales que habían perdido su originaria ejemplaridad precipitándose en la disolución, en la lujuria y en el laxismo que se iban propagando en cada una de las diócesis calabreses, conociendo en muchos contextos situaciones de gravísimo escándalo y de general disgregación verificadas tanto en las sedes episcopales como en las parroquias locales. Se diría que las fechorías más repetidas en la vida eclesial calabra se identificaban en los fenómenos de simonía y de concubinato. La crisis religiosa de Calabria afectaba también a los monasterios e institutos de vida contemplativa, marcada sobre todo por el fin del predominio del mundo monástico griego, surgido en el sur de Italia hacia el final del siglo XIV, pero ahora siendo absorbido por la religiosidad latina. A aliviar este estado de decadencia de los monasterios de vida contemplativa se dedicó en modo determinante la figura pauperística de las órdenes franciscanas, que en su praxis de vida y en la predicación reivindicaban la necesidad de la vieja observancia sobre el estilo de la pobreza evangélica, convirtiéndose poco a poco en punto de referencia para la mayoría de los fieles y realizando la construcción de nuevos edificios conventuales en diversas partes de la región. La religiosidad y el sentido de lo sagrado en el siglo XV son cosa del pueblo fiel, que mantiene sobre todo en las clases rurales un piadoso y persistente sentir religioso, ausente en las clases y estados elevados; en general, el testimonio del evangelio resulta ser un acto de heroísmo. Como escribe un estudioso de la época: «en el siglo XV el número de los Santos roza casi el centenar y su heroicidad es elevadísima, baste recordar a S. Vicente Ferrer, S. Bernardino de Siena, S. Juan de Capistrano. Sin embargo, su ejemplo y estímulo no bastan a despertar el verdadero espíritu religioso, ni a convertir la tendencia cultural de la negligencia sistemática de una moral que aparece ya separada de la práctica vital. La observancia de los preceptos religiosos se reduce a puro acto exterior, incluso en las hermandades de carácter religioso que en aquel siglo eran muy difundidas y numerosas. Las luchas contra toda forma de autoridad, concebida como opresión, la sed de aumentar el propio prestigio y el individualismo invaden todos los niveles de la vida civil. Los príncipes no soportan

una autoridad superior y se mueven contra el Imperio. Las ciudades, los ayuntamientos, los feudos baronales quieren liberarse de todo yugo y practican la brutalidad más feroz para alcanzar su objetivo. Quien mayores medios tiene prevarica para apropiarse de lo del vecino y aumentar el propio prestigio y el propio poder personal» (V.Morrone).

Cuando se desarrolla la infancia y la adolescencia de Francisco y su retiro en la gruta, en el Reino de Nápoles ha sucedido al rey Ladislao (muerto en 1414) Juana II, denominada “Juana la Loca” por la disolución de su vida privada, incapaz de gestionar las suertes del Reino y que había concedido la sucesión del trono partenopeo a Luis d’Anjou quien había llevado a cabo el asedio de Nápoles precisamente con la finalidad de apropiarse del trono. Expulsará a los Aragoneses y cambiará su sede a Calabria. A su muerte en 1434 y la de Juana en 1435, el reino se lo disputan Alfonso de Aragón y Renato d’Anjou, hijo de Luis; tras una sanguinaria batalla entre ambos ejércitos, Alfonso reconquista el trono, pero inicia una política vejatoria de tributos orientada al simple adorno de la corte, favoreciendo de todas maneras a las clases nobles. Su sucesor Fernando I no será mejor, sino que provocará el descontento y la desesperación del pueblo que advertirá el peso de la crueldad y de la opresión fiscal; el pueblo para librarse de su dominio trata de pedir a los Anjou la reconquista del trono de Nápoles, pero Fernando replica con otro levantamiento sanguinario que conducirá a la región a la más infeliz de las situaciones e incrementará las tasas de las capas más humildes y pobres que caerán en condiciones de verdadera miseria. Será sobre todo la región de Calabria, territorio rural y prevalentemente montañoso con poblaciones dispersas y expuestas a los asaltos de los piratas en la costa, la que padecerá especialmente tanta infamia y miseria moral que caracteriza la prevaricación de unos reyes sobre otros constituyendo un peso no indiferente a daño de los ciudadanos.

En cuanto al valor de la gruta en Francisco de Paula en relación a la crisis y al decaimiento global de su contemporaneidad, es necesario afirmar que su reacción juvenil de aislamiento es constitutiva de una huida del mundo no ya como intento de alienación o de autodefensa de posibles peligros inminentes, sino como un distanciamiento de los males y de las miserias del período, a los que hacía falta combatir principalmente a través de una radical renovación de la propia persona. Francisco, en definitiva, escoge la gruta para oponer al estado de decadencia de su siglo un renovado estilo de vida que pudiese servir de señal para todos los hombres y que al mismo tiempo pudiese ser fuente de motivación para sí mismo frente al mundo: el estilo evangélico y penitente de la superioridad del espíritu sobre la materia y del redescubrimiento de Dios por encima de toda otra cosa. Preferir Dios al mundo para moverse *secundum Deum* son las prerrogativas de respuesta a la propuesta de una sociedad enferma y dispersa. Como afirma P. Castiglione en su *Vida ilustrada*, San Francisco obra una reforma en la Iglesia a partir de sí mismo y de su distanciamiento de las posiciones imperantes de acomodación a la cultura y a la mentalidad corriente que ocupan el espacio de la rica herencia evangélica. Todos los que críticamente se ocupan de la historia y de su vida están de acuerdo en afirmar que en este “buen hombre” simple, manso, humilde y penitente, tanto en la Calabria montañosa y rural como en la rica Francia real, se descubrían las expectativas de renovación de la cultura y de la sociedad que parten de la vida interior de un hombre que siempre y en todo caso dará prioridad al aislamiento elocuente de la primacía de Dios como alternativa a las propuestas desmoralizantes de la mundanalidad, a fin de mostrar que el mundo se funda solamente en la pertenencia a Dios.

La respuesta de Francisco a los problemas del mal creciente y de la general perversión que imperaba también en el ámbito eclesiástico no era, pues, la fuga cobarde del mundo como ilusión de un refugio pasivo en un antro selvático y solitario, sino más

bien la necesidad de restaurar la propia persona en vista de la edificación de su ambiente, ya que no es posible ningún cambio del mundo si no es a partir de la propia persona y del propio enfoque de vida; esto, en el fondo, se insería entre las características de renuncia a la mundanalidad y de busca de la estabilidad monástica que parecen haber sido las temáticas literarias dominantes de la época.

A.3 Un estilo de vida totalmente singular

La aportación que la familia ermitaña de Francisco pudo ofrecer a la reforma de la Iglesia no podía ser relevante desde el punto de vista de la erudición o del saber, tratándose de un Fundador que comúnmente viene definido como un *illetteratus* pobre de ciencia y de conocimiento intelectual, siendo más bien manifiesta su formación en sentido puramente agrícola y montañés; aun así, hay que considerar que un determinado estilo de vida y de personalidad virtuosa y ejemplar cultivado por un iletrado carente de formación intelectual y cultural tiene notable incidencia en una sociedad casi enteramente privada de doctrina y de ciencia como debía serlo la de Calabria en el siglo XV. Es precisamente la vida y el testimonio del Santo el componente que atrae a la gente simple e inculta más que la erudición ampulosa o los razonamientos sutiles; el ejercicio de la virtud conmueve como signo mucho más que la preparación teológica. Por ello, en el estilo personal de vida de Francisco y en su autodisciplina podemos descubrir una tipología humana que ha tenido respuesta en la sociedad de su tiempo. Por otra parte, la personalidad humana y cristiana de Francisco no revela nunca distanciamiento ni desconfianza respecto a la religiosidad popular en sus ambientes de crecimiento y formación humana, sino que siempre ha compartido la simplicidad y la piedad de sus contemporáneos sin desdeñar aquellos elementos devocionales característicos de su ambiente.

El Padre Morosini describe al penitente paulano como un hombre humilde, sometido, disponible al servicio y al sacrificio, además de dedicado a la acogida y a la hospitalidad, atento a las necesidades de quien acudía a él, pero en todo capaz de tratar a sus interlocutores con espontaneidad e inmediatez, mostrando capacidad de relación según las costumbre del pueblo labrador del que provenía y al que pertenecía. Manifestaba naturalidad y espontaneidad en las interacciones sociales y cultivaba relaciones de amistad y de contacto a través de la disposición al diálogo y al humor pasando tiempo con gente de todas las procedencias y de todas las clases sociales. Personalmente opino que esta afabilidad con las personas y una tal capacidad de relación no lo eran sin embargo hasta el punto de incentivar la vanidad de las palabras, que él mismo revelará constituye un serio peligro (se expresa así sobre todo en las Reglas de su congregación), y que la capacidad de comunicación de este buenísimo paulano, aunque no le suponía ningún tipo de dificultad ante las personas de cualquier género, no debía ser puramente semejante a las características comunes del pueblo. Si así hubiese sido, quedaría en entredicho, al menos parcialmente, que Francisco haya sido hombre del “silencio”, entendido como huida de la vanidad de la persona incluso en materia de trato y comunicación, como también que haya mostrado docilidad y afabilidad en la dulzura de las palabras y de los argumentos, que, según los hagiógrafos más autorizados, no excluían nunca a Dios de sus argumentaciones. Según el Anónimo, cualquiera que se le acercaba para obtener algún consejo o alguna exhortación o ánimo regresaba consolado.

Todo esto deja suponer, en síntesis, que aunque Francisco no experimentase dificultades en cultivar relaciones de amistad y aunque incluso su modo de ser era el

común de la población del lugar, y aunque fuese un *rusticus* y un *illeteratus*, su trato con las personas no podía equivaler al de las masas y ciertamente se alejaba del multiloquio y de las banalidades que usualmente se cultivan en todo grupo social, especialmente entre campesinos.

Tal capacidad de socialización no le impedía cultivar plenamente su arraigada pasión por el Señor, en modo tal que el ser solitario, ermitaño y penitente no le impedía hacer su aportación al progreso de la sociedad.

Según el Anónimo, Francisco frente a los religiosos de su Orden se mostraba frecuentemente dispuesto a servir y a recibir órdenes más que a ejercitar su indiscutible y legítima autoridad; no obstante, sabía mostrar determinación al amonestar a los frailes culpables, mostrando incluso severidad y decisión en corregir y en reprender; al mismo tiempo era benévolo y paterno con los sujetos mansos, con los tímidos y bien dispuestos: “Con sus hermanos religiosos era terriblemente exigente reprendiéndolos como con cara de león. En cambio, con los humildes y contritos era afable y benigno. Asimismo se mostraba duro para conservar en el temor a los que no habían faltado al deber.” Unía así la bondad y la misericordia con la justicia y la corrección, valorando caso por caso sobre la necesidad de intervenciones punitivas y sobre la consistencia de las eventuales penas a imponer a los incumplidores; la actitud de severidad aparente dirigida incluso hacia aquellos que no habían fallado se orientaba evidentemente a que su buena conducta resultase inalterada, considerando también el riesgo de que la excesiva indulgencia y la benevolencia podían inducir a los obedientes a la vanidad del falso orgullo, hasta el punto de abandonar el celo en la perseverancia en el bien. Esta atención en actuar es advertida por el Padre Barbier en la corte de Francia: “en el trato era sencillo y afable; no obstante, cuando tenía que reprender era exigente, aunque con los frailes inobservantes procedía con suma mansedumbre. Asimismo en aquel convento se decía que tuvo que sufrir mucho por culpa de algunos frailes reacios a observar su estilo de vida y que pedían llevar una vida más relajada”. Siempre según el P. Barbier, era hombre pacificador que procuraba el diálogo entre las partes en conflicto, tanto en la propia comunidad como en las familias, y se prodigaba siempre por el bien y la concordia recíproca.

Según el biógrafo contemporáneo, Francisco era muy reacio al trato con el otro sexo, afirmando que “las mujeres y el dinero llevan a la concupiscencia e inflaman a los siervos de Dios”, lo cual puede suscitar cierto estupor tratándose de un hombre dotado de sentido común y de una inclinación natural a valorar cada cosa equilibradamente y en su justa medida, y que, por tanto, nada habría tenido que criticar al sexo femenino en sí mismo. Sin embargo, si atendemos a lo que dicen los testigos en los procesos de canonización sobre sus relaciones con las mujeres, aunque varios testigos vieron en él un afirmado distanciamiento del sexo femenino, su discreción no habría alcanzado de ningún modo niveles de rechazo o misoginia, razón por la cual determinadas actitudes y afirmaciones podrían interpretarse simplemente como providencias cautelares; sin disminuir en nada la nobleza del sexo femenino en sí mismo, Francisco tomaba probablemente actitudes de prudencia y de atención, considerando que familiaridades excesivas con mujeres podían de hecho apartarlo de los buenos propósitos de vida de especial consagración. Además, la discreción de las relaciones con el sexo femenino, como la moderación del contacto con el dinero y con los bienes materiales es componente esencial de la espiritualidad eremítica de los padres del desierto, que consideran pernicioso para el espíritu y para la perfección determinados excesos en las relaciones intersubjetivas. Sin embargo, el hecho de que entre las personas que se presentaban a Francisco en sus necesidades materiales y espirituales hubiera mujeres y

que él las haya acogido siempre con mucha generosidad y abnegación, desmiente totalmente que él haya cultivado un concepto anatemizante de la femineidad.

El amor por la oración espontánea y desenvuelta se manifestaba bajo varios aspectos y recogía costumbres locales, pero Francisco mostraba predilección por lo específico de la contemplación y de la meditación que desarrollaba en la soledad y en la vida retirada, aunque fuese frecuente compartir la oración con los hermanos. Sobre la oración de Francisco volveremos detalladamente más adelante, pero baste ahora subrayar que constituía en cierto modo el leitmotiv de toda su actividad e impregnaba por entero su vida.

El rigor de la disciplina corporal se había hecho ya evidente antes de que Francisco emprendiese la vida de ermitaño en la gruta, pero es de la experiencia de vida solitaria de donde extrajo capacidades de autodisciplina corporal que persistirán el resto de su vida para reforzar y alimentar el fervor de la pertenencia a lo divino, a fin de que esto emerja en todos los aspectos de su vida; el Anónimo es muy categórico cuando trata de la severidad con que Francisco sometía su propia carne a las privaciones y mortificaciones: “Durante el día trabajaba por más de seis personas, ayunaba todos los días, comiendo muy poco al atardecer, lo suficiente para sostener la naturaleza. Andaba descalzo y no bebía vino. Dormía muy poco para atender a la oración. Su lecho era una ruda tabla de madera un poco inclinada; a menudo dormía de pie, medio echado o acostado. No probaba pescado, muy de tarde en tarde tomaba algunas legumbres, aunque a sus religiosos les permitía comer cualquier alimento cuaresmal. No se cortó nunca la barba ni los cabellos. Su ropa interior era el cilicio. Durante la Cuaresma, vigiliias y Adviento, en su mayor parte, observaba el ayuno a pan y agua”.

