

LA TRADICIÓN FRANCISCANA, FUENTE DE INSPIRACIÓN PARA UNA ÉTICA GLOBAL DE LA HOSPITALIDAD

El presente artículo considera que la hospitalidad absoluta es la respuesta ética más adecuada a los retos de la globalización¹. La presencia dialogante y la apertura al Otro, a los otros y a la naturaleza harán posible un futuro de esperanza para toda la humanidad y una convivencia pacífica, respetuosa y enriquecedora entre civilizaciones, religiones y culturas². En esta línea, el pensamiento y el estilo de vida franciscano pueden servir de inspiración y de signo profético para una humanidad reconciliada, que respeta y salvaguarda la creación.

¹ En el número anterior de esta revista, hemos abordado el mismo tema, tomando como fuente de inspiración la persona y el mensaje de Francisco de Asís. Remitimos a este artículo como necesario complemento a las presentes reflexiones.

² La acogida incondicional del otro y el respeto al pluralismo es hoy más que nunca necesario. Basta pensar en el creciente fenómeno de las migraciones. Según el XIV dossier estadístico 2004 de Cáritas (datos del 2003), el número de inmigrantes en Italia era de 356.000 en 1991; más de un millón en el 2001 y 2,6 millones a finales del 2003. Los principales países de origen son Rumanía, Marruecos, Albania, Ucrania, China, Filipinas, Polonia. Por continentes, un 40,9% procede de la Europa extracomunitaria (fuera de los quince); 23,5% de África; 16,8% de Asia; 11,5% de América; 7% de la UE (los quince). De ellos, el 49,5% son cristianos (sobre todo ortodoxos); 33% musulmanes; 5% de religiones orientales. Cf. www.caritasroma.it/immigrazione (consultada el 28-11-2004). La población extranjera en España, según los datos del Instituto Nacional de Estadística, era de 542.314 residentes en 1996; 923.8799 en 2000; 2,672.596 el 1-01-2003. Los primeros países emisores son Marruecos, Ecuador, Colombia, Reino Unido y Rumanía. Por continentes, 38,6% proviene de América latina; 22% de la UE (los quince); 19,6% de África; 13% de la Europa extracomunitaria. En el 2002, había 1,9 extranjeros por cada 100 habitantes en Italia; 5,6 en España; 2,6 en la Europa de los quince. Cf. www.ine.es (consultada el 28-11-2004). Otro problema serio, a nivel mundial, son los desplazados dentro de su propio país, obligados a ello a causa de conflictos, catástrofes u otro tipo de presiones. El Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los refugiados (=ACNUR) calcula que existen entre 20 y 25 millones en el mundo. Cf. www.acnur.org (consultada el 14-12-2004).

1. La globalización, una llamada a la esperanza y a la responsabilidad

La globalización es una realidad evidente, un proceso imparable que, poco a poco, está unificando la humanidad³. Todo el género humano está inmerso en este nuevo paso, que es continuación de otros que se han dado a lo largo de la historia⁴. No es sólo una cuestión de avances técnicos. La creciente interdependencia cambiará la forma de vivir, de comprenderse y de relacionarse con el mundo. Se está creando un espacio nuevo, que supera las formas tradicionales de cultura y de identidad nacional⁵. Algunos califican de postmoderno a este proceso de mezcla, que supone un debilitamiento de la identidad de cada nación, pero que no suele identificarse con el imperialismo cultural. Sería un movimiento más complejo y total, a la vez que menos organizado y menos previsible⁶. Las nuevas tecnologías y redes de comunicación, entre las que sobresale *Internet*, contribuyen a esa transformación, al facilitar el intercambio, la movilidad y la interacción en todo el planeta.

El proceso de globalización puede dar un nuevo impulso al bienestar, a la conciencia comunitaria y a la fraternidad universal⁷. El turismo, las migraciones y el constante intercambio de información hacen posible el enriquecimiento mutuo. El conocimiento inmediato de pueblos diversos, con su riqueza cultural, ayuda a superar prejuicios y a establecer re-

³ Cf. CONCILIO VATICANO II, Constitución pastoral *Gaudium et spes*, 7-12-1965, (=GS) 77.

⁴ Sobre las distintas concepciones de la globalización y sus antecedentes históricos: G. THERBORN, *Globalizations. Dimensions, historical waves, regional effects, normative governance*, en *International Sociology* 15 (2000) 151-179; todo el número. Para algunos autores, el proceso de globalización empezó a fraguarse en el Renacimiento, si bien se ha acelerado en las últimas décadas. Cf. R. MION, *Il processo di mondializzazione. Una nuova cultura con luci ed ombre*, en *Seminarium* 40 (2000) 233.

⁵ R. WHITAKER, *The end of privacy. How total surveillance is becoming a reality*, New York 1999, 160.

⁶ Cf. M. FEATHERSTONE – S. LASH – R. ROBERTSON, ed., *Global modernities*, London 1995, 25-68; S. HALL, *The local and the global. Globalization and ethnicity*, en A.D. KING, ed., *Culture globalization and the world-system. Contemporary conditions for the representation of identity*, Binghamton 1991, 13-39; D. MORLEY – K. ROBINS, *Spaces of identity. Communications technologies and the reconfiguration of Europe*, en *Screen* 30 (1989) 10-34; N. BOYLE, *Who are we now? Christian humanism and the global market from Hegel to Heaney*, Edinburgh 1998.

⁷ Cf. JUAN PABLO II, Mensaje en la 34 Jornada mundial de la paz, (=JMP), 1-01-2001, 11; CONSEJO PONTIFICIO PARA LAS COMUNICACIONES SOCIALES, Instrucción pastoral *Communio et progressio*, 23-05-1971, (=CP) 8; está imponiéndose una “economía planetaria”. JUAN PABLO II, Carta encíclica *Centesimus annus*, 1-05-1991, (=CA) 58.

laciones pacíficas, basadas en el respeto y la igualdad. La sociedad civil avanza en el fortalecimiento de los lazos supranacionales y en la persecución de los delitos. Los derechos humanos son ya un referente universal y existen algunas instancias jurídicas internacionales que velan por su respeto. Las noticias sobre catástrofes naturales y sobre ciertas violaciones de los derechos humanos son capaces de provocar movimientos mundiales de solidaridad como nunca se había visto⁸. Hoy, muchos sienten “como propias las injusticias y las violaciones de los derechos humanos cometidas en países lejanos”⁹.

Según Taylor, la modernidad ha abrazado valores cristianos de una forma que habría sido inimaginable en un contexto de cristiandad, como el de la Europa medieval. El respeto a la vida, la defensa incondicional de los derechos humanos, la justicia a escala planetaria y los movimientos de solidaridad ante las catástrofes son algunos de los aspectos que habrían sido difíciles en una sociedad menos plural. Como elementos negativos, cita el abuso de la razón instrumental y el humanismo exclusivista, que propone el mito del progreso y rechaza la trascendencia¹⁰.

Los medios de comunicación social (=MCS) han desempeñado un papel importantísimo en la formación de la nueva conciencia planetaria, gracias a su capacidad de romper las barreras espacio-temporales y de proporcionar un rápido acceso a la información y al saber. Sin embargo, los MCS están controlados por unas pocas multinacionales occidentales y responden a su lógica arbitraria y materialista¹¹. Con frecuencia, la búsqueda del beneficio económico tiene prioridad sobre el servicio a la verdad. Es necesario superar estos y otros aspectos negativos que hacen de nuestro mundo un lugar todavía inhóspito e insolidario.

⁸ Cf. F. FERRERO, *Fin de siglo y acumulación ética*, en *Moralía* 21 (1998) 389-390.

