

CARTHAGINENSIA

Revista de Estudios e Investigación
Instituto Teológico de Murcia O.F.M.
Universidad de Murcia

Volumen XVIII
Enero-Diciembre 2002
Número 33-34

SUMARIO

ESTUDIOS

Miguel Álvarez Barredo <i>Enfoques literarios de Jue 10,1-12,15</i>	1-40
Rafael Sanz Valdivieso <i>Adriano el Monje y la tradición antioquena</i>	41-68
Antonio Gómez Cobo <i>Actualización de las promesas divinas en la Iglesia Visigoda según la «Homelia in laude Ecclesiae» de Leandro de Sevilla</i>	69-113
Francisco Chavero Blanco/Francisco Martínez Fresneda <i>La «Quaestio de beatitudine» de Alejandro de Hales. Introducción y edición</i>	115-166
Manuel Lázaro Pulido <i>El carácter filosófico de la obra de Francisco Chavero Blanco. Reflexión sobre la significación filosófica de Imago Dei</i>	167-196
Guzmán Manzano <i>Reflexiones en torno al Decir Originario según San Buenaventura</i>	197-222
Alejandro de Villalmonste <i>La visión franciscana del hombre ante el problema del Pecado Original</i>	223-250
Ignacio Jericó Bermejo <i>«De bonis haereticorum ante iudicis sententiam».</i> <i>Según los salmantinos del siglo XVI: Luis de León y Pedro de Aragón</i>	251-298
José Luis Parada Navas <i>Fundamentos de la Teología Moral Franciscana</i>	299-319
Miguel Ángel Escribano Arráez <i>Reflexiones sobre la instrucción «Verbi Sponsa»</i>	321-344

sigue

Antonio Martínez Blanco
Globalización económica y cultural. Retos para la Iglesia 345-386

Francisco Henares Díaz
El Juicio Final entre dramaturgia, descripción visual y parénesis en el Sermonario del Siglo de Oro 387-414

Antonio Irigoyen López/Francisco Chacón Jiménez
Relaciones sociales y familiares en torno al Cabildo de la Catedral de Murcia y al Santo Oficio de la Inquisición durante el Siglo XVII.... 415-442

Francisco Víctor Sánchez Gil
Murcia por la Inmaculada Concepción en 1723 443-480

Pedro Riquelme Oliva
Actitudes y creencias de José Musso y Valiente, Ilustrado murciano 481-518

NOTAS Y COMENTARIOS

Gonzalo Fernández Hernández
Un eco del antiaristotelismo de Juan el Gramático en la reglamentación de las enseñanzas filosóficas en la Escuela de Alejandría..... 519-521

F. Javier Gómez Ortín
Primer impreso de Caravaca 523-527

Pedro Ruiz Verdú
Trinidad y vida moral 529-532

Francisco Henares Díaz
La paz. Actitudes y creencias 533-536

Francisco Martínez Fresneda
Perfil biobibliográfico de Francisco Chavero Blanco 537-546

BIBLIOGRAFÍA 547

LIBROS RECIBIDOS 603

ÍNDICES 611

FUNDAMENTOS DE LA TEOLOGÍA MORAL FRANCISCANA

JOSÉ LUIS PARADA NAVAS

I. *Fundamentos*

1. Introducción

Los siglos XII y XIII, como expresión de un gran movimiento religioso, posibilitaron una nueva creatividad y aires de renovación para la teología moral. Sin duda, una de las aportaciones más importantes se debieron a personas pertenecientes a las órdenes mendicantes de franciscanos y dominicos. Apostaron por un aprendizaje serio de la teología y el entusiasmo de la fe.

A partir del siglo XII hace aparición una nueva forma de hacer ética teológica¹, que va a devenir en el precedente de lo que conocemos como la teología escolástica.

Nos encontramos con una teología moral propia de los monjes, que expresa un estilo propio de reflexionar sobre la búsqueda de la perfección en los monasterios. Esta teología moral no se opone a la teología especulativa, sino que está ligada a los principios teológicos. Sin embargo sintetiza en una sola visión la moral, la espiritualidad y la mística. La fuente primordial de la ética teológica monástica es la Escritura. Los textos bíblicos se leen siguiendo el estilo exegético desarrollado durante la alta Edad Media.