En relación a los problemas de su época, Francisco se mostraba siempre partícipe y atento, especialmente por lo que se refiere a la paz y la concordia, sea a nivel universal como en el contexto inmediato de una simple riña entre labradores. Reprobaba a aquellos que tendían a murmurar de los demás, o sea a generar malas lenguas, insultos y chismorreos, absteniéndose él mismo de hablar mal de los demás y alabando sus cualidades en positivo.

Episodios de su vida en la corte del rey de Nápoles, de Luis XI rey de Francia y otras actitudes de reprobación exteriorizadas siempre por Francisco frente a los poderosos que vejaban con cargas y gabelas a las clases sociales más pobres, ponen de manifiesto la importancia que para Francisco tenían la justicia, la equidad y la urgencia de la ayuda a los necesitados, denotando que él no se mantuvo en ningún modo neutral en relación a las ansias y vicisitudes de su tiempo; su aportación para la mejora del ambiente y de la sociedad ha de considerarse, pues, determinante, como se hace patente en el ámbito de la vida pública y de las relaciones personales que el Santo cultivó en su dimensión de vida activa.

Es necesario subrayar que el común denominador de los méritos y de las características en positivo de este hombre brotan de su experiencia de formación juvenil, o sea de la dimensión del desierto de la gruta, emprendida con intenciones de una opción definitiva e irreversible que habría excluido todo contacto directo con el mundo exterior, pero que de hecho fue el inicio y el fundamento de su misión en medio de la gente: su acción, su servicio y apostolado específico, como también su trato con las personas y con sus religiosos y las intuiciones que nuestro Calabrés reveló sucesivamente en el desierto inicial de Paula procedían visiblemente de la misma experiencia de la gruta, fundamento que se hizo alma, motivación e hilo conductor de todo su obrar.

Francisco mostrará predilección por la soledad, cultivando siempre la gruta material y espiritual en todo lugar donde viva; cuando fundará otros conventos de la

Orden no lejos de Paula, como en Paterno Cálabro, Spezzano o Corigliano se reservará siempre un antro en el cual refugiarse para encontrar alivio en la soledad y en todas partes buscará siempre la gruta como lugar, tiempo y espacio de recogimiento en la soledad y en el aislamiento, incluso aunque la gruta no se identifique con una caverna material. Allí donde no encuentra una caverna rocosa o una concavidad lo remedia con una pequeña celda o un lugar aislado donde pueda transcurrir la mayor parte del tiempo en la soledad y en la familiaridad con Dios y esto incluso en las diferentes condiciones en que tendrá que vivir en la corte del Rey de Francia, donde preferirá el solitario parque real a la suntuosidad de los apartamentos. De este modo la dimensión de vida retirada será siempre una constante en la vida y en la espiritualidad de nuestro Paulano, si bien acomodada con el contacto con el pueblo y con la vida del cenobio.

En el valor del redescubrimiento de Dios y de la convicción de su grandeza en relación a nuestra nada y a nuestra pecaminosidad radica cualquier transformación posible; el silencio, la soledad y el abandono son coeficientes apropiados para la adquisición de esta conciencia de Dios.

La soledad permitía a Francisco la posibilidad privilegiada de experimentar la superioridad inconmensurable de Dios que traspasa la pequeñez del hombre mostrándole la banalidad de sus aspiraciones ambiciosas, la grandeza del Señor que no es comparable con las precariedades y las miserias de que está constituido el sujeto humano y el estado de mezquindad en que venimos a encontrarnos en nuestras obstinaciones de pecado frente a la inefable preponderancia de lo divino. En la gruta Francisco tuvo modo de descubrir el valor de garantía y de conveniencia que comportan la sumisión al Señor y el reconocimiento de su supremacía: la soledad y la probada conciencia del estado de nulidad frente al Todo que es Dios permiten descubrir y experimentar que es necesaria la familiaridad con Dios para la realización de nosotros mismos y para alcanzar lo que deseamos, y que sin el apoyo divino nada es posible. Esto es así sobre todo porque en la vida ermitaña se percibe la importancia del amor de Dios por nosotros y la solicitud con la que Él quiere alcanzarnos en nuestro estado de pecaminosidad para rescatarnos. Dios es amor y manifiesta su misericordia llamando al hombre a la comunión con Él con voluntad innata de salvar lo que estaba perdido. Así el hombre percibe su estado pecaminoso y vacío descubriendo lo pernicioso que es tal estado para su felicidad; se da cuenta de tener que cambiar de dirección en el enfoque de su vida para orientarse del todo a Dios y consiguientemente opta por la conversión.

A.4 La penitencia

De este modo hemos perfilado la definición apropiada del carisma de San Francisco, que pertenecerá definitivamente a la familia religiosa de la que es Fundador: redescubrir el primado de Dios sobre todo quiere decir convertirse, optar por el retorno radical y convencido al Dios del amor y de la salvación; se trata, pues, del carisma de la exclusividad de la *penitencia*.

Al redactar las sucesivas Reglas de la Orden Francisco no utilizará inmediatamente este término, sino que lo indicará solamente en la Segunda Regla.

Decir que San Francisco haya sido instaurador en sí mismo y en la Orden del carisma de la penitencia es reductivo, pues en tal sentido no habría aportado realmente gran novedad en la vida de la Iglesia: penitencia y conversión son necesidades de todo cristiano en todos los tiempos e independientemente de su estado de vida personal. Lo que Francisco aporta es el don de la *mayor penitencia*, o sea de constituir en sí mismo

una orientación para cuantos en la Iglesia pretenden convertirse y optar por Dios. Si así no fuese, el carisma ínsito en su figura y en su persona no habría aportado tal novedad en la Iglesia capaz de arrastrar en su seguimiento muchísimas personas. Escribe P. Galuzzi: “S. Francisco es visto como un verdadero hombre de Dios: todavía vivo, aunque con el peso de los años (tenía 86), es presentado como el que con su movimiento penitencial ayuda a la Iglesia a retornar al evangelio, subrayando el papel de la Vida Cuaresmal, intencionadamente remarcada por su estrecha vinculación con la penitencia y la conversión evangélica...El Fundador no ha escrito ningún tratado sobre la penitencia, sino que ha sido modelo de vida penitente y austera, juzgada humanamente casi imposible, pero...él ha sido faro y luz para los penitentes; los mínimos hoy están llamados con su ejemplo a rescatar a los hermanos de aquel laxismo moral que la sociedad contemporánea presenta con demasiada facilidad y a vivir su testimonio con heroísmo y coherencia...El Paulano ha querido ofrecer en la Regla un punto de referencia para la búsqueda de la ‘maior paenitentia’: la Regla no es exhaustiva en cuanto a reformas penitenciales, sino orientativa y promotora de nuevos caminos, que tanto individualmente como comunitariamente pueden ser hallados en vivir el amor a Cristo penitente”. Esa ha sido también la definición que Julio II ha ofrecido en la bula *Inter ceteros* de 28 de julio de 1506 que aprobaba definitivamente la Regla de los Mínimos: “tamquam lumen ad illuminationem poenitentium in Ecclesia militante”. La misma Regla impone que: “Aquellos que por amor a la vida cuaresmal y con el propósito de hacer mayor penitencia deseen entrar en esta Orden de los Mínimos serán recibidos como frailes clérigos, frailes legos o frailes oblatos..”. Si en la vida de la Iglesia la penitencia es presupuesto para todo cristiano, es necesario, sin embargo, que haya quien encamine a los cristianos hacia esta perspectiva, que se encuentre una orientación especialmente para cuantos intenten recorrer un itinerario penitencial en vista del Reino, y es muy conveniente que tal recorrido se efectúe bajo el ejemplo de personas que en la práctica y en la vida hayan cultivado este carisma. Así Francisco, no siendo para nada ningún doctor sobre la penitencia y sin haber elaborado ningún escrito sobre esta temática, ha sido él mismo elemento de atracción para cuantos procuraban hacer penitencia en la Iglesia, dejando a su Orden el patrimonio de la heredad cuaresmal contenido en una Regla, de modo que los mínimos son así llamados a realizar durante todo el año aquello que en la Iglesia se vive específicamente en un solo período litúrgico.

La penitencia es un itinerario que comienza con la iniciativa de Dios que llama a la comunión con él y quiere convertirnos a través de un itinerario que comporta la toma de conciencia de la precariedad que el pecado conlleva, el percatarse del propio estado de autolesión y de nulidad en la perseverancia en el mal, el descubrimiento de la validez de Dios como alternativa a las propuestas del mundo en cuanto éste es conformidad con el mal, y finalmente la opción incondicional por Aquel que quiere salvarnos. En pocas palabras podríamos decir que convertirse quiere decir convencerse del amor de Dios. Se convierte quien se percata de la iniciativa primera de Dios que tiende a atraernos a la comunión con él; se convierte quien percibe el propio estado de pecaminosidad reputándolo pernicioso para uno mismo y para los demás, necio y banal, considerando la propia nulidad y pequeñez en relación a la grandeza de Dios; se convierte quien reconoce la vanidad y el disparate de este vivir en el pecado y admite que sólo Dios es la alternativa más conveniente, y en consecuencia, cambia radicalmente su mentalidad, sus costumbres y su enfoque de vida. Finalmente, quien se convierte asume como consecuencia un comportamiento que marcará su persona como hombre de amor concretado en las buenas obras que brotan de la transformación operada.

Tal elemento de cambio es determinante para que se pueda cultivar la fe en el Señor, según la *metanoia* que comporta un giro, o mejor dicho un retorno al origen que es Dios, a partir de una transformación radical de la persona, transformación querida por Jesús en su “convertíos y creed en el evangelio”; si no se opta por una metamorfosis radical de sí mismo en la plena radicalidad del pensamiento además de las costumbres, será imposible que se pueda llegar al creer y al confiarse, porque no se estará convencido de la nueva vida en Dios y en su Hijo Jesucristo.

La fe es la característica determinante con que nosotros podemos relacionarnos con lo divino para dar lugar a nuestra vida, pero como escribe Ratzinger esa fe corre el riesgo de transformarse en una mera repetición vacía de fórmulas, a no ser que dimane de la entera existencia humana y suponga la transformación de todo el hombre que desde aquel momento en adelante estructura establemente la existencia. Por tanto, la fe “tiene su lugar en el acto de conversión, en el cambio del ser que pasa de la adoración de lo visible y de lo factible al abandono confiado en el invisible”.

La vida penitencial de San Francisco con su configurarse a los Padres del desierto quiso constituir de este modo una llamada explícita a la conversión en vista de la fe, ya que las características de la gruta y del silencio que han caracterizado en él al hombre en su totalidad han sido portadoras de una radical transformación de la propia persona en vista de la renovación del mundo; el hecho de que hayan fascinado a muchísimas personas espoleadas a seguir su ejemplo manifiesta que la necesidad de la conversión radical y decidida del ser humano no era ficticia en su tiempo; Francisco con su misma persona y con su dedicación a la vida contemplativa, incluso sin ninguna forma de apostolado y de predicación sobre el tema, ha sido como una llamada apremiante a la necesidad del primado de Dios, que es posible alcanzar sólo tomando conciencia de la vanidad del mundo presente y de la conveniencia de orientarse constantemente a Dios. La gruta ha sido, pues, el lugar y el tiempo donde Francisco ha tomado él mismo conciencia del valor de la transformación integral de la persona: espíritu, mente, cuerpo, convicciones en relación a lo divino; en este sentido ha orientado a cuantos lo seguían y a cuantos admiraban su estilo de vida y su conducta. La transformación-metanoia se ha hallado ciertamente en la raíz de la acogida del don de la fe.

Acercamientos bíblicos

En el Antiguo Testamento la penitencia como iniciativa de respuesta por parte de cada hombre y de la comunidad era un proceso que se llevaba a cabo con la única intención de calmar la ira de Dios y evitar el castigo divino, como, por ejemplo, en el caso de Baruc donde se reconoce que la esclavitud del pueblo de Israel en Babilonia era determinada por el abandono de los preceptos y de las normas divinas, o como en el caso de Joel donde la exhortación al ayuno y a la penitencia se orientaba a recuperar el favor divino tras una tremenda invasión de langostas que había destruido la cosecha (Jl 1-2). En otros pasajes la conversión es interpretada como un medio dirigido a obtener gracias o especiales favores divinos y recuperar la amistad de Dios después de un castigo. Además, el Señor reprueba a su pueblo por no haber optado por una conversión efectiva y radical, como en el famoso caso de la advertencia “Desgarrad vuestro corazón y no vuestros vestidos” (Jl 2,13), y de modo particular en Isaías 58, cuando Dios ha de enseñar al pueblo el verdadero sentido del ayuno y de la abstinencia, como elementos que implican el compartir los propios bienes con el pobre y con la viuda.

Está claro que la concepción más exhaustiva y conveniente de la penitencia se halla en Cristo. Sin embargo, antes del Redentor otro personaje se impone como decisivo en la temática de la conversión. Juan Bautista, profeta de salvación futura y al mismo tiempo de la necesidad de que todos pongan manos a la obra por una decidida y convencida transformación de la propia vida en sentido divino; pero dado que la figura y la actividad del Bautista se orienta a Cristo, podemos afirmar que ya en él se halla la ejemplaridad del mismo Señor respecto a la penitencia. Acercándonos a la figura de Juan, a su predicación, a su anuncio de la necesidad de bautizarse, nos damos cuenta de que estas dimensiones pertenecen todavía a la dinámica taxativa veterotestamentaria, ya que él impone la conversión para evitar una posible reacción de parte de Dios, pero, por otra parte, nos gusta ver ya en San Juan el emblema de la conversión en vista de la fe y de la comunión con Dios, es decir la proclamación de un elemento necesario, indispensable, para que podamos salvarnos. Y esto se percibe en el propio modo de vida de Juan, que habita en el desierto y que inicia su ministerio ante todo para sí mismo y su propia persona, dada su vestimenta de profeta veterotestamentario: la presencia de un hombre hirsuto y austero que se alimenta de langostas y miel silvestre, guardando ciertamente muchos ayunos y abstinencias. Su figura evoca la de la fuga de Elías (Jesús dirá precisamente que el Bautista es aquel Elías que retornaría al mundo) y es precursora de un mensaje incisivo y determinante.