⁹ JUAN PABLO II, Carta encíclica *Sollicitudo rei socialis*, 30-12-1987, (=SRS) 38. Sobre la nueva dimensión internacional de los problemas sociales: CA 21.

¹⁰ C. TAYLOR, *A Catholic Modernity?*, Dayton 1996, 11 y 20-21. La razón instrumental, convierte todo en “raw materials or instruments for our projects”. C. TAYLOR, *The ethics of authenticity*, London 1991 (6th reimpresión 1995), 5.

¹¹ Cf. JUAN PABLO II, Discurso a *los participantes en la asamblea plenaria de la Academia pontificia de ciencias sociales*, (=PACS), 27-04-2001, 2. Sobre la necesidad de un mayor énfasis en los aspectos éticos de la comunicación para poder promover el auténtico cosmopolitismo: N. STEVENSON, *The transformation of the media. Globalization, morality, and ethics*, London 1999.

2. ¿Acaso soy yo el guardián de mi hermano? La necesaria apertura al otro en la aldea global

Hoy nadie puede eludir su propia responsabilidad sobre la orientación positiva o negativa que pueda tomar la globalización. El bien y el mal han adquirido dimensiones planetarias, poniendo en nuestras manos el equilibrio ecológico y el futuro de la humanidad. Sucesos que, en otras épocas, quedaban circunscritos a una región, dejan hoy sentir su influjo inmediato hasta en los lugares más alejados del planeta. “*El aleteo de una mariposa en Brasil puede desencadenar un tornado en Tejas*” (E. Lorenz, 1979). Bauman afirma que el dilema actual de la humanidad consiste en “hablar juntos o morir juntos”¹². La prudencia se hace más necesaria; la responsabilidad supera cualquier marco puramente legal. El país o el grupo humano que intentara aislarse, con barreras físicas o psicológicas, estaría abocado a la intolerancia y al racismo. Por tanto, hoy más que nunca es necesario el diálogo interreligioso, el respeto al ecosistema y la acogida incondicional del prójimo.

2.1. ¿Quién es mi prójimo? Por una sola familia de pueblos y culturas

La cínica pregunta de Caín “¿Acaso soy yo el custodio de mi hermano?” (Gn 4,9) está a la base de todo tipo de inmoralidad. Esa pregunta se repite hoy, de muy distintas maneras, para justificar la irresponsabilidad y desentenderse de las necesidades ajenas.

Un caso concreto de insolidaridad es el intento actual de desmantelar el sistema de ayudas sociales (*Welfare state*) a los más menesterosos¹³. La raíz de esa indiferencia ética ante las necesidades ajenas se encuentra en el relativismo moral postmoderno, que niega la posibilidad de llegar, con la sola razón, a principios absolutos universales. Negando la posibilidad de una experiencia moral compartida, se renuncia también a una base sólida para la solidaridad y la convivencia armónica entre pueblos y culturas. Consecuentemente, se busca sólo la utilidad y la eficiencia de las propias decisiones.

¹² Z. BAUMAN, *Parlare insieme o morire insieme: dilemma di tutto il pianeta*, in *Vita nostra* 11 (2003) 2.

¹³ Cf. Z. BAUMAN, *La società individualizzata. Come cambia la nostra esperienza*, Bologna 2002 (orig. inglés 2001) 96-100.

A pesar de todo, la sociedad actual está descubriendo la necesidad de un despertar ético¹⁴. La segunda guerra mundial, el holocausto y la bomba atómica mostraron, dolorosamente, que todos estamos en la misma barca y que el destino común depende de cada uno de nosotros. La crisis ecológica¹⁵, los crecientes desequilibrios Norte-Sur, el monopolio informativo, las tensiones étnicas y religiosas, el terrorismo internacional son algunos de los problemas globales que esperan una respuesta compartida.

Hoy el prójimo no es sólo quien vive al lado, en el espacio y en el tiempo. Cualquier acción del individuo, por pequeña o localizada que sea, puede tener consecuencias imprevisibles para el resto de la humanidad y para la misma creación. Una opinión, un contenido ofensivo o un virus introducido en Internet puede afectar a millones de personas, en cualquier parte del mundo, y durante un período de tiempo indeterminado. Quien compra o invierte su dinero, buscando únicamente el propio beneficio económico, no debe asombrarse si, en realidad, está apoyando a industrias que, siguiendo el mismo criterio económico, promueven el tráfico de armas, dañan el ambiente o explotan a los menores. El ciudadano de la aldea global tiene como vecinos a todos los hombres y, por tanto, necesita estar bien informado, para poder evaluar responsablemente las consecuencias de sus propias acciones¹⁶.

Se necesita desarrollar la capacidad de acogida gratuita, gozosa, responsable, para poder caminar juntos hacia una humanidad reconciliada¹⁷. El fundamentalismo religioso y el rechazo del diálogo intercultural manifiestan los propios miedos y debilidades; lejos de proteger la propia identidad, terminan por empobrecerla. “Una cultura, en la medida en que es realmente vital, no tiene motivos para temer ser dominada, de igual manera que ninguna ley podrá mantenerla viva si ha muerto en el alma de un pueblo”¹⁸.

¹⁴ En la década de 1980 hubo más publicaciones en inglés sobre ética que en todo el resto del siglo XX. Esa cantidad fue superada nuevamente entre 1990-1995. C.G. CHRISTIANS, *Review essay. Current trends in media ethics*, en *European journal of communication* 10 (1995) 545-558.

¹⁵ Cf. M. RUBIO, *Globalización y eco-ética*, en *Studia Moralia* 42 (2004) 97-116.

¹⁶ Cf. GS 4. “La Iglesia [...] debe profundizar su conocimiento objetivo de estos fenómenos emergentes”. JUAN PABLO II, Discurso a PACS, 27-04-2001, 1.

¹⁷ Sobre las dimensiones éticas de la globalización: J.I. CALLEJA, *Neoliberalismo económico y moral cristiana*, en *Moralía* 20 (1997) 232-237; É. HERR, *La mondialisation. Pour une évaluation éthique?*, en *Nouvelle Revue Théologique* 122 (2000) 51-67.

¹⁸ JUAN PABLO II, Mensaje en *la 34 JMP*, 1-01-2001, 15.

El diálogo respetuoso ayuda a superar tanto la homogeneización, que anula la riqueza de matices, como el relativismo, que niega los valores¹⁹. De este modo, no se pierde la unidad en el pluralismo, ni el pluralismo en la unidad. El otro no es el enemigo, el forastero o el infiel que debo asimilar o excluir; el otro forma parte de mí mismo.

2.2. El descubrimiento del rostro ajeno como base de una ética global

La caída de las barreras espacio-temporales abre enormes posibilidades, pero crea también inquietantes incertidumbres²⁰. Jonas afirma que la ética tiene que ser profundamente reformulada, para responder a los nuevos desafíos de la globalización²¹. Se trataría de traducir, en términos éticos, el consenso que ya existe sobre la defensa de los derechos humanos. De esta forma, se evitaría que muchos busquen refugio en nuevos tipos de fundamentalismo religioso, nacionalista o étnico.

Las propuestas éticas para dar un rostro humano al proceso de globalización pueden clasificarse en dos grandes grupos: las que ponen como fundamento el diálogo interreligioso (R. Panikkar, H. Küng, L. Boff, Parlamento mundial de las religiones) y las que abogan por una ética civil universal. En este segundo grupo, se distingue, a su vez, entre quienes proponen una fundación ontológica para la ética (H. Jonas, K. Jaspers, D. Henrich, V. Hösle) y quienes buscan una nueva formulación antropológico-política (E. Morin, W. Huber, H.-R. Reuter, E. Lévinas)²².