¹ L. VEREECKE, «Historia de la teología moral», en AA.VV., *Nuevo diccionario de teología moral*, Paulinas, Madrid 1992, 823-825; F. O. VANDENBROUCKE, *La morale monastique du XIe au XVIe siècle*, Nauwelearts, Lovaina 1949; J. LECQUERQ, *L'amour des lettres et le désir de Dieu. Initiation aux auteurs monastiques du Moyen Âge*, Paris 1957.

La teología moral de San Bernardo (+1153) está intrínsecamente ligada al dogma y a la espiritualidad. Abelardo(+1142) propone que no se debe solamente comentar la Escritura, sino abrirse a la dialéctica, porque ayuda a comprender mejor la fe y posibilita el diálogo con los filósofos. Así las cuestiones morales son contempladas con el rigor del razonamiento.

Esta corriente de la ética teológica tiene su esplendor en el siglo XIII, y se debe a varios elementos constituyentes: “En el plano intelectual se verifican tres acontecimientos importantes: a) la fundación de las universidades, donde maestros y estudiantes constituirán una única corporación; las universidades que más se distinguen son las de París y Oxford; b) la fundación de las órdenes mendicantes, franciscanos y dominicos, que aportan la savia necesaria para el desarrollo de las universidades; y c) el descubrimiento de Aristóteles con los textos de los comentarios árabes, como Avicena y Averroes. Roberto de Grossatesta (+1253) traduce la *Ética* a Nicómaco”².

Esta cosmovisión de la ética teológica tiene sus peculiares rasgos y sus propias características según los diversos autores y escuelas³.

La escuela franciscana iniciada por Alejandro de Hales (+1245) sobresale por su cercanía con el agustinismo, el voluntarismo y el primado del amor (a Dios y al prójimo). Además, señalamos las dos figuras señeras de la teología franciscana, San Buenaventura (+1274) y Duns Escoto(1305). Para la cosmovisión franciscana, la teología es un tratado global de Dios y el hombre, porque el ser humano no puede considerarse fuera de Dios. La teología es una sabiduría en todas sus partes. Por ello, las verdades reveladas tienen que exponerse en el discurso teológico de tal modo que nos estimulen a la fe y el amor con sus frutos. La teología, como sostiene el Doctor Seráfico, “no ha de servir sólo para la contemplación sino también para mejorarnos aún más; esta es su primera finalidad”⁴ para quien “Cristo, Verbo de Dios, fuente de todas las ciencias, ejemplar supremo, es el punto de partida de su moral. Toda criatura viene de Dios y de Cristo, y vuelve a Dios siguiendo los ejemplos de Cristo. La moral es, pues, el *Itinerarium mentis in Deum*: Dios es el fin al que tiende nuestra voluntad informada por la caridad, que es absolutamente necesaria para que la acción pueda ser buena y meritoria. El ejemplarismo cristológico, el primado de la caridad,

² L. VEREECKE, *Historia*, 825 ss.

³ Sobre esta cuestión ver la obra monumental de O. LOTTIN, *Psychologie et morale aux XIIIe et XIIIe siècles*, 6 vols., Duculot, Gembloux 1942-1960.

⁴ SAN BUENAVENTURA, *I Sent.*, Prologus, q.3 (I 13); cf. J. G. BOUGEROL, *Introducción a san Buenaventura*, Madrid 1984.

el voluntarismo son los puntos clave de la síntesis doctrinal de San Buenaventura, a la cual Duns Escoto dará una forma más rigurosa. Juan Duns Escoto ve el punto de partida de toda la teología, y por tanto también de la moral, en el amor infinito de Dios, que pide al hombre que le ame por sí mismo; pero la respuesta del hombre al amor de Dios debe ser absolutamente libre. Duns Escoto enseña la existencia de una ley natural inscrita en los seres, cuya fuerza no viene de su coherencia interna, sino de la voluntad de Dios, que se expresa en la revelación. Afirma la absoluta libertad de Dios y su omnipotencia: Dios no está sometido a ninguna naturaleza y las trasciende todas”⁵.

Para el Doctor Seráfico, la ética teológica es una ciencia en sentido aristotélico, pero una ciencia que no puede separarse de la contemplación del misterio cristiano. Según la escuela franciscana, toda la ciencia teológica es práctica y se orienta más que a saber a ser buenos, ut boni fiamus.

Para la reflexión teológica franciscana no existe una teología moral separada. Estudiaba toda la teología como un mensaje de salvación. La unión con Jesucristo, los dones de la fe y de la gracia, y toda la riqueza sacramental expresaban la “enseñanza de sabiduría”.