Como hemos percibido en la vida de los ermitaños, incluido entre ellos Francisco de Paula, los exegetas concuerdan en el afirmar que en la Sagrada Escritura el desierto no es nunca una condición definitiva. El que entra en el desierto no está destinado a permanecer constantemente en él, sino sólo a cruzarlo o a detenerse en él temporalmente en vista de un encuentro con los hombres y de una misión. Es, por tanto, un estado provisional y no puede ser de otro modo considerando la cuestión en su conjunto. Una vez hecha la experiencia de Dios, no se puede omitir el salir del desierto para comunicar la Voz y el Mensaje a los hombres a fin de que acojan a su vez la llamada a la conversión, ante todo modificando el propio modo de pensar y las propias convicciones, es decir transformando la mentalidad sobre la estela de la Palabra de Dios y haciendo frutos de penitencia. Así Juan pasa del desierto al Jordán para impartir a todos un Bautismo símbolo de conversión a Dios, de personal maduración acontecida en respuesta a la llamada divina.

Pero sobre todo es la llamada apremiante a la conversión radical lo que constituye la novedad de este hombre expresamente anacoreta que reclama a los hombres una orientación de vida en la que se imponga el abandono del estado de pecaminosidad actual por la novedad de Cristo Dios hecho hombre. Como él mismo afirma, no es él el Mesías y por tanto no será él quien traiga la salvación al género humano, aunque su papel no sea de importancia secundaria en orden a la misión realizada por Jesús; con su obra, con su predicación y sobre todo con su actitud predispone los ánimos de todos para la venida del Salvador, a fin de que mediante la transformación de la vida se pueda dejar espacio a la fe en Él.

La frase clave que nos puede ayudar a entender el sentido de su presencia precediendo a Jesucristo es sin duda esta: “enderezad las sendas... todos verán la salvación de Dios”, con que se expresa la garantía que suscita la predisposición del ánimo al encuentro con el Señor que viene, ya que muestra el don de la salvación como consecuente a la conversión acaecida.

En síntesis, el Bautista, parco y austero en su comida y vestimenta, dirige un anuncio y una exhortación. Anuncio porque proclama la voluntad de Dios de que el hombre no se pierda, y, por tanto, el amor de Dios activo a favor del hombre hasta el punto de hacerse hombre Él mismo para alcanzarnos. Exhortación porque, en

consecuencia de lo anunciado, Juan invita a corresponder a este amor singular divino por la humanidad a través del cambio radical de uno mismo, de las propias convicciones, costumbres, mentalidades y actitudes, es decir, la conversión. Juan introduce al creyente en la condición esencial de la fe, es decir la conversión, y Jesús trae a todos lo que es el objeto de la fe, es decir el Reino de Dios en Cristo Palabra hecha carne.

Por tanto, “si para Juan Bautista era necesario convertirse mediante el bautismo de penitencia para huir de la ira de Dios (Mc 1,4), para Jesús es necesario convertirse para saber entrar en el nuevo Reino” (T.Goffi). De todos modos, insisto personalmente en hallar ya en el mensaje del Bautista una orientación positiva en el anuncio de la conversión, no dotado de vínculos coercitivos y de imposiciones amenazantes, sino apto a reavivar en el hombre la búsqueda creciente de Dios por la razón misma del bienestar personal. Por otra parte, Juan exhorta a la conversión afirmando “Convertíos, porque el reino de los cielos está cerca” (Mt 3,2), lo que se asemeja notablemente a la exhortación de Jesús “el tiempo se ha cumplido y el Reino de Dios está cerca, convertíos y creed en el evangelio (Mc 1,15), lo que denota un evento nuevo que va a cambiar radicalmente el corazón del hombre y tiende a incidir sobre toda la dimensión de lo vivido.

Hay quien ha querido cotejar el desierto de Juan Bautista con el de San Francisco de Paula o al menos los ha asimilado en el estilo de vida y fundamentalmente es cierto que existen analogías: ambos se orientan a la predicación de la necesidad de retornar a Dios, comunicando la misma llamada al arrepentimiento y a la conversión y la misma disposición de los corazones para que sea siempre Dios buscado y colocado en el primer puesto; también el estilo de vida personal de ambos se asemeja y denota la impronta ascética penitencial propia de quien vive en primera persona el mensaje del cual es portador. No obstante, en San Francisco se halla ya el conocimiento personal de las expectativas del Reino de que había hecho experiencia en su vida de fe y al que se había adherido desde el Bautismo; no anuncia, por tanto, una novedad mesiánica como el Bautista, pero tiende a recordar a todos la verdad que los hombres han extraviado que es la misma de siempre, el mismo evangelio ligado a Cristo que es el mismo hoy y siempre.

Como emblema de penitencia y de conversión suele proponerse a nuestra atención el mismo Jesucristo, particularmente en la actitud con que él quiere llamar a la conciencia de nuestro pecado. Reconocer nuestros pecados es la primera etapa constitutiva de nuestra conversión, de modo que, incluso siendo Hijo de Dios y por tanto sin ninguna necesidad de someterse a ningún bautismo. Jesús no duda en acudir al Bautista para recibir el bautismo de la conversión: ante el estupor del mismo profeta que bautiza con agua, Jesús se pone en la hilera de los pecadores justificando esta actitud como necesaria a fin de que se cumpla toda justicia: “Déjame por ahora, pues conviene que así cumplamos toda justicia” (Mt 3,15). El término *justicia* connota que la voluntad de Dios, el proyecto que el Padre está llevando a término en el Hijo por la salvación del hombre, requiere en este caso específico que el Hijo de Dios se haga solidario con los pecadores que quieren convertirse colocándose entre ellos y acompañándoles en su experiencia de conversión. Al mismo tiempo, Jesús, siendo inmune de toda mancha de pecado, subraya la necesidad de enfrentarse siempre al propio pecado y que éste sea reconocido sin reservas, admitiéndolo como pernicioso para nuestra vida para vencerlo definitivamente.

Otro episodio digno de mención con el que se conectan no pocos aspectos de la gruta de nuestro Paulano es el de la permanencia de Jesús por cuarenta días en el desierto sometido a las tentaciones. *Cuarenta* en la Biblia es siempre un número simbólico que atestigua un largo período de aflicciones, privaciones, renunciaciones; por

tanto, también en este caso supone un larguísimo período que Jesús acepta en la precariedad de las condiciones climáticas del lugar y en la restricción física. Jesús es tentado por el demonio en una condición personal en la que cualquiera habría podido caer acogiendo propuestas sutiles y cautivadoras como las que el maligno le estaba formulando sirviéndose incluso de la Palabra de Dios, pero Jesús más allá de resistir a las pruebas y a las tentaciones pone en fuga a Satanás mostrando así que la alternativa de Dios es superior a las propuestas del mal. Si Jesús se somete a las tentaciones del príncipe de las tinieblas que él dominará en el ministerio del exorcismo, esto quiere significar la posibilidad de que la prueba sea superada en las condiciones de precariedad y de miseria moral en las que todos podemos encontrarnos y que la opción por lo divino aporta consecuencias de salvación y de realización.

El diablo, una vez derrotado, se aleja “para volver en tiempo oportuno”, o sea cuando venga la “hora” de las tinieblas en la cual el Hijo del hombre será entregado en manos de los verdugos que lo matarán en el patíbulo violento de la cruz. Precisamente en esta hora, que determina el poder de las tinieblas, se reconoce enteramente el valor de la penitencia de Jesús: por voluntad del Padre él se da a sí mismo en rescate por la salvación del mundo, ya que en su sangre se realiza el rescate de los pecados de la humanidad y somos “comprados a precio” (1 Cor 6,20; 7, 23; 1 Pt 1, 18-19). El precio del rescate de la humanidad pagado directamente por el Cordero con la sangre. Afrontar los padecimientos por la salvación del hombre es la penitencia que Jesús ha querido conscientemente sufrir y que se repita también en los miembros de sus miembros, los bautizados, que participan de la redención de Cristo sacrificando los propios padecimientos para ganar a otros a la salvación, como también se encuentra en San Pablo: “completo en mi carne lo que falta a las tribulaciones de Cristo, a favor de su Cuerpo que es la Iglesia” (Col 1,24).

En las inmoluciones de Francisco en la gruta no está fuera de lugar apreciar la participación en los mismos padecimientos de Cristo por el rescate de la humanidad, estando después de todo toda forma de ascesis y de renuncia ligada también al bien universal de la Iglesia que por su parte, como Cuerpo de Cristo constituido por el Señor como Cabeza y como miembros por los bautizados, a través de la experiencia de cada uno tiende a redimir y a salvar a los demás. De modo que la humillación de la gruta no ha sido inútil en Francisco para que se realizase el completar la misión redentora de Cristo en sus mismos miembros.

En Francisco se ha dado, pues, la participación en los sufrimientos redentores de Cristo que expían el pecado del mundo y esta era una de las implicaciones de la ascesis de San Francisco que solía asociarse a la pasión de su Señor, del Señor que emprendió el camino del sufrimiento para el rescate de todos: “...el compromiso ascético en Francisco tenía, además de expresar la voluntad de ser enteramente del Señor, otra finalidad: la de participar en la expiación que Cristo ha hecho del pecado del mundo. El Cristo del desierto es también el Cristo que, rehuyendo el camino del poder y de la gloria, escoge la vía dolorosa de compartir el pecado del mundo. ‘A quien no conoció pecado, le hizo pecado por nosotros, para que viniésemos a ser justicia de Dios en él’ (2 Cor 5,21) y también ‘Cristo nos rescató de la maldición de la ley, haciéndose él mismo maldición por nosotros (Gal 3,13)’” (G.F.Morosini).

A.5 La ascesis y el ayuno

Afirma Pablo VI que la penitencia no es real ni factible sin que ella comprenda el ejercicio de la renuncia y de la mortificación en la ascesis física: “La verdadera penitencia no puede prescindir, en ninguna época, de una ascesis física; todo nuestro ser, cuerpo y alma (más aún, toda la naturaleza, hasta los mismos animales, como frecuentemente nos recuerda la Escritura) debe participar activamente en este acto religioso, en el que la criatura reconoce la santidad y majestad divina”. En la mortificación corporal sucede que no sólo el espíritu, sino que también el cuerpo encuentra el impulso para elevarse a lo divino aligerándose de las cosas temporales en modo que la ascesis orientada a Dios tenga como protagonista al sujeto humano en su totalidad. Quien aspira a lo divino es el hombre entero y no sólo su aspecto espiritual y dado que la materia forma parte de la estructura del sujeto humano en plena simbiosis con el espíritu, no sólo este sino también aquella debe elevarse.

El descubrimiento de la liberación de vínculos terrenos para aspirar a lo divino produce por otra parte un sentido de serenidad por aligeramiento de pesos fútiles; además, en la renuncia corporal se experimenta también la vanidad de tantas ocupaciones de que a menudo uno se sobrecarga.

A decir verdad, no podemos identificar la praxis ascética general únicamente con la renuncia física, ya que el sentido del término es mucho más amplio: con la palabra *ascesis* (griego *askeo*) se designa cualquier esfuerzo idóneo para lograr un progreso o un beneficio. En el lenguaje helenístico antiguo el asceta era también el soldado que se ejercitaba en el uso de las armas y en la habilidad de la lucha; era también ascesis el ejercicio del filósofo que afinaba sus dotes de raciocinio y de inteligencia para conseguir el saber, e incluso en la Biblia se encuentra un lenguaje similar en San Pablo a través de la comparación atlética: en el estadio todos corren, pero sólo uno alcanza el premio, nosotros debemos correr como si hubiésemos de conquistarlo (1 Cor 9,24-27).

También para el cristianismo la ascesis es un ejercicio de lucha por un provecho, que podríamos delinear con la ayuda de la *Gaudium et Spes*: “El hombre está dividido en sí mismo. Toda la vida humana, la individual y la colectiva, se presenta como lucha, y por cierto dramática, entre el bien y el mal, entre la luz y las tinieblas”. Esto significa que en esta ambivalencia de la que el hombre es prisionero se impone un combate ascético de lucha contra el pecado, combate favorecido por la gracia de Dios pero que no puede excluir las fuerzas humanas.

Si el pecado daña al hombre en su totalidad, ya como dimensión global (estructura de pecado), ya como acto personal subjetivo (pecado actual), y aporta su factor destructivo incluso en el ámbito de la comunidad eclesial, el primer deber del sujeto cristiano es la lucha libre y consciente contra su estado personal de pecador, más aún: contra el sistema que lo induce a preferir las tinieblas a la luz, y en particular modo contra aquella inclinación mala que conduce a todos a omitir hacer aquello que se quiere para hacer aquello que no se quiere, lo que la Escritura neotestamentaria define como *concupiscencia*: “¿Se habrá convertido lo bueno en muerte para mí? ¡De ningún modo! Sino que el pecado, para aparecer como tal, se sirvió de una cosa buena, para procurarme la muerte, a fin de que en el pecado ejerciera todo su poder de pecado por medio del precepto. Sabemos, en efecto, que la ley es espiritual, mas yo soy de carne, vendido al poder del pecado. Realmente, mi proceder no lo comprendo: pues no hago lo que quiero, sino que hago lo que aborrezco. Y si hago lo que no quiero, estoy de acuerdo con la Ley en que es buena; en realidad, ya no soy yo quien obra, sino el pecado que habita en mí. Pues bien, yo sé que nada bueno habita en mí, es decir, en mi carne; en efecto, querer el bien lo tengo a mi alcance, mas no el realizarlo, puesto que no hago el bien que quiero, sino que obro el mal que no quiero. Y, si hago lo que no

quiero, no soy yo quien lo obra, sino el pecado que habita en mí. Descubro, pues, esta ley: aun queriendo hacer el bien, es el mal el que se me presenta.. Pues me complazco en la ley de Dios, según el hombre interior, pero advierto otra ley en mis miembros que lucha contra la ley de mi razón y me esclaviza a la ley del pecado que están en mis miembros. ¡Pobre de mí! ¿quién me liberará de este cuerpo que me lleva a la muerte? ¡Gracias sean dadas a Dios por Jesucristo nuestro Señor! Así pues, soy yo mismo quien con la razón sirve a la ley de Dios, mas, con la carne, a la ley del pecado” (Rom 7,13-25). Dice además expresamente Santiago: “Ninguno, cuando sea probado, diga: ‘Es Dios quien me prueba’, porque Dios ni es probado por el mal ni prueba a nadie. Sino que cada uno es probado por su propia concupiscencia que le arrastra y le seduce. Después la concupiscencia, cuando ha concebido, da a luz el pecado y el pecado, una vez consumado, engendra la muerte” (St 1,13-15) Se trata de aquella inclinación mala connatural a la vida humana que induce también al sujeto mejor dispuesto a cometer el mal que de por sí no prefiere y que está en la raíz del pecado. Según algunas ramas del protestantismo, la concupiscencia coincide con el mismo pecado, por lo que el hombre es susceptible de condena ya desde el nacimiento.