¹⁹ JUAN PABLO II, Discurso a PACS, 27-04-2001, 4. El diálogo intercultural será más eficiente si los individuos comparten su propia experiencia vital. A. TOURAINE, *Faux et vrais problèmes*, en M. WIEVIORKA, ed., *Une société fragmentée? Le multiculturalisme en débat*, Paris 1997, 206.

²⁰ JUAN PABLO II, Mensaje en la 87 Jornada mundial de las migraciones, (=JMM), 2-02-2001, 2.

²¹ "Dass die qualitativ neuartige Natur mancher unserer Handlungen eine ganz neue Dimension ethischer Bedeutsamkeit aufgetan hat, die in den Gesichtspunkten und Kanons traditioneller Ethik nicht vorgesehen war". H. JONAS, *Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*, Frankfurt am Main 1984⁵, 15. De forma similar se expresa Christians, refiriéndose al tema de la privacidad. C.G. CHRISTIANS, *Foreword*, en *Journal of media ethics* 13 (1998) 68.

²² Una exposición de las propuestas que aquí se indican, puede verse en: R. MANCINI, *Etiche della mondialità*, Assisi 1996, 15-198; Cf. L. BOFF, *Ethos mondiale. Alla ricerca di un'etica comune nell'era della globalizzazione*, Torino 2000 (orig. portugués 2000), 31-59.

Sobresale la aportación de Küng, Jonas y Lévinas en cada uno de sus grupos. Küng considera que el diálogo interreligioso es la mejor respuesta a los inquietantes desafíos actuales, pues las religiones son las instancias que con mayor fuerza pueden apelar al ser humano, en toda su complejidad de mente, corazón y espíritu²³. Jonas defiende una nueva ética de la responsabilidad, basada en el valor ontológico y en la unión intrínseca de todo lo que existe. Lévinas propone también un fundamento ético a la responsabilidad, pero el valor central de su ética es el encuentro con el otro, la hospitalidad que aquél, con su rostro, despierta en mí. Este enfoque es el más próximo a la hospitalidad incondicional que se propone en este artículo.

El comportamiento moral, según Lévinas, emana de la simple presencia del “rostro”, que me interpela serenamente, sin presionarme con amenazas, dones o contraprestaciones. La debilidad de esa cara desnuda me hace salir de la indiferencia y provoca en mí una respuesta positiva, acogedora. La desnudez del rostro me abre al respeto y a la hospitalidad de aquel tú personal, misterioso, inabarcable, único²⁴. De este modo, la faz del otro se impone por sí misma y me constituye como sujeto ético, responsable. El misterio del tú me hace descubrir, dentro de mí, una “hospitalidad ontológica” hacia aquel ser y hacia todos los seres de la gran familia humana.

La ética precede a la ontología, pues el sujeto, desde su mismo origen, está ya implicado en una relación ética. El primado absoluto del otro forma parte de la misma estructura del yo; por eso, el rostro ajeno desenmascara el propio egoísmo y hace posible la conciencia de la propia identidad²⁵. En contraste con la filosofía de Descartes, Lévinas pone el yo ético antes que el yo pensante; la relación ética antes que el saber. Se separa así de la tradición filosófica occidental, demasiado centrada

²³ Con respecto a la ética política, Küng propone basarla en principios aceptables para todos, tales como el respeto a la vida, el amor mutuo, la honestidad y la verdad. H. KÜNG, *A global ethics in world politics. The middle way between “Real politics” and “Ideal politics”*, en *International journal of politics, culture and society* 13 (1999) 5-19.

²⁴ “The face resists possession, resists my powers. In its epiphany, in expression, the sensible, still graspable, turns into total resistance to the grasp [...]. The face speaks to me and thereby invites me to a relation incommensurate”. E. LÉVINAS, *Totality and infinity. An essay on exteriority*, Pittsburgh 1968, 197-198. “This presentation is preeminently nonviolence, for instead of offending my freedom it calls it to responsibility and founds it”. *Ibid.*, 203. Sobre la epifanía del rostro en Lévinas: C. ROCCHETTA, *Hacia una teología de la corporeidad*, Madrid 1993, 817.

²⁵ G. MURA, *Emmanuel Lévinas. Ermeneutica e “separazione”*, Roma 1982, 43. “The other can remain absolutely other”. E. LÉVINAS, *Totality and infinity. An essay on exteriority*, Pittsburgh 1968, 40.

en cuestiones metafísicas y epistemológicas, éticamente neutras. Lévinas pone como punto de partida la responsabilidad ética personal hacia los otros, en lugar de deducirla a partir de una reflexión previa sobre el ser y sobre la validez del saber.

Lévinas supera también la relación simétrica yo-tú de Buber. La suya es asimétrica, triangular, basada en el respeto y la responsabilidad, antes que en la reciprocidad y el diálogo que propone Buber²⁶. En un vértice del triángulo está siempre el infinitamente Otro, Dios, que evita cualquier intento de poseer al otro, de reducirlo o limitarlo conceptualmente a una simple definición²⁷.

La relación radicalmente ética –no moralizante– con el otro hace que el sujeto perciba la humanidad no como género biológico, sino como familia común. Ante el rostro ajeno, el yo se descubre responsable “del otro del otro”, porque aquella relación original no se basa en la simetría de la reciprocidad –lo que yo te debo, tú me lo debes a mí– sino en la percepción de ser “uno para el otro” y, por tanto, responsable ante toda la humanidad.

Si los peligros globales se han incrementado enormemente, también ha crecido la posibilidad de encuentro con muchos rostros de culturas diferentes. La comunicación global y el continuo movimiento de personas (turismo, migraciones) abre numerosas posibilidades. Dejarse interpelar por estos rostros será el punto de partida para una ética mundial basada en la alteridad y orientada a dar sentido y dirección al comportamiento común. La responsabilidad hacia los otros implica necesariamente estar ligado a Dios y a toda la creación. La fe, dice Lévinas, consiste en reconocer que la creación no está terminada y que nosotros somos responsables de ella.

2.3. La apertura común al Dios trascendente

La recuperación de la alteridad, como referente ético, implica también la apertura incondicional al radicalmente Otro y la búsqueda compartida de la Verdad. Frente al intimismo autocomplaciente de movi-

²⁶ “The relation to the *Thou* is direct. No system of ideas, no foreknowledge, and no fancy intervene between *I* and *Thou*”. M. BUBER, *I and Thou*, New York 1958², 11-12. “Relation is mutual. My *Thou* affects me, as I affect it”. *Ibid.*, 16.

²⁷ “The Other remains infinitely transcendent, infinitely foreign”. E. LÉVINAS, *Totality...*, 194. “There can be no ‘knowledge’ of God separated from the relationship with men. The Other is the very locus of metaphysical truth, and is indispensable for my relation with God. He does not play the role of a mediator”. *Ibid.*, 78-79.

mientos como la *Nueva Era*, es preciso impulsar el diálogo interreligioso, basado en la simpatía y en el mutuo respeto. Aceptando el reto de la diversidad, se podrán compartir ideas, vivencias y afinidades²⁸. No se trata de renunciar a la propia identidad, para caer en el relativismo o en el sincretismo, sino de encontrar nuevas formas de mutuo enriquecimiento.

“Queremos escucharnos los unos a los otros: sentimos que esto ya es un signo de paz, ya es una respuesta a los inquietantes interrogantes que nos preocupan, ya sirve para disipar las tinieblas de la sospecha y de la incompreensión”²⁹.