El teólogo se afana en la búsqueda de la sabiduría, y la teología le posibilita el estudio de la Palabra de Dios, la expresa en la praxis con una conducta responsable moral, y se orienta decididamente a la eterna bienaventuranza.

2. Líneas de fuerza de la Moral Franciscana

2.1. Una Moral académica

La reflexión teológica se hace académica, esto es, se vincula a las cátedras y a la vida universitaria. Sin embargo se comprende como “inteligencia de la fe” de la comunidad eclesial. El esfuerzo de la teología moral por volcarse en la vida de la comunidad es constante y profundo. Conviene destacar el carácter lógico, sistemático y crítico y por ello reclama el carácter científico de la teología moral⁶. Es ciencia de la fe y por ello presenta una visión teocéntrica y cristiana del mundo.

⁵ L. VEREECKE, *Historia* 826-828

⁶ PH. DELHAYE, La place de l'éthique dans les disciplines scientifiques au XIII^e siècle, en AA.VV., *Miscellanea A. Janssen I*, Duculot, Gembloux 1948, 29-44.

El don de la fe le da a la teología moral el contenido sobre el que ha de reflexionar. De ahí su posición superior respecto a otros saberes. Hay una estrecha vinculación entre la fe y la racionalidad, lo que posibilita de un modo eficaz que la fe trate de presenciar el diálogo con la cultura.

La teología moral franciscana se esfuerza por mantener su carácter preferentemente parenético y exhortativo. La teología es ciencia de las conclusiones a las que se llega a partir de la fe, pero de la fe de la comunidad eclesial. Por ello al teólogo franciscano, en un sentido estricto de su quehacer teológico, se le pide que esté animado por la fe, que esté inserto en la comunidad eclesial, en el mundo de un modo vivo y comprometido, que sepa reflexionar y que ilumine con las conclusiones pertinentes.

A pesar del rigor metodológico académico imperante se esfuerza la teología franciscana en mantener la dimensión testimonial y comprometida con el hombre y con el mundo, prevaleciendo una espiritualidad de la encarnación. Los teólogos franciscanos combinan con maestría el ámbito de las aulas con el ámbito de la predicación. Además de formular rigurosamente las afirmaciones teológicas para que tengan un asentimiento universal, no olvidan la tarea de acompañar a la comunidad. La teología franciscana consigue magistralmente tejer una coherencia lógica acerca de lo que hay que creer y de lo que hay que vivir.

La ética teológica sigue siendo una ética del ideal tensional utópico máximo al que ha de tender la vida cristiana⁷. Existe una estrecha vinculación y unidad entre la ética teológica y la teología sistemática. La teología moral es parte integrante del único saber teológico.

2.2. Una Moral inspirada en la Sagrada Escritura

La teología moral franciscana tiene una base escriturística. Ya antes de que el concilio Vaticano II afirmara que «la Sagrada Escritura es el alma de toda la teología» y que «la moral ha de alimentarse más de la Sagrada Escritura»⁸, la reflexión teológica franciscana tenía como fundamento nuclear la Palabra de Dios.

⁷ Cf. los interesantes estudios sobre este tema de A. ELSÄSSER, *Christus der Lehrer des Sittlichen. Die Christologischen Grundlagen für die Erkenntnis der Sittlichen nach der Lehre Bonaventuras*, Schönning, Munich 1968; J. KLEIN, *Die Caritaslehre des J. Duns Scotus*, Münster 1926; cf. O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Misterio trinitario y existencia humana*, Madrid 1966.

⁸ Concilio Vaticano II, *Optatam Totius*, n. 16.

Históricamente la renovación teológica de la Edad Media alcanza su cenit en el siglo XIII, y en esta época son bastantes los pensadores que renuevan la exégesis bíblica⁹.

Dentro de la Iglesia, Francisco de Asís y Domingo de Guzmán son los paladines que promueven una renovación. Renovación que consiste fundamentalmente en una «vuelta al Evangelio», y que proponen cumplirlo «a la letra y sin glosa»¹⁰.

Para la teología franciscana, singularmente para el Doctor Seráfico, la exposición de la Biblia mantiene un objetivo claramente pedagógico y didáctico, a saber, la predicación, ya que «exponer y enseñar el Evangelio de Dios es predicar el Verbo Divino»¹¹.