Acompañados por la gracia divina, podemos afrontar la concupiscencia dominándola y señoreándola, comportando esto una lucha espiritual continua y la ascesis como forma de combate más prometedora contra tal inclinación malvada del hombre.

De este modo, personas como San Francisco abrazan la ascesis con la oración y el sacrificio.

El primero de los dos aspectos mencionados es irrenunciable para una conducción eficaz de la vida ascética: muchos hombres de espíritu han interpretado la oración como elemento de elevación del hombre hacia el misterio y de introducción en la vida divina: “...la oración mental consiste, en efecto, en una toma de conciencia cada vez más profunda del contenido del misterio de fe, por lo cual implica normalmente una transformación de la conciencia cristiana en los juicios, en los afectos e incluso en las imaginaciones, que se atienen a los datos de la revelación” (T.Goffi). Precisamente porque la oración conduce a familiarizarse con Dios y a instaurar relaciones de intimidad con Él sobre todo en el recogimiento y en la contemplación, desvía la atención a las debilidades de la carne, aumenta el deseo del Absoluto y favorece la búsqueda continua de las realidades celestes; además, en cuanto permite reencontrar la cercanía de Dios en nuestras debilidades es un elemento útil para la victoria sobre el pecado.

Incluso a través de la opción del sacrificio se capta la positividad de la lucha contra el mal en uno mismo ya que con ello se conforma uno directamente a Cristo convirtiéndose uno mismo en “víctima viva, santa, agradable a Dios” (Rm 12,1) y por esto San Francisco, sobre la estela de otros ascetas y penitentes, no ha desdeñado sacrificar los propios miembros mortificando su cuerpo con múltiples vejaciones aptas para aplacar los instintos y el vicio: según el Anónimo, era proclive a las costumbres más severas y rigurosas de la austeridad en la comida y en el vestido, siendo muchos los ayunos a los que sometía el propio cuerpo unidos a la incomodidad a que constreñía sus miembros, sea cuando vivió en la gruta, sea en el período en que trasladó la “gruta” como dimensión vital en el tejido social de Paula, tanto en Calabria como en Francia. “La gruta es el lugar material donde la opción ascética del Paulano aparece clara y evidente. La gruta evoca el sacrificio viviente, que es fundamento de cualquier otra forma ascética. Los ayunos, las vigiliias, la pobreza, el duro trabajo manual, son expresiones secundarias de ese sacrificio viviente que es el hombre en el acto de ofrecer su vida a Dios” (G.F.Morosini). Pero ofreciendo la vida a Dios se renuncia al pecado y a

los placeres de la carne, santificándose interiormente liberándose de las propias inclinaciones perversas y extinguiendo los fervores de lo efímero. Junto a la oración y a la caridad, y en el caso de Francisco también la pobreza y el trabajo manual, el ayuno es vía de sublimación de los sentidos y sumisión del cuerpo al espíritu que, lejos de ser desprecio de lo físico y de la carne, tiende a ennoblecer a uno y otra en la dignidad y por tal motivo hallaremos que la práctica del ayuno y de la abstinencia será una constante de todas las Reglas que Francisco deberá redactar antes de la redacción definitiva; hay que señalar además que la renuncia y la mortificación corporal no conllevan lesiones relevantes en el cuerpo ni en el espíritu del Penitente que, como indica el discípulo anónimo, se mostraba siempre “de buen color en el rostro, como si hubiese comido cada día manjares exquisitos”.

A propósito del ayuno, la nota de los Obispos italianos *Il senso cristiano del digiuno e dell'astinenza*, de octubre de 2004, tiende a subrayar un dato que no puede ser descuidado en nuestra vida espiritual: “Aun mirando con respeto a estas costumbres y prescripciones –especialmente aquellas de los hebreos y de los musulmanes- la Iglesia sigue a su Maestro y Señor, para quien todos los alimentos son en sí buenos y no son objeto de ninguna prohibición religiosa, y acoge la enseñanza del apóstol Pablo que escribe: ‘el que come, lo hace por el Señor, pues da gracias a Dios’ (Rom 14,6)”.

En la base del verdadero ayuno hay, por tanto, la conciencia de la bondad y utilidad intrínseca de todos los alimentos. La mortificación de los miembros corporales y el ayuno corporal no tiene lugar necesariamente cuando el sujeto espiritual entra en este camino por el solo motivo de que no prefiere determinados alimentos; al contrario, tal condición sería motivo para considerar la práctica del ayuno inexistente o irrelevante, pues la mortificación y la renuncia verdadera se dan sobre algo que sea considerado en verdad digno de aprecio y renunciar a algo que de hecho en principio no place no comporta factor alguno de mortificación ni de heroísmo. Lo que se quiere subrayar es en todo caso la certeza de que en el ayuno y en la mortificación corporal no se desmiente el valor de ningún alimento: “el vientre es para los alimentos y los alimentos son para el vientre” y a Pedro se le dice: “Lo que Dios ha purificado no lo llares tú profano” (Ac 10,15). La opción de la mortificación debe brotar, por tanto, no de una forma de desprecio de los alimentos o de la materia, sino de una plena convicción de su validez, como valores a los que saber renunciar en vistas a un ideal más alto que en el caso cristiano es el despojo de uno mismo para la adquisición de Dios y la realización humana en la libertad de las pasiones.

A dar valor a la práctica del ayuno y de la mortificación del cuerpo contribuye también la participación en la vida y en los sufrimientos de Cristo, que ningún asceta omite manifestar con orgullo y convicción de causa en su praxis anacorética: todo tipo de sacrificio es compartir la pasión de Cristo en la cruz y de ella extrae su motivación y su estímulo, y también la mortificación corporal de la renuncia a la voluptuosidad y al alimento (incluido aquel legítimo) es signo de nuestra adhesión al suplicio del Redentor; ayunar es, pues, compartir la pasión del Redentor en su suplicio de muerte y adentrarse en sus sufrimientos, todo ello no sin una importante consecuencia de perfeccionamiento moral, tal como afirman los Obispos italianos: “Para el cristiano la mortificación no es nunca fin en sí misma, ni puede configurarse sólo como un simple instrumento de autocontrol, sino que representa el camino necesario para participar en la muerte gloriosa de Cristo, en la que viene inserido con el Bautismo, recibiendo del Bautismo el don y el deber de expresarla en la vida moral (cfr. Rom 6,3-4) en una conducta que comporta el dominio sobre todo aquello que es signo y fruto del mal: ‘fornicación, impureza, pasiones, malos deseos y la codicia, que es una idolatría’ (Col 3,5)”.

La vida moral de la que habla el texto es aquella en definitiva de la libertad y de la paz interior que se encuentran en el dominio de los propios instintos y de las propias pasiones a través del cual el cuerpo no se somete a la lóbica y a la lujuria ni a obras reprobables sino que se asocia en plena simbiosis con la racionalidad, característica fundamental que distingue al hombre del resto del reino animal, ya que lo hace capaz de reflexionar y controlar su natural pasionalidad. Estos progresos se alcanzan sólo renovando nuestra adhesión a Cristo al que nos consideramos asociados en la muerte y en la resurrección: especialmente en el misterio de la inmolación de Cristo y en el valor de su muerte salvífica por nuestra salvación podemos encontrar el sentido pleno de nuestra renuncia corporal ya que precisamente esta nos conduce a configurarnos con sus sufrimientos redentores y adquirir así su misma dimensión salvífica. Los Obispos señalan que nuestra pertenencia y configuración a Cristo se halla en el Bautismo, que de hecho es el baño de regeneración en el que se renace a vida nueva habiendo dejado las discrepancias del pecado y de la entera vida bautismal procede toda nuestra explicitación de pertenencia a él. Por esta razón, el ayuno y la penitencia no pueden subsistir si no en línea con la vida cristiana bautismal, obteniendo de ella su impulso y tendiendo hacia ella como fin último, para que el ayunar y el mortificar el cuerpo sean válidos para el progreso de la vida cristiana. Los Obispos, por otra parte, señalan también que las motivaciones de la opción por el ayuno pueden ser diversas y seguir metodologías mucho más severas que las previstas por la Iglesia y revestir ámbitos y dimensiones no precisamente espirituales como en ciertos casos ya notorios de la política, pero no atribuir un fundamento espiritual y un objetivo de disciplina y de progreso personal al valor del ayuno puede corresponder a una inmolación del cuerpo vacía y privada de garantías y de fundamento.

En cambio, los ermitaños y los que hacían vida solitaria son para nosotros estímulo para considerar el ayuno como vehículo de perfección personal y de renovación interior, en la liberación de las pasiones, en la autodisciplina y en la renuncia a los placeres de la carne, de los que es expresión la renuncia a determinados alimentos; en todos aquellos que han amado la vida eremítica no ha faltado que el ayuno y la privación exteriorizasen el amor hacia Dios en lo específico de los sufrimientos de Cristo en la cruz, que eran objeto siempre de compartir con Él, de comunión con Él.

En estos aspectos Francisco no constituye una excepción. En su gruta ascética y penitente, como también en la voluntad de mortificarse por toda la vida, a través de ayunos, abstinencias y penitencias, llevando el cilicio mientras “conducía vida austera, se disciplinaba y ejercitaba en la mortificación de todas las pasiones con ayunos, vigiliias y otros innumerables sufrimientos” (Anónimo), aplacaba los deseos insanos y extinguía el fuego de la lóbica, pretendiendo con esto afirmar que el vaciamiento del cuerpo aligerándose del peso de las cosas fútiles, nos hace dueños de nosotros mismos y de nuestros sentidos. Pero de las palabras de Francisco como también de su vida y de sus múltiples obras resulta que la ascesis ha sido vivida por él como deseo encuadrado en la práctica de todos los que comprenden el valor de la muerte de Cristo: participar de la muerte del Redentor para identificarse en su misma misión de salvación del pecado, rescatando los pecados de sí mismos y de la humanidad entera; en la intención de Francisco se halla la lucha contra el pecado que alcanza sus fines tras conocer niveles satisfactorios y alcanzar metas considerables, y, dado que nuestra vida está sujeta al pecado y no raramente nos impone colocarnos y adecuarnos en sus insidias, la ejemplaridad del Paolano no puede hacer otra cosa más que alentar al día de hoy este combate espiritual útil para que el mundo se salve a partir de cada sujeto.

Esta configuración a Cristo era ciertamente para Francisco una consideración constante, ya que afrontando sus sufrimientos imaginaba no raramente los sufrimientos

a que Cristo tuvo que someterse con humildad y anonadamiento, que aceptó de buen grado y sin condiciones. La referencia al Crucificado era constante en los pensamientos de Francisco; más de una vez se le veía postrado sobre el pavimento imitando la posición de Cristo en la cruz y, en sus palabras, era frecuente subrayar los padecimientos que el Redentor tuvo que afrontar en la cruz por nuestro amor.

El valor del ayuno como abstinencia de carnes o de otros alimentos durante determinados períodos del año litúrgico es hoy muy relativo y aun insignificante si lo comparamos con las privaciones a que se sometían los ermitaños de épocas remotas o de la época postmedieval, comprendido en ésta nuestro Santo: si en grupos particulares o asociaciones eclesíásticas la abstinencia de alimentos se ha reducido y no comporta particulares sacrificios para el cuerpo, por lo general con mucha facilidad se elude entre los fieles la normativa de la Iglesia en torno al ayuno cuaresmal vigente para el Miércoles de Ceniza y el Viernes Santo, abandonándose a una mera acomodación de las mortificaciones corporales previstas durante la Cuaresma. Esto debe inducirnos a reflexionar, considerando, en lo que se refiere a renunciaciones corporales, cómo tantas personas fuera de la Iglesia se muestran capaces de afrontar cualquier sacrificio bajo cualquier condición, estado y edad. Más que una serie de exhortaciones pastorales por parte de las autoridades eclesíásticas, habría que plantear en cada uno de nosotros una disciplina personal fundada sobre la propia responsabilidad, que nos induzca a revalorizar el ayuno y la abstinencia como elementos que expresan auténticamente en la exterioridad nuestra pertenencia a Cristo en la Iglesia y que nos conduzcan libremente y con toda espontaneidad a compartir los padecimientos de Aquel al que consideramos como nuestro Redentor.

En este sentido, no estaría fuera de lugar si al día de hoy, vistos los cambios producidos en las condiciones culturales y los diferentes planteamientos de vida, se insistiera en el ayuno como renuncia mortificante y decidida a algo que corresponde a nuestras preferencias y que sea objeto constante de nuestra opción comercial. Seríamos aún más mortificados y nos impondríamos muchas más humillaciones si optásemos por renunciar a algún cigarrillo diario (cuyo total gasto en euros podría dar de comer a millones de personas), a algún gasto suntuoso acostumbrado que no raramente se confunde erróneamente con lo esencial o a algún entretenimiento que forme parte de nuestros ámbitos de elección. Incluso cuando no se pudiesen seguir las corrientes disposiciones pastorales, compensaríamos ciertamente de sobras tal laguna a través de estas formas de renuncia que interpelan a nuestras costumbres arraigadas y a nuestros vicios.

El ayuno como mortificación de los sentidos impone también que nos abstengamos de ver determinadas películas y espectáculos ordinarios, como también de hablar disparatadamente, con riesgo de caer en la ofensa o de causar malicia en el ambiente que nos rodea, y también que evitemos determinadas costumbres siempre lesivas para la moral propia y de los demás.

Precisamente porque participativa en la expiación de Cristo en la cruz e indicativo del compartir realmente nuestra vida con la del Redentor, cualquier forma de ayuno y de abstinencia efectuada con conocimiento de causa y carente de todo exhibicionismo o altivez, debe forzosamente comportar la renovación personal de la propia persona en vista del cambio radical de la sociedad y del mundo y debe, por tanto, ayudar a orientarnos en el bien y en la realización de la caridad efectiva. Es condición de la validez del ayuno que se oriente al amor y que comporte en sí mismo una práctica del bien que se perfeccione en las renunciaciones. El ayuno es un acto de amor porque debe considerarse en vista del bien para uno mismo y para los demás. Ha de conducir hacia el amor y del mismo amor ha de tomar el estímulo.