La Biblia constata las dificultades del diálogo intercultural (torre de Babel), pero afirma también la posibilidad de llegar a la unidad en la diversidad, a través de la apertura al Dios trascendente (Pentecostés). Para ello, propone la hospitalidad como una realidad sagrada, inviolable e incondicional. Su carácter absoluto la sitúa por encima de cualquier ley humana. El hombre es huésped en la tierra, ya que todo lo ha recibido gratis de Dios; por tanto, está llamado a ser hospitalario, a donar(se) gratuitamente, a acoger a todos con una visión teológica (Mt 10,8). Por eso, en Gn 18,1-15, Abraham corre al encuentro de los tres forasteros y se postra en tierra, sin preguntar nada. No conoce su proveniencia, no sabe su nombre. Sin embargo, esas tres personas que se acercan son para él sagradas. Abrahán espera, tiene fe en ellos, les sirve: las virtudes teológicas están siempre presentes en la hospitalidad³⁰. Asimismo, en Gn 19,1-11, Lot se enfrenta a sus paisanos y prefiere entregarles a sus hijas antes que romper sus deberes de hospitalidad³¹.

²⁸ En 1994, el Dalai Lama afirmaba en Middlesex que el método más eficaz para llegar al entendimiento y al respeto recíproco es un estrecho contacto personal, que no se reduzca a un intercambio de ideas, sino que incluya las experiencias espirituales más profundas. G. TENZIN (Dalai Lama), *Incontro con Gesù. Una lettura buddista del Vangelo*, Milano 1997. Sobre la aportación de las religiones a la no-violencia: L.R. KURTZ, *Le religioni nell'era della globalizzazione. Una prospettiva sociologica*, Bologna 2000 (orig. inglés 1995) 298-307.

²⁹ JUAN PABLO II, Discurso a los representantes de las varias religiones del mundo presentes en Asís, 24-01-2002, (=JPAsís) 1.

³⁰ Cf. L. DI PINTO, *Abramo e lo straniero*, en *RDT* 38 (1997) 597-620; G. DANESI – S. GAROFALO, *Migrazioni e accoglienza nella Sacra Scrittura*, Padova 1987; M. BRUNINI, *Ospitare la vita. Sentieri di fede, di interiorità, di pace*, Bologna 2004, 63-65.

³¹ Véase también: Ex 2,19-22; Jc 19,1ss; Tt 1,8; Hb 13,2; 1P 4,9; Rm 12,13; 3Jn 5-11. Sobre el tratamiento a los extranjeros en la Biblia: J. SCHREINER – R. KAMPLING, *Il prossimo, lo straniero, il nemico*, Bologna 2001 (orig. alemán 2000), 44-50 (AT) y 79-86 (NT).

El cristianismo es esencialmente dialógico y agápico, tanto en su fundamento interior -pues la Trinidad es un diálogo eterno entre las personas, sin que por ello pierdan su propia identidad- cuanto en la economía histórica concreta, pues Jesús muere y resucita por amor³². El Espíritu, hospedado en los creyentes, hace posible que todos “escuchen en su propia lengua” (Act 2,1-11).

María es hospitalidad absoluta: espera, tiene fe y se dona a sí misma como habitáculo del Mesías³³. Siguiendo el ejemplo de María y de Abraham, el creyente está siempre a la espera del que viene (esperanza), le acoge con confianza (fe) y le sirve sin condiciones (caridad), porque lo considera una epifanía del mismo Dios.

La Iglesia se reconoce universal (“*católica*”), siempre abierta a todas las culturas, sin ligarse a ninguna de forma exclusiva. Podría, incluso, definirse como “estructuralmente global”³⁴, ya que es “signo e instrumento de la íntima unión con Dios y de la unidad del género humano”³⁵.

“La Iglesia, enviada a todos los pueblos sin distinción de épocas y regiones, no está ligada de manera exclusiva e indisoluble a raza o nación alguna, a algún sistema particular de vida, a costumbre alguna antigua o reciente” (GS 58).

Por eso, el ecumenismo “pertenece orgánicamente” a la vida y a la acción de la Iglesia³⁶. Asimismo, “el diálogo interreligioso forma parte de su misión evangelizadora”, aunque “debe ser conducido y llevado a término con la convicción de que *la Iglesia es el camino ordinario de salvación* y que *sólo ella* posee la plenitud de los medios de salvación”³⁷.

El diálogo interreligioso se dirige a todos los hombres y no se reduce a ideas o formulaciones teóricas. El modelo de este diálogo es el mismo Dios, que no se limitó a transmitirnos palabra y hechos, sino que,

³² Cf. JUAN PABLO II, Carta apostólica *Novo Millennio Ineunte*, 6-01-2001, 42.

³³ Cf. CONCILIO VATICANO II, Constitución dogmática *Lumen Gentium*, 21-11-1964, (=LG), 53. “María ha practicado su *fe eucarística* antes incluso de que ésta fuera instituida, por el hecho mismo de *haber ofrecido su seno virginal para la encarnación del Verbo de Dios* [...] anticipando en sí lo que en cierta medida se realiza sacramentalmente en todo creyente que recibe, en las especies del pan y del vino, el cuerpo y la sangre del Señor”. JUAN PABLO II, Carta encíclica *Ecclesia de Eucharistia*, 17-04-2003, 55.

³⁴ D. TETTAMANZI, *Globalizzazione: una sfida*, Casale Monferrato 2001, 104.

³⁵ LG 1; Cf. CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, Declaración *Dominus Iesus*, 6-08-2000, 23.

³⁶ JUAN PABLO II, Carta encíclica *Ut unum sint*, 25-05-1991, 20.

³⁷ JUAN PABLO II, Carta encíclica *Redemptoris missio*, 7-12-1990, 55.

en Jesús, se ha comunicado a sí mismo, se ha identificado con cada ser humano, se ha hecho “Dios con nosotros”³⁸. Por tanto, el diálogo interreligioso buscará la unidad de la familia humana, en el respeto de sus derechos fundamentales (SRS 32), porque todos somos hijos del mismo Padre.

3. La hospitalidad incondicional en la tradición franciscana

Los seguidores de Francisco encontraron muchas dificultades para mantenerse fieles a la hospitalidad incondicional, a la fraternidad cósmica y a la no-violencia que encarnó su fundador. Esas actitudes son sólo posibles desde la minoridad más radical, algo improbable en una estructura que crecía rápidamente. De hecho, la minoridad fue pronto soslayada por la Orden³⁹, con lo que la pobreza evangélica se reduce a pobreza jurídica, la hospitalidad pone condiciones, la fraternidad universal se queda en un buen deseo. Es significativo que, en lugar de ir “entre” sarracenos y otros infieles, la Orden prefiriera implicarse activamente en promover las guerras contra los enemigos de la Iglesia. Sin embargo, la temprana controversia entre “espirituales” y “frailes de la comunidad”, así como los posteriores movimientos de reforma (Observancia, Capuchinos, Reformados, Alcantarinos, Recoletos...) muestran la vitalidad de un ideal siempre acuciante, aunque difícil de encarnar y de mantener.

El mismo Francisco observó, con desazón, el rumbo diverso que tomaba la Orden y sintió la necesidad de reafirmar, en el Testamento, la originalidad de su carisma⁴⁰. Poco después de su entrevista con el Sultán, en 1221, Francisco obligó a los frailes a abandonar una casa que se habían construido en Bolonia⁴¹. En la carta a Antonio (=CtaAnt), escrita

³⁸ Is 7,14; cf Mt 1,23. “La Palabra se hizo carne, puso su tienda entre nosotros” (Jn 1,14); se hospeda en nuestro interior (“ya no soy yo, sino Cristo que vive en mí”. Ga 2,20); experimenta el rechazo (“vino a los suyos y los suyos no lo recibieron”. Jn 1,10); no tiene dónde reposar la cabeza (Mt 8,20); no le reconocen (Lc 24,15-16.37).