La revelación se contiene principalmente en la Sagrada Escritura que, según afirma San Buenaventura, es «liber scriptus foris et intus, cor Dei, os Patris, lingua Filii, calamus Spiritus Sancti»¹².

En el modelo teológico del Maestro Franciscano, la Sagrada Escritura, ocupa un lugar privilegiado y fundamental. El prólogo del *Breviloquium* nos puede servir como paradigma del discurso bonaventuriano y franciscano para comprobar la importancia de la Sagrada Escritura en toda la teología franciscana. Dos han sido los móviles que han motivado al Doctor Seráfico para componer el *Breviloquium*.

El primer motivo es hacerle comprender a los maestros que la doctrina revelada plenifica su contenido en la Sagrada Escritura. San Buenaventura compone el *Breviloquium*, la suma teológica franciscana, con el objetivo de añadir «brevemente a la exposición de la doctrina (exposición de los santos padres y doctores) razones propias que faciliten su inteligencia»¹³.

El segundo motivo es para que los discípulos, jóvenes teólogos, excesivamente encandilados por las cuestiones disputadas, sentencias y pensadores del momento no aparquen de sus reflexiones y disertaciones la Sagrada Escritura. Por ello quiere iniciarlos en su metodología propia, exponerles los géneros literarios bíblicos y entusiasmarles por la Sagrada Escritura¹⁴.

La Sagrada Escritura constituye un anuncio de la Buena Noticia que invita al ser humano a dirigirse hacia Dios, el Ideal que supera todo perfeccionamiento humano. En este sentido podemos afirmar que la Sagrada

⁹ Cf. J. VERGER, "L'exégèse de l'Université", en *Le Moyen Âge et la Bible*, Paris 1984; cf. PH. DELHAYE, *Le décalogue et sa place dans la morale chrétienne*, Paris 1963, 10-25.

¹⁰ B. HARING, *Libertad y fidelidad en Cristo*. I, Herder, Barcelona 1985, 59-62.

¹¹ S. BUENAVENTURA, *Hexaëmeron*, coll.3 n.11 (V 346).

¹² Íd., *Christus mag* 2-3 (V 568).

¹³ Íd., *Breviloquium*, prolog. par 4 (V 205)

¹⁴ *Ibid.*

Escritura presenta una concepción moral. Contiene un conjunto doctrinal y da una orientación de vida para todo ser humano.

Ahora bien, no podemos esperar de la Sagrada Escritura una sistematización epistemológica de la moral cristiana, ni que trate sobre todos los problemas planteados a las personas. La Palabra de Dios no contiene ningún recetario, pero sí que encierra el sentido humano-divino radical, porque Cristo es la plenitud de todo lo humano.

El fundamentar la ética teológica en la Sagrada Escritura no significa sólo recopilar textos, y mucho menos buscar pruebas para documentar unas tesis preestablecidas. Lo que significa es, ante todo, exponer la Buena Nueva de la salvación manifestada en la Sagrada Escritura. Una Buena Noticia que se caracteriza por el «yo te he liberado», no tanto por el «tú debes».

La teología moral tiene a la Sagrada Escritura como su inspiración profunda. Por ello todos los estudios monográficos sobre la concepción bíblica referentes al modo de ser cristiano son una luz indispensable para el teólogo moralista. Existen numerosos estudios sobre las virtudes teologales, la misericordia, el amor a Dios y al prójimo, la justicia, la humildad, el pecado, el sufrimiento, la comunidad, etc. Todos estos estudios bíblicos ayudan a comprender estas realidades¹⁵.

Pero, su aportación no radica allí, sino que se sitúa en el nivel de la confrontación de la historia de la salvación y del misterio de Cristo con nuestras inquietudes, nuestros anhelos y nuestras respuestas.

El aliento moral bíblico es el núcleo y el criterio normativo de la ética teológica desde la perspectiva franciscana. Preferentemente la praxis (dichos y hechos) de Cristo. Él es fuente de imitación y evaluación para los creyentes y obligada referencia para los primeros cristianos, pues la vida y al actuación del Maestro sigue en cierta medida presente en la vida libre y responsable de los que le imitan y siguen.