A.6 La huida del mundo

La ascesis y la penitencia suponen, de todas maneras, el otro componente eremítico conocido con el nombre de “huida del mundo”, componente que en sí mismo siempre ha sido objeto de no pocas interpretaciones: ¿cómo conciliar el desprecio del mundo, que efectivamente proviene del evangelio, con el valor del mundo en cuanto realidad objetivamente apreciable en cuanto forma parte de la esfera de la creación genuina? ¿Cómo combinar la necesidad de huir del mundo con la de amar el mundo porque es bueno en sí mismo? Juan afirma expresamente: “No améis al mundo, ni lo que hay en el mundo. Si alguien ama al mundo, el amor del Padre no está en él. Puesto que todo lo que hay en el mundo (la concupiscencia de la carne, la concupiscencia de los ojos y la jactancia de las riquezas) no viene del Padre, sino del mundo” (1 Jn 2,15-16). El mundo se hace objeto de rechazo por parte de Jesús, cuando afirma: “En el mundo tendréis tribulación. Pero ¡ánimo!, yo he vencido al mundo” (Jn 16,33) y en otro pasaje: “Si el mundo os odia, sabed que a mí me ha odiado antes que a vosotros” (Jn 15,18). El mundo parece presentarse como una realidad hostil al hombre y parece que hubiese que abstenerse de vivir el presente y tener una visión derrotista de la historia. Sin embargo, conviene observar que en el mismo ámbito de la Escritura el mundo no asume un solo significado, sino que su sentido varía a tenor de las situaciones históricas particulares, las características de cada momento, las situaciones transitorias. El mundo puede ser considerado como el universo, como el ambiente de vida del hombre o como el mundo en el que los hombres viven. De ahí que el mundo pueda tener diversas facetas según sea vivido y cómo uno se mueva dentro de él; por tanto, el mundo puede ser entendido como el carácter de corruptibilidad humana que se opone a lo creado y a la realidad querida por Dios.

Esta concepción quiere que el mundo sea no una “suma de voluntades perversas, sino una entidad provista de cierta unidad cuyo espíritu envuelve y penetra instituciones e individuos buenos en sí mismos: entendido de este modo, el mundo esta presente en toda sociedad y la misma Iglesia está siempre amenazada por su influjo” (C.A. Bernard). El concepto reprobable de mundo del que no sólo es legítimo sino incluso conveniente huir es el del mundo entendido como pecado.

El mundo desacreditado no es, pues, el de los orígenes adamíticos en el que Dios pasea junto con el hombre, sino el sistema decaído y corrompido por la obstinación del hombre en el oponerse a Dios. Además, es necesario señalar que Jesús, aun afirmando en varias ocasiones la peligrosidad de este mundo, no impone de ningún modo que se huya de él: incluso durante las persecuciones invita a huir de una ciudad a otra (Mt 10,23) pero no menciona que los discípulos deban refugiarse en un lugar solitario. La misma comunidad cristiana no pretenderá nunca huir de la historia y abandonar el campo de la lucha, sino persistir con valentía contra el mal y las vicisitudes; por otra parte, quien ha escogido la huida material del mundo hacia el desierto no lo ha hecho movido de frialdad o desdén hacia la realidad presente (aunque no raramente se nota una dicotomía entre el mundo actual y el del eón de la parusía), sino que siempre se ha decidido alejarse del mundo por amor de Dios y para dar exclusivamente al espíritu la justa prevalencia, en un darse a la huida de los vicios y de los placeres terrenos siempre como consecuencia de la totalidad del amor hacia Dios. Abandonar el mundo es en definitiva una deliberación de renuncia a cuanto de por sí viene considerado no reprehensible sino apreciable. Se trata de una renuncia y no una pusilánime huida propiamente dicha, ya que quien se aleja conoce bien aquello de que se aleja y vive el

propio aislamiento en función de las cosas que está abandonando. La huida del mundo, por tanto, no puede corresponder más que al distanciamiento de la corruptibilidad y de lo efímero de esta vida presente, considerando sobre todo el carácter pasajero de la realidad del mundo: “Los que disfrutaban del mundo como si no disfrutaran. Porque la apariencia de este mundo pasa” (1 Cor 7,31), razón por la que el cristiano está llamado a vivir en este mundo sin dejarse implicar por su precariedad e infamia: estar en el mundo sin ser del mundo.

El concepto de huida del mundo en Francisco ha sido analizado precisamente en base a las explicaciones teológicas que hemos mencionado y que llevan a comparar los textos evangélicos con los enunciados de las diversas Reglas de la Orden mínima. No coincide con la desvaloración de la realidad terrena, sino con el intento de encontrar el criterio válido para elevar al mismo mundo desde la perdición a la gloria. No se trata de alejarse del mundo propiamente dicho, ya que éste se halla en el orden de la realidad creada que en sí misma no es despreciable, sino de alejarse del constitutivo de negatividad que caracteriza al mundo y más concretamente de la estructura de pecado y de la miseria moral que va propagándose.

A.7 La oración

La nota de los obispos italianos sobre el ayuno y la abstinencia a la que hemos hecho mención tiende a subrayar un dato que no debe ser descuidado en nuestra vida espiritual: “En este sentido, cualquier práctica de renuncia halla su pleno valor, según el pensamiento y la experiencia de la Iglesia, sólo si se lleva a cabo en comunión viva con Cristo y, por tanto, si es animada por la oración y orientada al crecimiento en la libertad cristiana, mediante el don de sí en el ejercicio concreto de la caridad fraterna”.

Para que el ayuno adquiera valor y no se reduzca a un indigno menosprecio del propio cuerpo totalmente gratuito e inmotivado, es necesario que se asocie ante todo al espíritu de oración que induzca a acrecentar la elevación a Dios buscado sobre toda otra cosa.

La oración ha sido siempre una dimensión irrenunciable cultivada por el mismo Cristo que en muchísimos casos de su vida pública abandonaba el propio ministerio para retirarse al desierto donde cultivaba intensamente su relación personal con el Padre (Mc 1,35; Lc 9,18): en modo particular en la oración sacerdotal Jesús confía al Padre a la humanidad para que se asocie a la misma comunión divina que vincula a Padre e Hijo: “Padre santo, guarda en tu nombre a estos que me has dado, para que sean uno como nosotros” (Jn 17,11); “pero no ruego sólo por estos, sino por cuantos crean en mí por su palabra” (Jn 17,20). Cristo ha enseñado el valor de la oración y lo ha inculcado a los apóstoles que le pidieron: “Enseñanos a orar” (Lc 11,1), obteniendo como respuesta inmediata la exhortación previa de que la oración sea ante todo una acción humilde: no usar demasiadas palabras creyendo ser escuchados sólo en la medida en que se profieren monólogos; rezar en la soledad del propio cuarto para evitar la vanagloria frente a los demás; sobre todo, Jesús inculca la oración como actitud de alabanza al Señor y al propio tiempo de encomendarse a su Voluntad como se señala en la fórmula mateana del Padrenuestro, que está estructurada según una dimensión primaria de reconocimiento del Nombre de Dios y de la expectativa del Reino y de la realización de su voluntad en el mundo, el reconocimiento de la prioridad de Dios sobre toda cosa y la toma de conciencia de que el hombre se pierde a sí mismo cuando olvida a Dios; a eso sigue la segunda dimensión en la cual se dirige a Dios la petición de cuanto es indispensable para nuestra vida material y espiritual: el pan, o sea el sustento diario y la

preservación del mal y del pecado. En palabras sencillas, podríamos decir que orar es conversar con el Señor e instaurar una íntima relación con él que supera en mucho todos los automatismos pretendidos entre oración y concesión.

En la vida de San Francisco la oración está asociada con frecuencia al ayuno y sobre esta perspectiva ha planteado el voto de vida cuaresmal: “el voto de vida cuaresmal ésta íntimamente vinculado en su espiritualidad a la vida de oración; él mismo lo demostrará quedándose, en sus momentos más intensos de contemplación, varios días sin comer...A veces es capaz de quedarse 8 ó 15 días e incluso 3 semanas en oración y contemplación, absteniéndose de todo alimento, y esta vida de oración la quiere también para sus frailes, cotidianamente, noche y día” (P.Romieux). En algunas ocasiones quedaba aislado en su celda conventual por diversos días o semanas sin dar ningún signo de vida, hasta el punto que los hermanos, temerosos de que hubiese muerto imprevistamente durante el sueño o por algún otro inconveniente, se apostaban detrás de la puerta tratando de llamarlo o de llamar su atención, hasta que él desde dentro no hacía algún ruido o algún signo que dejase intuir que no había muerto, con lo que los frailes quedaban tranquilos. La oración contemplativa y retirada tenía, pues, en la vida de Francisco espacios prolongados en el curso de su jornada; su participación en la inmolación de Cristo no podía excluir ninguno de los dos componentes de la vida ascética que van siempre correlativos en un simbiótico binomio. En la vida retirada de la gruta podemos suponer que él diese espacio a la contemplación y a la meditación, mientras que en su vida pública se le ha visto cultivar diversas formas de oración, sin descuidar ni mucho menos cuestionar algunos de los componentes de la oración comúnmente conocidos y practicados: tan pronto rezaba dirigiéndose a la intercesión de la Virgen y de San Francisco de Asís, como ocurre en los años de su infancia, como se detenía en oración ante la Eucaristía dándose a la contemplación adoradora profunda del Sacramento, como también concurriendo a las costumbres comunes de oración popular usadas por la gente del lugar al que pertenecía. Pero el hecho de que haya tenido predilección por Cristo penitente y martirizado o que haya contemplado más frecuentemente la Pasión de Jesucristo nuestro Salvador da a entender que prescindiendo de las devociones especiales a la Virgen, al Santo de Asís y a otros Santos que podían tener predicamento en el ámbito familiar, quiso anteponer en orden de importancia al solo Señor Dios y a su Hijo Jesucristo como objeto primario de oración y de reflexión. La oración dirigida directamente a Dios era la que se desplegaba con mayor favor y solicitud, hasta el punto de que no raramente producía intervenciones extraordinarias de parte de la gracia: “Sus oraciones e invocaciones a Dios tenían tanta fuerza que los enfermos recuperaban completamente la salud y algunos muertos resucitaron corporalmente y muchos espiritualmente” (Anónimo).

Sin detrimento de otras formas de oración, sin duda Francisco ha atribuido mayor importancia y validez a la oración contemplativa, surgida de la gruta, cultivada en todo su estilo de vida, hasta el punto de ser característica fundamental en sus Reglas. Morosini ha analizado la oración contemplativa de Francisco a la luz de las notas de contemplación propias de la Edad Media, ya que en el espíritu de oración del Paulano resuena esta dimensión epocal; además, Morosini ha señalado determinadas condiciones basilares por los cuales según Francisco la oración pueda considerarse real y no ficticia.

Según la mentalidad espiritual de la Edad Media, la oración contemplativa eleva al hombre por encima de sí mismo y lo conduce a trascender su propia condición personal limitativa, superando la limitación del cuerpo a fin de conducir al sujeto a la unión definitiva y pacífica con Dios; esta visión de Dios cara a cara (1 Cor 13,12) sólo la encontraremos al final de nuestro tiempo presente, o sea en la visión beatífica celeste, pero en la oración podemos ya pregonarla, siempre que esta oración se realice en el

desapego de las cosas terrenas y de la general corruptibilidad del mundo. Precisamente es esta una de las condiciones de la oración según el Fundador de la Orden de los Mínimos: la oración unida al ayuno considerada por la Regla “buena cosa” por sus garantizados efectos de sublimación de la carne y de la sumisión de los sentidos al espíritu (siendo estos efectos varias veces citados en esta temática). La oración es pues muy fecunda cuando está acompañada por la mortificación corporal, dada la ayuda que aporta a la contemplación de lo divino sobre esta tierra y debe ser ejercitada, a través de meditaciones espirituales oportunas, incluso cuando el cuerpo se está refocilando durante la comida. Otra condición muy ventajosa para que se dé posibilidad efectiva a la oración es también el silencio que favorece el recogimiento y la concentración sobre la Palabra de Dios y sobre el misterio del Señor; el silencio es valorado frecuentemente por San Francisco incluso en el contexto de la vida fraterna en comunidad: aunque él mismo haya sido descrito como un hombre capaz de interacción social y de compañía con sus paisanos, no ha omitido cultivar la moderación en las palabras y el recogimiento que facilita la oración, tal vez no siempre omitiendo locuacidad, pero sí moderando el uso de la lengua. Incluso la IV Regla impone a los frailes cultivar el silencio, en cuanto que es eficaz para favorecer el recogimiento, y evitar el mucho hablar que no está nunca exento de culpa.

Junto a estas condiciones se halla la necesidad de purificación interior que impone también el silencio bajo múltiples aspectos de la vida espiritual, la humildad y la libertad de las preocupaciones temporales, pues el apego excesivo a uno mismo, al dinero y a las posesiones se revela siempre dañino para la buena marcha de la oración. La oración debe ser hecha incansablemente y con asiduidad y se desarrolla en la “libertad”, o sea en el alejamiento de cualquier obstáculo que pueda disminuir su importancia. Una de las prácticas monásticas que pertenece al patrimonio que el medioevo nos ha transmitido es la denominada “Lectio Divina”, que consiste en el asiduo escudriñar el texto de la Palabra de Dios. Aunque no se le da un trato explícito en los textos de las Reglas ni en los escritos sobre la vida del Paulano, hay que suponer que tal práctica haya sido cuando menos considerada por las comunidades de la Orden que no omitían resaltar cualquier procedimiento favorable a la exaltación del espíritu y a la consecución de la mencionada visión beatífica previa.

En cualquier caso, si nos fijamos en la misma actitud de Francisco y en su porte, y aun a trato que le viene siempre atribuido, podemos deducir que en la vida de este Santo la oración debía constituir una fuerza motriz para toda situación, ya que tuvo que proporcionarle mansedumbre, calma y resolución frente a las dificultades y a las aversiones. La calma y la concentración que derivan de la oración intensa y profunda ayudan a ver los problemas y los retos de cada día con renovado arrojo y optimismo, eliminando el peligro de las ansias y de las instintividades que podrían llevar a acrecentar la importancia de las dificultades y de los imprevistos. Es por ello que el contemplativo muestra siempre sensibilidad y mansedumbre en las circunstancias de lucha y duras pruebas sin escabullirse de lo cotidiano. Luchar para vivir se le requiere a todo ser humano que se respete; sin embargo, los instrumentos de la lucha pueden ser múltiples y de diversa naturaleza; los utilizados por los hombres aptos para la contemplación y la oración intensa producen las condiciones para que toda situación pueda ser dominada, que no se deba estar sometido a los acontecimientos y que se revele el autodomínio de sí. El recurso frecuente a la oración asociada al trabajo y a las renunciaciones corporales, del mismo modo que los demás ermitaños contemplativos, no podía dejar de suscitar en Francisco la disposición a la paciencia y a la acogida de los sufrimientos del mundo que lo rodeaba. Esto se revela en la lectura atenta de muchísimas vicisitudes y experiencias de su vida, en que tuvo que hacer frente por

ejemplo a la obstinación de diversas autoridades eclesíásticas que más de una vez denegaron la aprobación de su Regla o al descontento de no pocos de sus frailes que lamentaban la austeridad excesiva de los rigores y de las mortificaciones previstas por los mismos Estatutos.