³⁹ Cf. L. IRIARTE, *Vocazione francescana. Sintesi di san Francesco e di santa Chiara*, Casale Monferrato 1991², 136. La minoridad sigue siendo hoy un ideal difícil y complejo. De hecho, los jóvenes italianos manifiestan que “el tener que renunciar a demasiadas cosas” es uno de los principales obstáculos para abrazar la vida religiosa. V. CESAREO et al., *La religiosità in Italia*, Milano 1995, 360.

⁴⁰ El papa Gregorio IX salió al paso de las primeras tensiones en la Orden, negando formalmente, con la declaración “*Quo elongati*” (1230), que el Testamento tuviese valor equiparable a la Regla.

⁴¹ Finalmente, los frailes consiguen habitar en esa casa, gracias a la intervención de Hugolino, entonces obispo de Ostia, quien se declaró públicamente como el solo propietario. T. DE CELANO, *Vida segunda* (=2Cel) 58.

entre 1223-1224, Francisco admite los estudios de teología en la Orden, a condición de que no impidan la apertura incondicional al Espíritu. Sin embargo, en el Testamento, recuerda que, al principio, “éramos indoctos y estábamos sometidos a todos” (Test 19). Francisco intuía que el estudioso puede caer en la tentación de querer dominar todo con su saber, olvidándose de que la verdadera sabiduría es un don gratuito del Espíritu de Dios⁴².

Solamente quien se abre al Espíritu, es decir, quien lo hospeda sin condiciones, encuentra en Cristo los tesoros del saber. La letra mata (Adm 7), mientras que el Espíritu infunde el amor, que es la forma más perfecta de conocimiento. Quien ama no reduce la naturaleza a objeto de mera observación intelectual, sino que descubre que las cosas tienen el valor y la dignidad de ser criaturas de Dios. De este modo, el dominio sobre el mundo se transforma en contemplación de la obra divina y en colaboración respetuosa a la obra de la creación.

3.1. Hospitalidad incondicional o imposición coactiva

En la evolución de la Orden, es especialmente significativa la actitud que ésta va tomando con respecto a las Cruzadas y a los puestos de responsabilidad en la Iglesia. El 30 diciembre 1235, apenas nueve años después de la muerte de Francisco, una bula del papa Gregorio IX nombra al fraile franciscano Guillermo de la Cordelle predicador de la quinta cruzada en Francia, con todos los privilegios asociados a ese cargo (recolección de fondos para organizar los ejércitos, recibir los votos de los participantes, etc.). Dos años más tarde, con la bula “*Licet ex omnibus*”, el papa nombra también al primer fraile inquisidor, Ethienne de Saint-Thibéry. Empieza así una profunda implicación institucional de la

⁴² La “curiosidad del saber” puede ahogar la virtud y llevar al vacío religioso (2Cel 195). Sin embargo, esos riesgos no restan importancia al estudio. La historia de la Orden muestra que los períodos de más intensa evangelización fueron también los más florecientes en los estudios. Ya en las Constituciones Prenarbonenses (Cf. C. CENCI, *De Fratrum Minorum Constitutionibus Praenarbonensibus*, en *Archivum Franciscanum Historicum* 83 [1990] 50-95), los estudios son un criterio importante a la hora de seleccionar a los candidatos, tendencia que se acentuará en las Constituciones sucesivas (Narbona, 1260; Asís, 1279; París, 1292). Alejandro de Hales había entrado en la Orden en 1236 y con él un buen número de estudiantes y profesores. Pronto, los escritores franciscanos defenderán las posibilidades de la ciencia y de la técnica, por ejemplo R. Bacon (1214?-1294), en su *Opus maius*, y Buenaventura (1217?-74) en *De reductione artium ad theologiam*. Sobre la cuestión de los estudios en los primeros tiempos de la Orden: B. ROEST, *A history of Franciscan education (c. 1210-1517)*, Köln 2000.

Orden franciscana en las Cruzadas “ultramarcinas”, contra los musulmanes, y también en las “cismarcinas”, contra los herejes europeos.

La temprana implicación de la Orden franciscana en la lucha contra herejías que tenían un fuerte componente maniqueo (cátaros, albigeneses), le llevará a acentuar la bondad de la naturaleza y a dar mucho énfasis al amor de Francisco por todas las criaturas. Frente a las tendencias heréticas, que proponían liberarse de la materia mediante técnicas de gnosias, el franciscanismo evocará la armonía del paraíso terrenal y proclamará que la redención es un don gratuito y personal de Dios. Las reticencias hacia los estudios hay que encuadrarlas también en ese contexto de lucha contra la gnosias⁴³.

Es significativo que el papa de entonces, Gregorio IX (1227-1241), fuese Hugolino, amigo de Francisco, a quien éste había pedido como cardenal protector de la Orden. Hay que suponerle, por tanto, un buen conocimiento de la voluntad de Francisco y una buena disposición hacia la Orden. En este sentido, se puede interpretar el hecho de que nombrara obispo a un solo franciscano menor, mientras que eligió a treinta y un dominicos. No obstante, los seguidores de Francisco serán fieles colaboradores de la Curia papal, que, ya desde entonces, contará con ellos para las altas prelacias y para las misiones más delicadas. La elección, en 1288, del primer papa franciscano, Nicolás IV, será fruto de ese proceso de colaboración de la Orden con el poder papal⁴⁴.

La historia posterior de la familia franciscana muestra una continua tensión hacia el ideal de pobreza y minoridad, que permite “oír” (obedecer) la voz de Dios y el anhelo de fraternidad de todos los hombres. A pesar de la tentación a seguir la “prudencia de la carne” (Rnb 17,11), la presencia amistosa, “en medio” del pueblo, ha sido siempre una característica de los franciscanos en todo el mundo, también con una presencia ininterrumpida entre los musulmanes de Tierra Santa. Asimismo, la reflexión de la escuela franciscana sentará las bases teóricas de la hospitalidad incondicional.

⁴³ J. CERQUEIRA GONÇALVES, *Cosmología*, en J.A. MERINO – F.M. FRESNEDA, ed., *Manual de filosofía franciscana*, Madrid 2004, 227ss.

⁴⁴ Cf. S.R. DA COSTA, “*Deus o quer!*”, *mas... e Francisco? Os franciscanos e a pregação das cruzadas*, promanuscrito, Petropolis 2004; G.G. MERLO, *Storia di frate Francesco e dell’Ordine dei Minoriti*, en M.P. ALBERZONI et al., *Francesco d’Assisi e il primo secolo di storia francescana*, Torino 1997, 30-31.

3.2. La hospitalidad hacia los rostros sufrientes de Cristo crucificado

La hospitalidad incondicional de Francisco nace de descubrir en el hombre concreto la imagen y semejanza del Cristo encarnado⁴⁵. Francisco cree en el Verbo, que pone su morada “entre” nosotros (cf. Jn 1,14), que renuncia a toda manifestación de poder o dominio para hacerse uno más, con un cuerpo como el nuestro, con nuestras mismas limitaciones físicas; el Verbo que hoy continúa su *kenosis* en la humildad del pan eucarístico⁴⁶. Abrazando al leproso, Francisco descubre el rostro dolorido y sufriente del Cristo crucificado⁴⁷. No es extraño, por tanto, que en el cántico de las criaturas, Francisco se refiera a los momentos más difíciles del ser humano: persecución, tribulación, enfermedad y muerte. Asimismo, en el Oficio de la pasión, no presenta el cuerpo idealizado, sin mancha, casi virtual, que propone el arte griego, sino el escándalo de un Dios físicamente dolorido, sufriente, crucificado, que transforma la mayor negatividad en motivo de redención. Descubriendo el sufrimiento que une a Cristo y a todos los hombres, Francisco se convierte en el hermano universal, que quiere practicar la misericordia con todos (Test 2-3).