2.3. Una Moral cristocéntrica

La arqueología del pensamiento franciscano, bonaventuriano presenta estas realidades: *Dios-hombre-mundo*, pero las tres contempladas desde Cristo, *modelo único*. Por ello, podemos afirmar que el discurso ético teológico franciscano es “Teo-Cristo-Antropocéntrico”, porque cuanto más se eleva la especulación teológica más se observa la unidad, la síntesis y la reducción de todo lo existente por mediación de Cristo al Dios Creador.

¹⁵ Cf. C. SPICQ, *Teología moral del Nuevo Testamento*. I-II. Universidad de Navarra, Pamplona 1973.

Toda la teología es absorbentemente cristocéntrica. Todo está plenificado por el misterio de Cristo. Toda verdad se nos da y revela con motivo de Cristo. Por ello nadie puede salvarse si no tiene fe en Cristo, y esta fe implica la creencia en su generación divina, y esta a su vez nos exige la revelación del Misterio Trinitario¹⁶.

La alianza propuesta por Dios en el Antiguo Testamento señala continuamente hacia la gran promesa: *Jesucristo*. En él y por medio de él se establece la nueva y eterna *alianza*. Él es la nueva ley. En Cristo tenemos encarnadas la propuesta salvífica de Dios y la respuesta perfecta y total del ser humano. El cristocentrismo es el rasgo nuclear de toda la vida y la teología franciscana.

El Doctor Seráfico busca una ciencia que pueda contenerse en un solo libro, y un solo libro resumible en una sola palabra. Ese libro y esa palabra son *Cristo*. Cristo, verdadero libro de la vida, depositario de todos los tesoros de la sabiduría y de la ciencia, cuyo origen es eterno; su esencia, incorruptible; su meditación, deseable; su conocimiento, vida; su escritura, indeleble; fácil su doctrina; dulce su ciencia; inescrutable su profundidad; inefables sus palabras y todas sus palabras un solo Verbo. El cristocentrismo configura el discurso ético-teológico franciscano.

2.3.1. Cristo, Maestro de la vida moral

Si contemplamos a Cristo desde una perspectiva ética, nos preguntamos, ¿quiÉn fue, qué dijo y qué hizo? Y desde esta posición inicial podemos iluminar la vida toda del seguidor, del “homo viator”.

Buscamos y deseamos conocer la relación del Verbo con el Padre y el Espíritu Santo, modelo ejemplar de comunitariedad, y desde este horizonte relacional postulamos un ethos dialogal entre Dios y el ser humano. Esta situación relacional prÁxica se expresa en el pensamiento franciscano con las virtudes teologales como dones gratuitos por parte del Creador a nuestro estado de viadores. Fe, como la relación entre Dios que se revela como verdad liberadora, como Padre, en Cristo, y en amor y compasión; y nosotros, abiertos a la gracia del Espíritu Santo, posibilitando nuestra respuesta responsable libremente desde el hontanar de nuestro ser.

Esperanza, como promesa de Dios; y nuestra confiada respuesta moral a su plan de salvación.

¹⁶ Cf. O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Misterio Trinitario y existencia humana*, Madrid 1966.

Caridad, como discípulos alimentados y formados por el propio amor divino, que en Cristo nos interpela a amarle, haciendo posible nuestra participación gloriosa en la visión eterna¹⁷.

El pensamiento franciscano vive el sublime personalismo cristiano, con sabor agustiniano, donde la Verdad, la Vida y el Camino son una persona: *Cristo*. Cristo es la esencia del cristianismo, modelo ejemplar primero y único de todo lo auténticamente humano. El ser moral cristiano se constituye, pues, en cada ser humano, en el mismo instante que, incluso sin autosaberlo, pero siempre impulsado por la Gracia y el Espíritu, se abre absoluta e incondicionalmente al Amor.

Según el personalismo franciscano, en la orientación constituyente de la persona como ser moral, el término «ad quem» revela el término «a quo» y desvela la relación de la persona humana a una Persona Absoluta.

Cristo, Maestro de vida, debe ser preguntado por lo que se refiere a la sabiduría, a la doctrina y a la bondad. Según aquello del salmo: «Enséñame la bondad, la doctrina y la sabiduría»¹⁸.

La sabiduría consiste en conocer la bondad; la doctrina en guardarse del mal; y la bondad en elegir el bien. Lo primero mira a la verdad, lo segundo a la santidad y lo tercero a la caridad¹⁹.

Cristo, Maestro de vida, debe ser preguntado sobre la verdad de la sabiduría; sobre la santidad de la doctrina y sobre la caridad de la benevolencia.