No seríamos plenamente fieles en el tratamiento del tema de la oración en San Francisco si no nos detuviésemos sobre los rasgos característicos de la oración contemplativa dentro de la gruta en las montañas de Paula. ¿Cómo habrá vivido Francisco su experiencia orante dentro de la cueva? ¿Qué dificultades habrá encontrado y con qué intensidad habrá vivido su relación con Dios dentro de la gruta paulana? Que haya experimentado la familiaridad con Dios y que haya gozado de sus beneficios en la plenitud de su adolescencia es innegable, pero sería muy constructivo y útil que nos detuviésemos con atención sobre el valor de la oración de Francisco dentro de la gruta.

Personalmente pienso que deba ser considerada ante todo la siguiente expresión bíblica: “Un Dios y Padre de todos, que está sobre todos, por todos y en todos” (Ef 4,6). Esta expresión atestigua ante todo la omnipresencia divina totalizante que es trascendente mostrando sin embargo inmediata inmanencia, ya que Dios es Ente supremo que sobrepasa toda realidad circunscrita y al mismo tiempo está presente en toda cosa, es decir en todo elemento del cosmos y en las múltiples contingencias. La presencia de Dios es activa y dinámica en cuanto sostiene lo creado y lo vivifica manteniéndolo en el ser y, además, es una presencia incidente aunque misteriosa, que debe ser descubierta y valorada, siendo también causa primera de todas las cosas que revela su actuar y obrar por medio de causas segundas. Dios está presente sobre todo en el hombre, criatura puesta en el ser a su imagen y semejanza y sobre todo Él, aun quedando inmutable en su divinidad, ha decidido hacerse Hombre para cualificar esta presencia suya en el hombre. Si Dios está presente en todas las cosas, esto quiere decir que se muestra en primer lugar en la dimensión creatural, de modo que se puede reconocer la presencia de Dios a través de los elementos de la naturaleza. El Concilio Vaticano I afirmaba que Dios puede ser conocido a partir de las cosas creadas, mientras que el libro de la Sabiduría nos recuerda que a partir de las criaturas podemos remontarnos al Creador, razón por la cual en la medida en que nosotros contemplamos la creación nos hacemos partícipes de la presencia de Dios.

Ahora bien la oración es la respuesta humana a este hacerse presente y obrar inefables de Dios, es la adhesión espontánea, libre y confiada al Dios que se deja encontrar en el silencio y en la pureza de las cosas.

Se puede contemplar la naturaleza en el silencio y el abandono, en la soledad y en la inmersión en la realidad de los elementos incorruptos y en estado puro y genuino, y en muchísimos casos abismándose en lo creado uno se da cuenta de cómo la naturaleza de por sí muestra la “pequeñez” y la vanidad del hombre: “¿Qué es el hombre para que te acuerdes de él, el ser humano para darle poder?”. Sumergirse en la totalidad de los elementos creados es exaltante porque allí nos descubrimos como creados y contingentes, no sólo necesarios, y se detecta al mismo tiempo nuestra propia pertenencia a la totalidad de los elementos y precisamente la soledad acentúa este descubrimiento.

No obstante, la contemplación no es suficiente en sí misma si no se convierte en oración. Frente al Dios omnipresente es necesario orar, lo que quiere decir escuchar y conversar en la disposición de estar juntos. La oración de San Francisco en la gruta ha asumido por tanto el significado de correspondencia a la gracia de Dios y el de adhesión al misterio de su presencia silenciosa y eficaz en el mismo espíritu humano: la naturaleza salvaje que lo rodeaba hacía consciente al joven religioso de la presencia de Dios y lo conducía a tejer su alabanza en la contemplación de la variedad de los

elementos; a través de la renuncia a sí mismo y el despojo hasta el nivel de extrema humildad y sumisión surgido de los ayunos y de la vida parca y sobria, Francisco rendía culto a Dios sintiéndolo presente en su persona comprendido también su cuerpo.

Del mismo modo que se dice que llevamos desde el bautismo la impronta de la Trinidad, podríamos también afirmar que en el anonadamiento de sí mismo que Francisco cultivó en la gruta debió experimentar la iniciativa divina del Padre que se le manifestaba en el silencio y en la soledad invitándolo a configurarse a su Hijo Jesucristo en lo específico de su pasión redentora y del rescate salvador de los pecados de la humanidad, haciéndose copartícipe de la redención y de la salvación del mundo; esta asociación ocurría a través de la asistencia del Espíritu Santo, ya que en el Espíritu y sostenido por Él Francisco realizaba el conjunto espiritual de la gruta. Había sido el Espíritu Santo el que había empujado a este jovencísimo penitente hacia la gruta como había conducido a Jesús al desierto, y el mismo Espíritu le permitía intuir su opción de vida en aquella incomodísima dimensión. Siempre el Espíritu Santo moverá a Francisco a la acogida simple y fraterna de la gente que poco a poco comenzará a afluir a la gruta; el mismo Espíritu sugerirá la realización del primer conjunto eremítico y la formación del primer convento y finalmente siempre con la fuerza del Espíritu Francisco sabrá afrontar sin problemas la dimensión de vida cenobítica y apostólica.

A.8 La caridad

A las condiciones ya mencionadas que Francisco pone para que la oración sea auténtica y libre de todo exhibicionismo y vanagloria, se añade otra que también en la Escritura es declarada urgente e irrenunciable incluso por encima de las otras virtudes que tienen carácter pasajero: la caridad.

Efectivamente, no tendría ningún valor y no comportaría ninguna ventaja para la iglesia que se practicasen múltiples obras de penitencia, oración, mortificación corporal y autodisciplina si estas no ofreciesen el resultado transparente del amor real porque resultarían asimilables a tantas otras formas de autolesión del cuerpo que son normalmente adoptadas, incluso con mayor intensidad por no pocos movimientos políticos e ideológicos. Si la penitencia equivale a un proceso de conversión que sugiere la mutación radical de la propia vida a partir de la cultura, mentalidad y enfoque de pensamiento que renuncian al mal para orientarse hacia Dios, tal proceso de renovación interior debe traslucirse en obras que recalquen la penitencia operada, o sea obras de caridad efectiva e inequívoca. Sobre este aspecto de la vida espiritual es muy taxativo Juan, que en su primera Carta reivindica la coherencia en nuestras acciones con nuestra fe en Dios y en Cristo: quien no ama no viene de Dios y no reconoce al Hijo de Dios Jesucristo, luego su fe es ficticia o aparente.. Más bien no amar y odiar al propio hermano y no observar los mandamientos equivale a proceder del diablo ya que éste es pecador desde el principio (1 Jn 3,1-8). Siempre según Juan, “quien dice que permanece en Él (Jesucristo), debe vivir como vivió él” (1 Jn 2,6) y ya que Él ha amado sin clausuras ni reservas, es necesario que nosotros nos amemos no con palabras sino con hechos (1 Jn 3, 16-18); Santiago nos recuerda que nuestra fe sin obras es inexistente, describiendo lo concreto de las obras como actos concretos de amor, de generosidad y de acogida: “Si un hermano o una hermana están desnudos y carecen del sustento diario y alguno de vosotros les dice: ‘Idos en paz, calentaos y hartaos’, pero no les dais lo necesario para el cuerpo, ¿de qué sirve?” (St 2,15-16), y el mismo Jesucristo indica que el amor concreto y operativo no puede eximirse del heroísmo y no puede ser vinculado a la mediocridad (Lc 3,11; 14,13).

Pero antes que en las obras y en cada acto la caridad da razón de una actitud personal ligada a un específico y previo modo de ser, que se indica en el cap. 13 de la Primera Carta de Pablo a los Corintios, que el Misal propio de la Orden de los Mínimos trae como segunda lectura litúrgica en la festividad de San Francisco de Paula y que subraya además que la caridad prescinde incluso de las mismas obras buenas, ya que éstas podrían ser efectuadas incluso independientemente de esta virtud: “Aunque hablara las lenguas de los hombres y de los ángeles, si no tengo caridad, soy como bronce que suena o címbalo que retiñe. Aunque tuviera el don de profecía, y conociera todos los misterios y toda la ciencia; aunque tuviera plenitud de fe como para trasladar montañas, si no tengo caridad, nada soy” (v. 1-2). La caridad de hecho constituye ante todo el ser de una persona que es anterior al actuar y que determina las mismas acciones: el texto de Pablo prosigue afirmando que quien ama es paciente, benigno, no se irrita, no falta al respeto, no tiene en cuenta el mal recibido, es esperanzado, todo lo cree, todo lo espera, todo lo soporta; cualidades, estas, que explican por sí mismas el amor cristiano como prerrogativa bien lejos de poseer las facciones de la filantropía que no raramente puede esconder un egoísmo enmascarado o un exhibicionismo y que, en cualquier caso, tiene una duración limitada. Más bien se trata del amor del cual hemos sido objeto por parte de Dios que tiene su máxima expresión en la inmolación de Cristo en rescate de la humanidad: el hombre, conocido y amado por Dios desde la eternidad y hecho objeto de un determinado proyecto de amor (Jer 5,1; Sal 22, 10-11; 139, 13-16) es objeto ulteriormente de singular benevolencia divina en Cristo, en su obra de redención y sobre todo en su inmolación en la cruz. La diferencia entre el amor cristiano y la filantropía humana reside por tanto en un solo hombre que podríamos incluso definir como Acontecimiento: Jesucristo. Según la bellísima expresión de un exegeta, “la palabra amor necesita siempre de un diccionario y para los cristianos el diccionario es Jesucristo” (A.M.Hunter). La caridad no puede brotar más que de una fe radical en él y en nuestra incorporación a Él y en la adhesión a su proyecto de amor y de salvación, pues si en Cristo Dios nos ha amado, es necesario que nos amemos unos a otros como condición de mostrar nuestra pertenencia a Él (Jn 15,12); por ello, la caridad asume las características de universalidad e incansabilidad, ya que debe ser efectiva tanto respecto al hermano de cercanía inmediata como al enemigo, ya que Él no ha dudado a dar la propia vida por todos y a pagar con su sangre el precio de los pecados de la humanidad entera, especialmente la que está dispersa y abandonada a las propias culpas. En la parábola del buen samaritano Jesús, además de delinear el compendio de la ley universal que consiste en el amor hacia Dios, hacia el prójimo y hacia uno mismo (Dt 6), ofrece un concepto de “prójimo” totalmente nuevo e inesperado para la cultura de su tiempo que lo había condenado a la limitación restrictiva, considerando sólo como prójimo al compatriota, al miembro de un mismo pueblo o al que pertenecía a un solo grupo o movimiento religioso o político.

El concepto de “prójimo” se extiende en adelante también al enemigo y a quien ha sido siempre objeto de nuestra censura y nuestra reprobación, ya que el amor de Dios Padre, que hace llover sobre justos e injustos y hace salir el sol sobre malos y buenos (Mt 5,43-48), atestigua el carácter ilimitado y universal con el que debe ser entendido el amor cristiano que el mismo Pablo considera también como amor eterno que supera en el tiempo incluso a la fe y a la esperanza. En el vocablo “prójimo” hay además una doble invitación a considerarnos nosotros mismos prójimos de los demás en primera persona como Jesús invita a ver al prójimo “del que cayó en manos de los salteadores” y no ya el prójimo del que es asistido; y al mismo tiempo, nos invita a ver en el otro al prójimo que hay que socorrer y ayudar sin reticencias o restricciones.

Acoger al prójimo incluso al desconocido pero valorado como presencia del mismo Señor que llama a nuestra puerta equivale a acoger a Dios mismo y obtener la recompensa de beneficios inesperados como en el caso de Abraham que acoge a los tres visitantes en la encina de Mambré sin darse cuenta de que en ellos está el Señor y sus ángeles que le darán, a él y a su mujer Sara, el gozo de un hijo a pesar de su edad avanzada (Gen 18,1-15) o como en el caso de la viuda de Sarepta que obtiene la resurrección de la muerte de su propio hijo por haber tenido una caridad atenta al acoger al profeta (1 Re 17,10-24) o también el caso de la Sunamita que acogiendo en su propia casa a Eliseo identificado como “hombre de Dios” obtiene tanto la predicción de un hijo como que éste sea milagrosamente resucitado (2 Re 4,8-37). A propósito de este último caso habría que dedicar un capítulo aparte a tratar los elementos de comparación entre la simplicidad y el estilo de vida de Eliseo que acoge a la mujer en el monte Carmelo, o sea en la soledad típica del hombre de Dios, y nuestro Francisco de Paula, cuyas características no son tan diferentes. Incluso en el cumplir fenómenos de resurrección de muertos el mismo Francisco apela al amor de Dios que es el motor de sus acciones y con el cual procede sin vacilaciones, experimentando él mismo y enseñando a sus interlocutores que la caridad es verdaderamente el vínculo de la perfección humana porque sólo quien ama es verdaderamente perfecto (Col 3,14).

La caridad es también el fin último de la consagración religiosa; el objetivo de la vida religiosa es conseguir la caridad perfecta en la profesión de los consejos evangélicos de la pobreza, de la castidad y de la obediencia, y también en la institución de San Francisco de Paula emerge como primario el fin de la vida religiosa: hemos recalcado en algunos episodios de su vida que el ejercicio de la caridad operativa asumía la misma importancia que tienen los otros elementos de la vida religiosa, más aún, se convertía en ciertos casos en el emblema de una vida religiosa vivida en plenitud y con entusiasmo, como por ejemplo durante la devastación ocasionada por la sequía en Spezzano Calabro, que obliga a los frailes, además de construir el convento, también y sobre todo a la donación de parte de las limosnas para fines caritativos y de benevolencia. Destinar a terceros para obras de bien las limosnas de que eran beneficiarios los mismos frailes era constitutivo de aquella solicitud que se requiere en la vida cristiana y sin la cual el mismo cristianismo no subsiste. También la continua y paciente disponibilidad de Francisco en ofrecer a los demás una buena palabra o un buen consejo y hacerse portador de la extraordinaria gracia de Dios en milagros que alivian a enfermos y moribundos remarca en Calabria y en Francia el mismo recorrido de amor del Padre trazado por Jesús en Galilea y Judea y manifiesta de un modo efectivo el valor evangélico de la caridad y del amor al prójimo.