A los ojos humanos, Cristo es un fracasado, vencido por la misma negatividad que venía a redimir, pero es precisamente de ese modo como él instaura un Reino de paz, en el que todos se sienten acogidos, sin condiciones previas. Tampoco Francisco se comporta en modo “racional” cuando va a visitar al Sultán⁴⁸ y, de hecho, no consigue nada, apa-

⁴⁵ “El misterio del hombre sólo se esclarece en el misterio del Verbo encarnado”. GS 22. Francisco descubre a Cristo en todos los hombres, sobre todo en los más necesitados. Por eso afirma que sus frailes “deben gozarse cuando conviven con gente de baja condición y despreciada, con los pobres y débiles, y con los enfermos y los leprosos, y con los mendigos de los caminos”. FRANCISCO DE ASÍS, *Regla no bulada* (=Rnb) 9,2.

⁴⁶ FRANCISCO DE ASÍS, *Carta a toda la Orden* (=CtaO) 27-28; FRANCISCO DE ASÍS, *Admonición* (=Adm) 1,16-19.

⁴⁷ 2Cel 9. La epifanía del rostro, de que hablaba Lévinas, en Francisco se refiere al rostro del Cristo crucificado. Lévinas carece de esta perspectiva cristiana.

⁴⁸ El anonadamiento de Cristo, que Francisco imita, sigue siendo necesidad para los sabios de este mundo. Tampoco Francisco podía tener éxito en su visita al Sultán, porque la *kenosis* no fue comprendida ni por Mahoma ni por sus seguidores. “Jesús es un fracasado judío y su sufrimiento en la cruz no lo admite Mahoma. Por eso dice que Dios lo salva de la muerte, sin experimentarla, haciéndole *justicia* al conducirlo al cielo por su poder (Corán 3,54-55; 4,155-158) [...]. Mahoma lee la vida de Jesús como una vida *incompleta*, al no fundar éste en la historia una *comunidad* lo suficientemente *fuerte* para imponer los derechos de Dios”. El modo que propone Mahoma es muy distinto. “El estado sagrado del Islán se impone desde la *fe* por la *fuerza* ante sus adversarios”. F. MAR-

rentemente. Además, ni siquiera la propia Orden es capaz de asumir su radicalidad evangélica. Tras un duro discernimiento, Francisco comprende que tiene que renunciar también a cualquier dominio sobre sus hermanos. Los estigmas mostrarán físicamente su propia *kenosis* interior.

La escuela franciscana recoge esta intuición de Francisco y elabora una línea de pensamiento (el voluntarismo), que se contrapone al frío intelectualismo de la filosofía moderna⁴⁹. Acentuando la libertad divina y su amor incondicional hacia el hombre concreto, el voluntarismo rebate el dualismo cartesiano, que contrapone corporalidad y pensamiento, materia y espíritu⁵⁰. Se opone también a cualquier tipo de gnosticismo que reduzca lo más específicamente humano a su dimensión espiritual o racional, como si todo tuviera que ser subyugado y orientado a favorecer un desarrollo prístino del pensamiento.

Para la escuela franciscana, todo lo que el hombre es y todo lo que le rodea es querido y amado por Dios, sin que existan razones suficientes para que así sea. Dios se manifiesta en la debilidad. Por tanto, es posible una relación armónica, hospitalaria, respetuosa con los demás, con la naturaleza y con el propio cuerpo, pues su dignidad deriva de la libre voluntad de Dios.

3.3. La hospitalidad divina: somos dignos porque amados

Siguiendo a Descartes, la modernidad ha puesto al sujeto pensante en el centro de la realidad, como si él fuera la medida de cuanto existe y estuviese llamado a dominar y a transformar el mundo a su antojo. En

TÍNEZ FRESNEDA, *Sobre la paz de Jesús y de Francisco*, en *Acta del primer congreso internacional de universidades y centros de investigación ofm*, Roma 2002, 162.

⁴⁹ “Capacitas voluntatis perfectior est in via quam capacitas intellectus; igitur et in patria quia non est alia capacitas hic et ibi”. J. DUNS SCOTO, *Reportata Parisiensia*, (=Rep. Par.) IV, d.49, n.11 (Vivès XXIV 625b). Los textos de la *Rep. Par.* están tomados de J. DUNS SCOTO, *Opera Omnia*, 26 vol., París 1891-1895 (=Vivès).

⁵⁰ Descartes (1596-1650) considera que la esencia del ser humano consiste en su capacidad de pensar (*res cogitans*), mientras que su cuerpo pertenece a otra categoría de substancias (*res extensa*). El énfasis en uno u otro de esos dos elementos dará origen a dos tendencias contrapuestas en la comprensión de lo humano (idealismo y materialismo), pero ambas caracterizadas por un fuerte dualismo. El idealismo se centra en la racionalidad, en el pensamiento subjetivo, pasando por alto la dimensión corpórea. Por otra parte, el materialismo reducirá al hombre a la materialidad de su cuerpo, como si fuera una pieza más del engranaje cósmico. Para comprender al hombre, basta con el método experimental y con el análisis del físico (comportamentismo). El cuerpo es interpretado biológicamente en vez de biográficamente.

este paradigma racional, todo gira entorno al sujeto y a su capacidad de comprender y de dar forma a la realidad⁵¹. El yo intenta conocer todo a partir de sí mismo, llegando a fundir toda la realidad en una visión totalizante, sin espacio para la auténtica diversidad⁵². El otro se convierte así en una prolongación de mí mismo, a quien conozco sin necesidad de escucharlo. Los derechos humanos son primero adoptados por el sujeto, para sí mismo, y después universalizados, por pura conveniencia personal. En realidad, se trata siempre de una relación yo-objeto, sin que se llegue nunca a la auténtica alteridad. El mismo Dios termina por ser un estorbo al primado del yo, por lo que es alejado (motor inmóvil) o domesticado, tal como sucede en algunos tipos de religiosidad desencarnada.

Para el voluntarismo franciscano, Dios no es un “motor inmóvil”, lejano e inaccesible, sino un ser apasionado, cálido de sentimientos, que crea porque ama⁵³. Si existimos, no es porque tengamos derecho a ello (argumento racional), sino por puro don, porque Alguien quiso que así fuera (voluntarismo)⁵⁴. Antes de recibir el don de la vida, no éramos nada; por tanto todo nuestro ser es fruto de la voluntad divina, que ha que-

⁵¹ Se prescinde de cualquier autoridad externa al sujeto, ya que éste, con su inteligencia, puede llegar a la verdad. Cf. N. ELIAS, *La società degli individui*, Bologna 1990 (orig. alemán 1987) 114. La afirmación antropocéntrica de la modernidad podría ser también una reacción frente al “descentramiento” que la ciencia ha provocado en la comprensión de lo humano: Copérnico retiró al hombre del centro del universo; Darwin lo hizo regresar al reino animal; Freud le negó la soberanía sobre sí mismo; Marx le quitó el protagonismo sobre la historia; la lingüística y la semiótica le rehusaron el control sobre el habla y la acción. Cf. G. AMENGUAL, *Modernidad y crisis del sujeto. Hacia la construcción del sujeto solidario*, Madrid 1998, 36-39.

⁵² “Per il pensiero occidentale vale, in genere, l’affermazione: «dove sono io non può esserci altro. Io sono il punto zero». (T. SUNDERMEIER, *Comprendere lo straniero*, Brescia 1999, 9). Alla base di questo pensiero si trova la tendenza gnoseologica alla *reductio ad unum*, perché “l’uguale è conosciuto solo dal suo uguale”. (ARISTOTELE, *Metafisica*, III (B), 4, 1000b). Questo disagio di fronte al diverso sarà la tendenza dominante della filosofia da Platone in poi, anche se già in Grecia troviamo un’altra tradizione gnoseologica, rappresentata da Anassagora, secondo la quale la conoscenza nasce dai contrari”. A. RUBERTI, *Percorsi per una nuova teologia della pace*, in *RdT* 44 (2003) 383.

⁵³ “Deus sit formaliter caritas et dilectio”. J. DUNS SCOTO, *Ordinatio (=Ord.)*, I, d.17, n.173 (Vaticana V 222). Los textos de la *Ordinatio* I-II están tomados de: J. DUNS SCOTO, *Opera omnia. Ordinatio*, 8 vol., Civitas Vaticana 1950-2001 (=Vaticana). Para ampliar y precisar lo aquí expuesto sobre la tradición franciscana: O. TODISCO, *Lo stupore della ragione. Il pensare francescano e la filosofia moderna*, Padova 2003.

⁵⁴ “Et ideo oportet hic stare ad istam «voluntas Dei vult hoc», quae est contingens et tamen immediata, quia nulla alia causa prior est ratione voluntatis, quare ipsa sit huius et non alterius”. *Ord.*, I, d.8, p.2, n.300 (Vaticana IV 325).

rido llamarnos a la existencia, cuando podría haber elegido otras infinitas posibilidades. Nacimos como don y a la donación estamos llamados.

El hombre no es un ser pensante (*res cogitans*), dominador, sino un ser pensado (*res cogitata*), infinitamente amado. Si existo es porque Dios me ha amado y ha pensado en mí, sin que existiera ninguna razón para haberme escogido. Es una cuestión de gratuidad, de amor desinteresado, de voluntad⁵⁵. El dicho cartesiano “pienso, luego existo” se cambia en “soy amado, luego existo” (*amor ergo sum*)⁵⁶. La valía humana no reside en su capacidad mental, sino en el hecho de haber sido amado gratuitamente, elegido entre otros muchos posibles, hospedado sin merecerlo. No somos amados porque seamos dignos, sino que somos dignos porque somos amados⁵⁷. Aunque sea pequeño (minoridad), soy querido.

El mundo no es expresión de potencia, sino expresión de bondad, es un don. Cada criatura es una manifestación del amor divino que supera nuestra capacidad de raciocinio. Esta explicación del acto creativo no va contra la razón, no apela a un comportamiento caprichoso, no impide la formulación racional, sino que apunta a una libertad divina que supera nuestra capacidad de comprensión. Todos los seres son expresión del amor gratuito, libre, inconmensurable del Creador.

Desde este paradigma de libertad, resulta apremiante la respuesta agradecida, gratuita, al Dios que nos ama y el encuentro respetuoso, desinteresado, con el otro y con toda la creación. La hospitalidad absoluta hacia todos los seres no es por el beneficio que proporcionan, sino porque todos son fruto del amor divino y, por tanto, buenos en sí mismos.

⁵⁵ Dios nos ha amado porque ha querido, pues puede hacer libremente todo lo que no sea contradictorio. “Et ratio huius est, quia potest agere conformiter illi legi rectae, et tunc secundum potentiam ordinatam (ordinata enim est in quantum est principium exsequendi aliqua conformiter legi rectae), et potest agere praeter illam legem vel contra eam, et in hoc est potentia absoluta, excedens potentiam ordinatam”. *Ord.*, I, d.44, n.3 (Vaticana VI 363-364). “Praeterea, et redit in idem: aliquod malum fit in universo, igitur Deus non necessario causat”. *Ord.*, I, d.8, p.2, n.283 (Vaticana IV 314).

⁵⁶ C. DÍAZ, *Soy amado, luego existo*, Bilbao 1999; S. PALUMBIERI, *Amo dunque sono. Presupposti antropologici della civiltà dell'amore*, Milano 1999. El amor de Dios, manifestado en Cristo, es la clave de lectura para comprender todas las cosas: “Si intelligis Verbum intelligis omnia scibilia”. BUENAVENTURA, *Collationes in Hexaemeron*, (=Hex.), III, n. 4 (Quaracchi V 344). Los textos de Buenaventura están tomados de BUENAVENTURA, *Opera omnia*, 10 vol., Ad Claras Aquas 1883-1902, (=Quaracchi).

⁵⁷ Todos los seres creados son buenos porque queridos, no por su utilidad: “Omne aliud a Deo est bonum quia a Deo volitum, et non e converso”. *Ord.* III, d.19, n.7. (Vivès XIV 718b).

Cuanto más débil y frágil se muestre la vida (embrión, enfermedad, vejez), más apela a nuestra responsabilidad, pues Dios ha querido mostrar su grandeza en la debilidad.

El ser humano es siempre un misterio para mí, porque su existir no depende de leyes intrínsecas a su persona, sino de la voluntad de Alguien que me trasciende. Por tanto, me siento movido a salir a su encuentro y a respetar su alteridad, sin prepotencia, sin afán de dominarlo, porque su existencia no se debe a mí. Él es un tú desde mucho antes de que yo me relacione con él, porque, desde siempre, Dios lo ha tratado y amado como tal. Por tanto, el otro tiene una dignidad personal que es previa a cualquier contacto con sus semejantes. Dios le ha otorgado ese estatuto de persona que hará posible el auténtico encuentro igualitario con los demás⁵⁸.

3.4. La hospitalidad hacia las cosas: una fraternidad cósmica

La respuesta ética no será superficial, voluntarista, típica de un sujeto dominador que “quiere” amar al otro, que “quiere” imitar la *kenosi* di Cristo, sino una ética de la alteridad y de la compasión. Descubriendo que todos somos fruto del amor gratuito, inmerecido, de Dios, el sujeto se siente radicalmente movido al amor gratuito y a la hospitalidad incondicional⁵⁹. La misma creación deja de ser pura materia neutra, que el hombre puede usar y dominar a su antojo. Todos los seres estamos íntimamente relacionados en la caridad, pues formamos parte de un único proyecto de amor, cada uno con su propia dignidad y su objetivo específico⁶⁰. Estamos llamados, con Francisco, a contemplar, maravillados, el misterio del mundo y a administrar responsablemente lo que Dios nos ha confiado.

⁵⁸ J.L. RUIZ DE LA PEÑA, *Imagen de Dios. Antropología teológica fundamental*, Santander 1988, 181-182. Por tanto, el amor hacia el otro forma parte de la respuesta amorosa a Dios. “Ratio bonitatis proximi non est ratio terminandi actum, sed tantum ratio bonitatis divinae; quia si in bonitatem proximi tendat, hoc non est nisi actu reflexo, qui semper ulterius tendit in obiectum actus recti”. *Ord.*, III, d.28, n.6 (Vivès XV 384b).

⁵⁹ Imitando el amor gratuito, desinteresado de Dios, el hombre está llamado a amar a sus semejantes sin intentar poseerlos, pues en ellos encuentra al mismo Dios. “Patet igitur quod licet non eodem sciam Deum, et sciam te scire Deum, tamen eodem volo Deum, et volo te velle Deum: et in hoc diligo te ex charitate quia secundum hoc volo tibi bonum iustitiae”. *Ord.*, III, d.28, n.3 (Vivès XV 379b).

⁶⁰ “Caritas est per quam recte utimur, quia omnia ordinantur in finem per caritatem, quaecumque recte ordinantur”. BUENAVENTURA, *In I Sententiarum (=Sent)*, d.1, a.1, q.2, contra I (Quaracchi I 32a).