Gracias a su experiencia de la gruta y a la continua oración solitaria acompañada de ayunos Francisco había comprendido que Dios es caridad infinita respecto al hombre y que ningún otro mandamiento viene impuesto más que el vivir en el amor conforme al amor divino de que somos objeto. La caridad, sin embargo, es un elemento que califica al hombre en su ser antes que en su actuar y, de hecho, el Anónimo nos recuerda que Francisco “en todas sus obras tenía en sus labios la palabra caridad, diciendo ‘Hagámoslo por caridad, vayamos por caridad’, lo cual no debe extrañarnos porque lo que rebosa del corazón lo habla la boca, o, lo que es lo mismo, quien está lleno de caridad, no puede hablar sino de caridad”. A mi juicio, son estos últimos versículos citados por el discípulo contemporáneo los que dan pleno testimonio de la autenticidad del amor de Francisco: se deja entender que antes que las palabras proferidas con los labios se halla el corazón de un hombre redimido y formado que ha experimentado en primera persona el amor de Dios. Si es precisamente el Anónimo quien nos exhorta a omitir todo estupor porque la lengua habla según lo que se halla en el corazón,

ciertamente esto deja entender que su testimonio es verdadero porque traspasado por la admiración hacia su Fundador que vivía inequívocamente estas cualidades del amor encomendándose a Dios en toda situación y en todo lo que debiese pedir, pues lo que podríamos obtener de nuestra petición es en todo caso don de Dios, y, por ello, se pide “por caridad”.

B) OTROS ASPECTOS DE LA ESPIRITUALIDAD DE SAN FRANCISCO

La espiritualidad penitencial de San Francisco de Paula es el fundamento de los demás aspectos de su vida interior, toda vez que el valor de la conversión lo condujo sin sombra de duda a dar consistencia a los que habían sido desde siempre sus sentimientos de hombre devoto y religioso respecto al Señor Jesucristo, a la Eucaristía y a la Virgen María, sentimientos que desde la experiencia de la gruta se fueron haciendo cada vez más significativos en relación a la salvación. En otras palabras, en el desarrollo de su dimensión adolescente de hombre ermitaño y penitente, Francisco encontraba en cierto modo una especie de “escuela teológica” que le permitió atribuir mayor fundamento a sus sentimientos innatos de devoción y de amor a Jesús y a Nuestra Señora como a todo otro aspecto de su vida espiritual. Tras experimentar en primera persona la necesidad de dejarse amar y moldear por Dios y de dirigirse constantemente a Él en un itinerario de conversión que lo llevase hasta el *secundum Deum*, le fue posible descubrir profundamente en la fiesta de Navidad el valor de la Encarnación de Dios en su Verbo, como también en la pasión del Viernes Santo o en el crucifijo el revelarse de la potencia salvífica de Dios en la inmolación de su Hijo; asimismo, en las parábolas y en los milagros que había aprendido de los evangelios supo captar el desplegarse del Reino de Dios en las palabras y obras de Jesucristo Salvador, como también podía atribuir en el misterio de la Encarnación y de la Redención una gran importancia al papel de la Madre de Dios.

B.1 El amor al Señor Jesucristo

Como sucede en la vida de todos los ermitaños, el amor de San Francisco hacia el Señor Jesucristo se configura bajo el aspecto de la participación a los padecimientos y a los sufrimientos de redención y de rescate de nuestros pecados, según la pedagogía paulina a la que ya nos hemos referido y que aquí retomamos en la perícopa entera: “Ahora me alegro por los padecimientos que soporto por vosotros, y completo en mi carne lo que falta a las tribulaciones de Cristo, a favor de su Cuerpo que es la Iglesia” (Col 1,24). De forma análoga al apóstol que sufría las cadenas de su prisión por causa del evangelio aceptándolas como participación a los padecimientos redentores y salvadores de la cruz de Cristo, a fin de mejorar con la misma vida sacrificial a la comunidad eclesial que él reconocía como cuerpo del mismo Señor en cuanto constituida por muchos miembros compaginados e interpuestos en simbiótica unión, que forman un entero organismo con su Cabeza (1 Cor 12,12-14; Col 1,18), así también en las intenciones de Francisco ermitaño y penitente dentro y fuera de la gruta había esa participación en los sufrimientos de Cristo en el castigo de los ayunos, de las restricciones físicas y alimentarias y de su vida ascética en general que le merecía

participar en los mismos sufrimientos del Salvador en vista del rescate de los propios pecados y de los de la humanidad.

Si una de las características de la penitencia consiste en el reconocimiento franco y consciente del propio pecado y en la consiguiente opción de vida nueva, en Francisco la conciencia pecaminosa se extendía a las condiciones sociales de la humanidad entera: él consideraba la marcha de la misma estructura del mundo como estructura de pecado y de muerte y se sentía llamado a hacer sus miembros participativos del rescate de Cristo para que la humanidad pudiese obtener la salvación.

En los sufrimientos y padecimientos ordinarios, cuando éstos son vividos como voluntad de asociarse a la cruz de Cristo, se halla la realización de la salvación además de respecto a uno mismo también respecto a los otros hermanos; la acogida de las adversidades conduce a hacer efectivo el rescate de muchos.

Una referencia importante: Flp 2,6-11

San Francisco descubría que el sacrificio de Cristo por la humanidad se había realizado antes que en su autoentrega en la cruz, también y sobre todo en la dimensión de la kénosis con que Él había abandonado las garantías de suma e incontrastable divinidad para hacerse nada en el estadio de humanidad: el sacrificio y los padecimientos de Cristo tienen su culminación en el suplicio extremo de la cruz, pero se hacen efectivos ya en su encarnación y en su vida pública, habiendo Él escogido una dimensión epocal de vida entre los hombres desprovista de garantías y de galardones y habiendo asumido una condición histórica de las más tormentosas y difíciles, a causa de la cual había debido inmolarsé y sufrir ya durante el nacimiento, y Francisco mostró conciencia plena de esta realidad en su propia vida de penitente y en una ocasión también en una carta que escribió a los Procuradores del eremitorio de Spezzano: “Acordaos de la pasión de nuestro Señor y Salvador, y pensad qué infinito fue aquel ardor que descendió del cielo a la tierra para salvarnos, que por nosotros sufrió muchos tormentos, que padeció el hambre, el frío, la sed, el calor y todo sufrimiento humano, no rechazando nada por nuestro amor y dando ejemplo de perfecta paciencia y de perfecto amor”.

Nos arriesgaríamos a ser verdaderamente incompletos y haríamos un agravio a la espiritualidad del Fundador y de toda la Orden de los Mínimos si no nos refiriésemos inmediatamente al texto paulino de Flp 2,6-11, implícitamente citado por el mismo Francisco y que ha sido objeto de reflexión por parte de todos los exponentes de la espiritualidad monástica y penitencial como también elemento constitutivo de la exhortación a la mutua caridad; incluso en referencia a la obediencia religiosa al Superior, el pasaje paulino es aprovechado no raramente para fundamentar la necesidad de la configuración a Cristo obediente al Padre al tiempo que renuncia a uno mismo en el ejercicio de la voluntad de Dios en la persona del corrector de comunidad.

La obediencia de Jesús en este pasaje en concreto, se hace efectiva en el anonadamiento y en la expoliación para asumir la condición de servicio humilde y sometido. Analizando este fragmento, no se puede dejar de constatar ante todo una invitación y una afirmación: “Tened entre vosotros los mismos sentimientos que tuvo Cristo: El cual, siendo de condición divina, no retuvo ávidamente el ser igual a Dios. Sino que se despojó de sí mismo tomando condición de siervo, haciéndose semejante a los hombres y apareciendo en su porte como hombre; y se humilló a sí mismo, obedeciendo hasta la muerte y muerte de cruz. Por lo cual Dios lo exaltó y le otorgó el Nombre que está sobre todo nombre. Para que al nombre de Jesús toda rodilla se doble

en los cielos, en la tierra y en los abismos, y toda lengua confiese que Cristo Jesús es Señor para gloria de Dios Padre”.

Se exhorta a asumir los mismos sentimientos de Jesucristo, o sea los de la extrema humildad y mansedumbre del Dios encarnado que renuncia a las propias afirmaciones de grandeza y a las seguridades propias de lo divino en cuanto que, connatural al Padre y preexistente al mundo, se ha abajado humillándose notablemente al nivel de hombre entre los hombres, olvidado de la propia condición de superioridad entre los elementos, para después ser ensalzado y glorificado por todos los seres que lo proclaman Señor; en palabras pobres se quiere señalar a Cristo para ser humildes, sometidos y generosos como él, para poder vivir en la obediencia como privación de la propia voluntad y a través de esta vía conseguir el premio de la gloria. El texto contiene una triple afirmación de 1)preexistencia; 2)kénosis; 3)glorificación. El primer aspecto se deriva sobre todo de la “naturaleza divina de Cristo” (en griego, morfé Teoú) que atestigua tanto la semejanza exterior y la figura como la condición y modo de ser propio de la persona. En síntesis se afirma que Cristo es desde la eternidad Dios como el Padre y coeterno con él. En la afirmación “se despojó de sí mismo” (en griego, eautón ekenosen, de ahí la kénosis) se afirma la profundidad del paso de la preexistencia a la elección de un estado de precariedad de quien no considera una utilidad ni un motivo de aprecio el ser de condición divina, y “se despoja de sí mismo”, literalmente entendido como “vaciar de sí mismo”, o sea se hace él mismo vacío y vano para asumir la condición de siervo en la humanidad. Como señala Romano Penna, la afirmación no debe interpretarse en el sentido de renuncia definitiva de Cristo a la propia divinidad, sino como acercamiento de ésta a las facetas de precariedad humana, y tal comprensión es posible solamente si se concibe el ekenosen auton no como abandono de algo que se posee (la divinidad) cuanto más propiamente de asunción de aquello que todavía no se posee (la humanidad y la esclavitud), de modo que Cristo es siempre Dios que decide adquirir las condiciones de humillación servil. El despojo crístico no se limita sólo al abajamiento desde lo divino a la nulidad sometida de lo humano esclavístico, sino también al mismo vivir de Cristo las condiciones de abajamiento mientras es un hombre terreno: Cristo recorre las etapas más precarias e insignificantes de la vida humana desde la cuna al patíbulo de la cruz que es el culmen del propio despojo.

En el anonadamiento de Dios en Cristo reside la característica que sostiene la obediencia, que viene a darse no ya en las condiciones de bienestar y placidez, sino en la mera humillación de hacerse pequeño y de ser hecho objeto de vejación por parte de sus semejantes: Cristo obedece sufriendo la persecución humana y haciéndose pecado aun no siendo pecador (2 Cor 5,21), además de pobre siendo rico (2 Cor 8,9) y según el autor de la Carta a los hebreos “aprendió la obediencia con lo que padeció”. Culminación de este obedecer servil ha sido la aceptación de la muerte en cruz, en la cual Cristo se ha ofrecido a sí mismo como Cordero sin mancha a la humanidad para su rescate realizando en plenitud el proyecto de salvación del Padre, ya que la soledad, el abandono y los sufrimientos que conducirán a la muerte despliegan definitivamente la realización de nuestro rescate.

En la condición desagradable de obediencia a la voluntad del Padre en los sufrimientos la espiritualidad monástica ha leído, como hemos indicado más arriba, las prerrogativas de la obediencia disponible y responsable a la voluntad de Dios cuando ésta se hace manifiesta en la voluntad de los superiores, ya que si Cristo se ha sometido a la voluntad del Padre anonadándose él mismo en la privación y en los sufrimientos, de forma análoga el monje no deberá recusar obedecer al propio superior acogiendo eventualmente también los aspectos desagradables de tal obediencia y sumisión: “... obedeciendo al designio del Padre, Jesús asume la condición humana y va al encuentro

de la muerte de cruz. Por esta obediencia suya, Dios lo ha exaltado sobre todas las criaturas. La obediencia a la voluntad de Dios, que puede expresarse también en la de los superiores, es un elemento fundamental en la vida de todo cristiano y de todo religioso. Con ella se manifiesta el abandono y la confianza en Dios, también cuando las circunstancias y las personas son desfavorables; en tales momentos justamente, más que en otros, hay que manifestar que Dios es verdaderamente el fundamento, la roca sobre la que se apoya la propia vida. La obediencia se vuelve un acto de fe con el que se acepta humildemente el designio de Dios, incluso a costa de la vida” (F.Santoro).

Pero todo esto no es limitativo en el sufrimiento de quien obedece. Consecuencia del anonadamiento es la exaltación de Cristo, y asimismo su glorificación por parte de las criaturas que lo aclaman Señor, y tal exaltación es interpretada sea en términos de grandeza divina del mismo Cristo en relación a sí mismo, sea en relación a la realidad cósmica que canta su nombre. Aceptar la sumisión obediente es la garantía de ser gratificados y ensalzados a la gloria, constituyendo esto el empuje de la obediencia cristiana y religiosa como posibilidad de conseguir méritos y recompensas.

Resumiendo, podemos afirmar que en Flp 2,6-11 se halla la invitación a asumir las mismas actitudes de humildad de quien, aun siendo Dios preexistente desde la eternidad no se sirve de su grandeza divina ni de la propia omnipotencia como predominio personal, sino que, a pesar de ser Dios, adquiere la fragilidad y la debilidad propias del hombre e incluso del esclavo para hacerse obediente en todo hasta su propia entrega en el patíbulo. Pero en tal anonadamiento encuentra la elevación a la gloria.

La invitación contenida en el versículo inicial es significativa en sí misma, ya que constituye una exhortación a ser humildes y mansos como lo ha sido quien, siendo Dios, se ha hecho siervo; a partir de esos sentimientos cristianos, es posible vivir la dimensión humilde que conduce finalmente a la gloria.

B.2 Imitador de nuestro Redentor

De lo que acabamos de reflexionar se deriva también la aceptación de los sufrimientos y de los sacrificios que tiene puntualmente reservados la vida religiosa.

Francisco no murió de muerte violenta como los mártires del Nuevo Testamento u otros personajes ilustres de los cuales los altares tejen las alabanzas del martirio, pero si el martirio atestigua a quien sea un testimonio valeroso y en sentido amplio todos estamos llamados a ser testimonios (en griego martyreon), Francisco ha sido mártir en la participación de los sufrimientos de Jesús con su misma vida sacrificada y a través de las vejaciones a las que voluntariamente ha querido someterse. Alejandro VI, comparándolo a San Francisco de Asís, lo definirá “ardentísimo imitador del Redentor” en lo específico de la inmolación al sacrificio y a la aceptación del sufrimiento, en los que él educaba también a sus religiosos; si podemos intentar una comparación, la vida retirada de San Francisco en la gruta a la que sigue la dimensión apostólica y el compromiso en el mundo con sus frailes, con sus compatriotas y con los reyes en la corte de Nápoles y en la de Tours, pueden evocar las etapas de paso de Jesús desde la vida escondida en Belén a la actividad de predicación y de enseñanza contextual a la realización de los milagros y a la elección de los apóstoles extraídos del numeroso grupo de discípulos seguidores; como para nuestro Redentor, también para Francisco se realizó una dimensión de apostolado en continuación a la ponderación atenta, a la valoración del mundo que lo rodeaba y que era objeto de sus atenciones e incluso la dimensión de la gruta constituía un apostolado beneficioso de rescate de los pecados de

la humanidad. En este sentido podemos afirmar que en su particular característica de ermitaño penitente San Francisco de Paula fue un celosísimo imitador de nuestro Señor Jesucristo.