Desde el voluntarismo, es posible una visión integradora, hospitalaria, de la materia y del propio cuerpo, que no son algo ajeno o peligroso. La naturaleza no es inhóspita u hostil, algo que el hombre tiene que someter, sino un hogar, una habitación acogedora. Buenaventura afirma que las cosas son palabras de Dios que, juntas, forman un libro, “un bellísimo poema ordenado”⁶¹, cuya dignidad y belleza global sólo la capta el contemplativo⁶². Duns Scoto defiende la univocidad del ser, estableciendo así una conexión fundamental (no sólo analógica) entre los seres de este mundo y el mismo Dios. Toda la creación tiende a Dios en Cristo; la salvación comprende a todo el cosmos. Al mismo tiempo, Scoto afirma la propia autonomía de las criaturas. Nada es superficial o accesorio, pues Dios todo conoce y todo ama en su singularidad⁶³. Acentuando esta línea, Ockham defiende la ontología de lo concreto.

El acento en el valor de lo singular debería ayudarnos a apreciar la diversidad de razas, culturas y religiones como una riqueza que Dios nos regala para que, juntos, en absoluta hospitalidad, hagamos el más bello mosaico en su honor⁶⁴. Debería también impulsarnos a un mayor aprecio hacia la naturaleza. Todos los seres, hasta el más irrelevante, reflejan la Trinidad y, por tanto, tienen una dignidad que debe ser respetada. Unidos a ellos, esperamos la salvación definitiva.

3.5. La hospitalidad hacia el propio cuerpo

El amor por la naturaleza implica también respetar la propia vida y el propio cuerpo, algo que contrasta con la percepción de la sociedad actual. Hoy sigue presente el dualismo antropológico, que considera el cuerpo humano como algo ajeno al núcleo personal, extraño a lo que constituye la esencia de la persona, un simple objeto. Esta reducción dualista convierte el cuerpo en algo manipulable a voluntad. El libera-

⁶¹ R. Bacon compara la naturaleza a un templo luminoso, en el que se escucha la voz del divino arquitecto. J.A. MERINO, *Visione Franciscana della natura*, en *Acta...*, 180-181.

⁶² “Non est autem haec inventa ad «fugam ignorantiae», quia multo plura scibilia possent tradi in tanta quantitate doctrinae quam hic tradita sunt; sed hic eadem frequenter replicantur, ut efficacius inducatur auditor ad operationem eorum quae hic persuadentur”. *Ord.*, Prol., n. 355 (Vaticana I 231).

⁶³ Scoto defiende la dignidad y la libertad metafísica del individuo, que es único, irrepetible. “Omnis entitas individualis est primo diversa a quocumque alio”. *Ord.*, II, d.3, p.1, n.183 (Vaticana VII 481). Para Scoto, la diferencia individual (*haecceitas*) es una característica ontológica positiva, que imita la infinita individualidad divina.

⁶⁴ Cf. *Ord.*, I, d.23, n.16 (Vaticana V 357).

lismo, aplicado al campo científico, aboga por una libertad total para manipular el cuerpo al margen de cualquier norma ética, como si fuera un objeto poseído, que se puede exaltar o denigrar según convenga. El único criterio válido es la utilidad que se persigue; por tanto, si las ciencias médicas pueden lograr avances rápidos en la evolución del organismo humano (clonación, ingeniería genética), la moral debe ponerse a su servicio⁶⁵. Con frecuencia, el cuerpo es reducido a mero objeto estético, publicitario o comercial, utilizado como fuente de placer o tratado como simple objeto de disección por la especialización médica⁶⁶.

Francisco de Asís relaciona con frecuencia el pecado con el cuerpo⁶⁷, e invita a despreciarlo, para que la sabiduría de la carne no nos aparte del amor de Dios⁶⁸. Por otra parte, Francisco afirma la dignidad del cuerpo, que ha sido creado y formado a imagen del Verbo encarnado⁶⁹. Por tanto, las afirmaciones despectivas hacia el cuerpo nacen de la percepción de la propia pequeñez pecadora, delante de la santidad de Dios. También las cosas terrenas son despreciables en comparación al Señor (Adm 16,2), pero son valiosas y dignas, si vistas en función de Él. En este sentido, de nada serviría la mortificación del cuerpo si no es expresión de la minoridad y de la pobreza interior⁷⁰.

En la visión franciscana, todo nuestro ser, *corpore et anima unus* (GS 14), es fruto del amor divino y, por tanto, no se trata de subordinar una parte a otra, sino de coordinar todo lo que somos, para que nada nos desvíe de la respuesta agradecida a quien nos ha amado. Estar ordenado es muy distinto a estar subordinado. En el mundo clásico se proponía subordinar el cuerpo, subyugarlo mediante la mortificación, para poder así liberar la dimensión espiritual y racional que en él está atrapada, es decir para poder pensar sin que las pasiones lo impidieran. En el pensa-

⁶⁵ C. ROCCHETTA, *Hacia una teología de la corporeidad*, Madrid 1993, 72.

⁶⁶ No es extraño que los profesionales de la medicina pierdan de vista a la persona enferma para centrarse casi exclusivamente en la aplicación mecánica de la terapia al órgano enfermo. S. SPINSANTI, *Il corpo nella cultura contemporanea*, Brescia 1990³, 141.

⁶⁷ FRANCISCO DE ASÍS, *Carta a todos los fieles, segunda redacción* (=2CtaF) 37; Adm 10,1-4.

⁶⁸ Rnb 22,5-8; 2CtaF 45-47.

⁶⁹ Francisco invita a contemplar “cuán gran excelencia te ha constituido el Señor Dios, pues te creó y formó a imagen de su querido Hijo según el cuerpo y a su semejanza según el espíritu”. Adm 5,1. [cursiva mía].

⁷⁰ Adm 14,2-4. Cf. F. URIBE, “*Omnes vocentur fratres minores*” (RegNB 6,3). *Verso un’identificazione della minorità alla luce degli scritti di S. Francesco d’Assisi*, en L. PADOVESE, ed., “*Minores et subditi omnibus*”. *Tratti caratterizzanti dell’identità francescana*, Roma 2003, 165-169.

miento franciscano, sin embargo, el cuerpo no es enemigo del alma, sino su necesario y armonioso complemento. Por eso, la mortificación tiene como objetivo el prepararse a responder libremente, con todo nuestro ser, al Dios que libremente nos ha creado. La mortificación nos permite “conservar la paz del alma y del cuerpo” (Adm 15,1-2), es decir, nos hace libres para amar.

Conclusión

La sociedad civil se está dotando de instituciones supranacionales y de instrumentos legislativos que den respuesta a los desafíos de la globalización, aunque todavía resultan claramente insuficientes. Las propuestas de una ética global buscan superar las tendencias minimalistas, que han querido arrinconar el grueso de la moral al ámbito privado. La propuesta de Lévinas resulta especialmente interesante para nuestro estudio, pues insiste en los fundamentos antropológicos de la ética global.

Los desafíos actuales no son una novedad. Hoy se propone una lucha global contra el terror que para unos (terroristas islámicos) es una nueva cruzada, y para otros (occidentales) es la lucha del bien contra el mal. A la vez que se demoniza al adversario, para poder perseguir libremente los propios intereses, se propone el *homo aeconomicus* y la idolatría del mercado como único horizonte “viable” de la actividad humana. Los pobres, los desplazados, los inmigrantes y las minorías, que no producen ni consumen, son vistos como parásitos peligrosos, que no infunden compasión, sino desprecio. Por eso, al igual que a los leprosos del medioevo, se les empuja hacia la periferia del mundo y hacia los suburbios de las ciudades.

Frente a estos peligrosos reduccionismos, el franciscano se propone “estar en medio”, sumiso a toda criatura y evitando la ideología que lleva al fanatismo. Esa presencia amistosa es el primer modo de evangelización. El otro modo consiste en que, cuando vea que es voluntad de Dios, proclame la Buena nueva del Verbo encarnado, modelo y agente de la hospitalidad absoluta, para contribuir así a hacer de nuestro mundo un hogar para todos.