Lanovius, biógrafo del siglo XVII de nuestro Santo, escribe incluso una comparación entre el desierto al que fue conducido Jesús por obra del Espíritu Santo y el desierto al que siempre por querer del Espíritu fue empujado a vivir Francisco fuera de la ciudad de Paula, subrayando la analogía de la gruta con el desierto mateano de Jesús: “El santo Padre Francisco de Paula, imitador de Cristo, fue conducido por el Espíritu Santo a la edad de trece años al desierto, donde, tras pasar toda la cuaresma sin comida ni bebida, fue asaltado por Satanás con muchas insidias... a la edad de diecinueve años, saliendo de su ocultación en el desierto, entró en la ciudad anunciando la penitencia, y, como Cristo, convirtió con sus santas predicaciones a los pecadores... llevó la cruz de la mortificación”; de este modo, hace una completa comparación entre la vida de San Francisco y la del Redentor. Según su especificidad y la particular característica de carismaticidad evangélica, cada Santo ha tenido el mérito de equipararse a nuestro Señor Jesucristo del que ha sido imitador ferviente y devoto; también en la vida y en la espiritualidad de Francisco tal conformidad a Cristo se ha hecho evidente en la dimensión de humildad y penitencia evangélica en el desierto de Paula donde ha vencido las tentaciones y las concupiscencias dominando sus propios instintos y pasiones para ser fuerte contra sí mismo y poder predicar a los demás los mismos valores de mortificación y de anonadamiento.

Sin embargo, haber querido imitar a Cristo y haberlo llevado a los demás es algo que no podía realizarse efectivamente más que después de una larga disponibilidad a ser discípulo del Señor. Antes de imitarlo, Francisco se ha puesto decididamente al seguimiento del Maestro Salvador, seguimiento que ha dejado una huella indeleble en su formación personal, al aprender del mismo Cristo todos los elementos que forjan al hombre y al cristiano. Antes que todo, Francisco ha aprendido de Cristo. Esto se realizaba ya en la primera infancia, cuando era instruido sobre los elementos fundamentales de la vida cristiana y adoctrinado en torno a la vida de Jesús que seguía con pasión e interés, asimilando las que siempre fueron verdaderas características del Salvador que no ha venido para ser servido sino para servir y que, para nuestra edificación, ha vivido en pobreza extrema y en estrechez, lo que no ocurría en la Roma papal durante la infancia de nuestro muchacho, hasta el punto que él mismo tuvo que censurar el lujo de un Cardenal en suntuosa ostentación. Ha aprendido de Cristo la pobreza evangélica acentuando que esta requería ser vivida con urgente determinación en una cultura laxista como era la que entonces imperaba en la Iglesia, como ha aprendido la inmolación de Cristo en el patíbulo, exteriorizada por la cruz que llevaba sobre el extremo superior de su bastón y con la cual adornaba otros de sus objetos y utensilios, y por el continuo recurso al crucifijo que contemplaba y muchas veces hacía objeto de veneración para todos realizando muchísimos milagros por medio de la señal de la cruz, todo lo cual atestigua que él estaba verdaderamente fascinado por el Salvador y enamorado de todos los particulares de su vida y mensaje.

Como discípulo de Cristo Francisco no dejó de aprender que Él es “el más grande y el más precioso de todos los dones” indispensable en cuanto a ser conocido y estimado por nuestra parte e irrenunciable en nuestras opciones cotidianas.

No podemos pretender que Francisco haya sido atraído por las discusiones dogmáticas en torno a Cristo crucificado como Logos encarnado, sin embargo, no está fuera de lugar señalar que el amor a Jesucristo debía haber crecido en él también desde la consideración no indiferente de que dicho Cristo era para él aquel que la humanidad no puede rechazar so pena del propio autodañarse o de la propia condena a priori: el

Verbo de Dios se ha hecho carne viniendo a habitar en medio de nosotros; según la acepción griega, “habitar” corresponde a “plantar su tienda”, o sea delimitar en medio de nosotros una dimensión de vida e interacción totalmente humana por lo cual se ha insertado inmediatamente en el contacto con la gente; por tanto, el Verbo de Dios, omnipresente y omnisciente desde el principio, como Sabiduría de Dios, ha querido habitar en nuestra casa asumiendo la concreción de nuestra historia y no desdeñando abrazar las vanidades procedentes de nuestro pecado. Dio se ha hecho hombre para compartir totalmente, salvo el pecado, nuestra condición miserable viviendo y relacionándose con nosotros como con amigos para invitarnos a todos a la comunión con el Padre y manifestando en las palabras y en las obras de misericordia el advenimiento de Dios en nuestra dimensión histórica; finalmente, se ha anonadado realizando en el Espíritu Santo la voluntad del Padre, finalizada a la soteriología del sistema creado y caduco; a partir de esta convicción, Francisco podía transmitir a todos que Cristo es el don más grande recibido de Dios. El don más grande que el Padre pueda haber dado a la humanidad es efectivamente su Hijo Jesucristo, el Ungido de Dios, Señor y Redentor constituido para aportar la salvación a los hombres y para indicar el camino para la novedad del Reino en el hacerse él mismo hombre y compartir con nosotros todas las precariedades de la condición humana, y que, aun no habiendo pecado, Dios ha querido hacerlo pecado para nuestro beneficio (2 Cor 5,17-21) convirtiéndose de actor de toda bendición en maldición explícita por nosotros (Gal 3,13), para que por medio de Él, Cristo Verbo Encarnado, pudiésemos llegar a la comunión con Dios Padre en el Espíritu Santo; si Francisco, con las limitaciones de su formación teológica, no era capaz de alumbrar esta concepción de Cristo, en todo caso debió intuirlo y cultivarla interiormente para poder definir al mismo Señor como el don más grande. El don que Dios dirige gratuitamente y sin reservas a la humanidad.

B.3 Amor a la Eucaristía

Si para Francisco Jesucristo Verbo de Dios debía ser el más grande de todos los dones, seguramente esto habrá sido motivado también por el hecho de que Él haya querido ser nuestro alimento como pan de vida, para hacerse comer por los hombres en el banquete de la Eucaristía. Francisco debió estar animado de una gran fe en el Sacramento desde pequeño, dado que en su conducta espiritual tiene siempre la mirada en el tabernáculo, considerado como objeto de amor y veneración por encima de todas las imágenes y representaciones sagradas, empleando mucho tiempo ante el Sacramento al terminar cada Celebración Eucarística.

Para Francisco la Eucaristía debía ser aquello que siempre ha representado para todos los hombres ilustres en santidad en todas las épocas: la presencia real y sustancial de Cristo en su Cuerpo, Sangre, Alma y Divinidad bajo las especies del pan y del vino, según la promesa de Jesús que estaría con los suyos “hasta el fin del mundo”. Un modo especial del “estar” de Jesús en nuestra vida ha sido el de hacerse nuestro pan de vida (Jn 6) pidiendo ser sumido como alimento para la vida presente y futura: “el que come mi carne y bebe mi sangre tiene vida eterna, y yo le resucitaré el último día”. Por ello, el comer materialmente a Cristo corresponde a vivir de él en plenitud, a encontrar en él el sustento de vida.

La presencia real y sustancial de Jesús en la vida comporta la presencia constante de Jesús en medio de nosotros como el Resucitado que vivió en Galilea en medio de los suyos manifestándose varias veces después de salir del sepulcro; esta

presencia motiva y estimula a la Iglesia para toda actividad y obra misionera, de modo que su actuar se funda y brota de tal presencia, ya que la Eucaristía hace la Iglesia y la Iglesia se anima en la Eucaristía; pero el primitivo amor hacia la Eucaristía se hace manifiesto en la contemplación del Misterio del Cuerpo y de la Sangre de Jesús cuando se expone sobre el altar en pública veneración, ya que la admiración adorativa del Misterio nos fascina como nos forma y edifica la de la representación del sacrificio de Cristo durante la celebración de la Eucaristía. Por esto, nuestro Santo, como también muchísimos místicos que la historia de la Iglesia recuerda, era atraído y elevado al contemplar Jesús Eucaristía mientras silencioso ante él reinaba en el tabernáculo, no omitiendo detenerse largo rato ante Él al final de cada celebración eucarística, la cual había seguido con embeleso e interés.

B.4 La devoción de Francisco a Nuestra Señora

La devota imitación de Cristo y la atracción que Francisco tenía por su encarnación vinculada a la kénosis de la humillación y del anonadamiento no podía sino inspirarle también amor hacia María, como por otra parte también se nota en la espiritualidad de los Padres del desierto en la que radica la espiritualidad de nuestro Fundador. Cristo Verbo encarnado y anonadado por nuestra salvación ha decidido asumir él mismo la humanidad haciéndose carne y asumiendo nuestra historia y nuestro ámbito humano en plenitud. Se sigue de ello que haya escogido un seno materno al elegir la dimensión humana carnal y así poder compartir plenamente nuestra dimensión naciendo de una mujer y bajo la Ley (Gal 4,4-5), de modo que cada fiel que repare en el don de salvación obrado por el Redentor Verbo encarnado necesariamente ha de asociar sus sentimientos de amor no sólo a Cristo sino también a aquella que ha asentido a la encarnación. Por ello, como cualquier otro hombre de Dios, también Francisco albergaba un vivísimo interés por María, no separado sino precedido del amor por Cristo. Escribe Bellantonio: “Toda la dignidad, la grandeza, la gloria de María ha venido por Jesús; por tanto, San Francisco de Paula se dirige a ella, en su piedad, como unida inseparablemente a su Hijo Jesucristo.” Esto no es difícil de entender para quien consigue colocar en la dimensión correcta y debida la devoción a la Virgen Madre de Dios. Sin menospreciar la religiosidad popular a la que también Francisco se adhería, queda claro que su veneración a Nuestra Señora se conjugaba con la afirmación del primado de Jesús, como se pone de manifiesto no sólo en el famoso binomio Jesús-María que era repetido en las exclamaciones de Francisco, sino también en las actitudes significativas de devoción a la Virgen. Éstas las hallamos sobre todo durante la infancia, por ejemplo cuando el pequeño Francisco rehúsa la invitación de la Madre a cubrirse la cabeza mientras está recitando el rosario en la iglesia: “Madre mía, si en este momento yo hablase con la reina de Nápoles, ¿me dirías que tuviese la cabeza cubierta? Pues bien, ¿no es mucho más importante la reina del cielo con la que hablamos?”. O bien, durante la permanencia de Francisco en el convento de San Marcos Argentano, cuando vacaba a la oración ayudado de una imagen de Nuestra Señora y de otra de San Francisco de Asís, o durante la peregrinación a Asís cuando se detiene en la iglesia de Santa María de los Ángeles.

Otros episodios simples y ordinarios de la religiosidad de nuestro Paulano atestiguan hasta qué punto era expresiva su devoción a la Virgen: recitar devotamente el avemaría e invitar a sus religiosos y al pueblo a hacer otro tanto, dedicar no pocos conventos e iglesias de la Orden a Nuestra Señora, recitar el Oficio de la Virgen y el

rosario todos los días, como también invocar a María en muchas ocasiones son signos de que la devoción mariana por parte de Francisco no era en absoluto descuidada.

Pero es sobre todo en el famoso rechazo del regalo de una imagen mariana de oro que le ofrecía Luis XI donde Francisco expresa la responsabilidad y la conciencia de una devoción a María fundada y radical: en aquella circunstancia el rechazo del oro y la reivindicación de la devoción auténtica a la Virgen Santa en el cielo, expresiva con la ayuda de una simple estampa, revela que el amor hacia María debe estar desprovisto de todo condicionamiento externo: acoger el don de una imagen dorada equivalía a arriesgarse a que la propia devoción fuera infectada por los bienes materiales, por la vanidad y el vicio mundano, mientras que la auténtica devoción a María no conoce mediaciones humanas alusivas de lujo o de riqueza. La exterioridad de nuestras devociones, teniendo su apreciable valor, puede suscitar el riesgo que de nuestra parte se omita la consideración de María como Madre de Dios y Madre nuestra y cooperadora en la historia de salvación, sobre la cual se ha hecho protagonista el amor de Dios respecto a la humanidad, amor salvífico y de rescate que ha exaltado la simplicidad de una pobre muchacha; por ello, ninguna devoción mariana puede excluir el acercamiento inmediato a Cristo Verbo encarnado y salvador.

Una característica particular referida por diversos escritores de la Orden de los Mínimos es el dato de hecho de que la Orden, expresión en la Iglesia de la penitencia continua como conversión radical y convencida a Dios, haya sido privilegiada por la misma Virgen cuando apareció en figura humana el 20 de enero de 1842 en la Basílica mínima de Sant'Andrea delle Fratte en Roma, cerca de Piazza di Spagna; en ese día el hebreo (aunque de hecho ateo) Alfonso Ratisbonne, noble señor que se encontraba de paso por Roma por negocios, atraído por las obras artísticas del monumento (algunas obras maestras de Bernini y de Vantivelli), contemplaba los bajorrelieves, las estatuas y los cuadros de la iglesia caminando a lo largo de la nave central, cuando de pronto notó que a pesar de ser casi mediodía el templo se oscureció como de noche y casi al mismo tiempo de uno de los altares laterales de la iglesia surgía como un haz de luz intensa y luminosa que rodeaba la imagen de una bella mujer que le indicaba con el índice el lugar en el que debía arrodillarse. Alfonso, que era un adversario encarnizado del papado y de las instituciones eclesiásticas y que había denigrado toda doctrina y enseñanza del magisterio y de la fe católica, después de haberse arrodillado se alzó ferviente católico convencido. Entró después en un convento de jesuitas y dio vida a una Orden religiosa femenina (las hijas de Sión).

La conversión del hebreo Alfonso Ratisbonne anima a la Orden a vivir y a actuar el carisma de la penitencia que viene así apremiado en su puesta en práctica de la abstinencia por la intercesión de María que con motivo de este prodigioso evento es denominada por los frailes mínimos con el título de Virgen de la Conversión, facultativo al de Virgen del Milagro, con el cual es venerada públicamente por el pueblo en la Basílica de Sant'Andrea delle Fratte.