Estas son las tres cosas que hay que preguntar a Cristo como Maestro de vida, a las cuales está ordenada toda la ley, según el Doctor Seráfico, «in moribus enim plus movent exempla quam verba»²⁰.

Un Maestro distinto en sus planteamientos, dirigidos a potenciar la dignidad del hombre, inclinado a una opción por el hombre caído, preferentemente por el débil, el pobre, y a una actitud constante de servicio al otro.

2.3.2. Cristo, Camino de la vida moral

En el pensamiento franciscano, siguiendo al doctor Seráfico, Cristo Ejemplar y Cristo Camino dicen la misma realidad. El hombre desde su

¹⁷ Cf. G. GUILLEMAN, *Le primat de la charité en théologie morale*, Louvain 1957; S. Buenaventura, *Itinerarium*, per totum (V 296-313). Según el ejemplarismo moral bonaventuriano existe una alianza entre Dios Altísimo y Piísimo, y nosotros, sus criaturas; por ello, la fe, la esperanza y el amor son inconcebibles sin una respuesta práxica de adoración por parte del homo viator.

¹⁸ Salmo 118, 66.

¹⁹ Cf. B. HARING, *Liberad y fidelidad*, I, 1985, 74-125.

²⁰ S. BUENAVENTURA, *Itinerarium*, c.1 n.7 (V 298).

mismidad recorre ascensionalmente en su peregrinaje el itinerario hacia Dios mediante Cristo, y ello comporta un comportamiento moral responsable y libre.

La Palabra nos ilumina la categoría de camino, y así se denomina al cristianismo como el camino. Es camino intrínsecamente nuevo, diseñado, recorrido por cuantos libremente aceptan la llamada de seguir al Maestro.

En la historia del ser humano, una de las experiencias fontales, radica en el caminar. Este caminar ofrece una riqueza significativa pluriforme para el lenguaje de la metáfora. Se considera como una de las metáforas singulares de la relación interhumana²¹.

Propio del camino es llevar al viandante de un lugar a otro sin error. La metáfora del camino sirve en la reflexión teológica para expresar significantes profundos de la cosmovisión humana.

Desde la perspectiva ético-teológica se presenta la imagen de los dos caminos, uno positivo-activo y el otro negativo-fácil, de ahí que el ser humano tenga que discernir sobre su comportamiento desde Cristo.

«La vida moral del creyente forma parte de la experiencia del camino cristiano»²². Cristo Camino es una invitación para recorrer el camino y experimentar libremente el seguimiento cristiano²³.

El cristiano es consciente de que, desde el principio, es llamado desde Dios y para Dios; por ello encuentra su existencia auténtica en una respuesta total a Dios A la luz de la Palabra hecha carne, que nos convoca a todos, contemplamos nuestra existencia como una palabra pronunciada y confirmada por Dios, en la que debemos alcanzar nuestra propia identidad convirtiendo toda nuestra vida en una respuesta a Cristo.

Desde la perspectiva franciscana, la conducta responsable moral tiene que traducirse en una vida ejemplar, como sostiene el Doctor Seráfico: «Arder sin alumbrar es poco, y alumbrar sin arder es vano; pero alumbrar y arder juntamente, eso es lo perfecto»²⁴. El buen ejemplo centra la atención y la atracción de todas las almas, ansiosas de vivir las virtudes. Por el contrario, la palabra, si no va respaldada con un comportamiento ejemplar, es «árida y sin eficacia»²⁵.

²¹ Cf. M. VIDAL, *El camino de la ética cristiana*, Verbo Divino, Estella 1985.

²² *Ibid.*, 13.

²³ El concepto *camino* era muy familiar al Doctor Seráfico. Cristo es “*via dirigens*”; “*via non errans*”; “*via in exemplo per honestitatem vitae*”, *Collationes in Evangelium Ioannis*, coll. 53 (VI 602).

²⁴ S. BUENAVENTURA, *Serm. in Nativ. St. Batistae*, 3 (IX 547).

²⁵ Cf. J. MARÍAS, *Tratado de lo mejor*, Madrid 1995.

La moral franciscana es una ética del «itinerario». El itinerario del hombre se presenta como un silencioso caminar hacia la trascendencia. Para San Buenaventura es ciertamente un movimiento de la mente hacia Dios que se revela, pero un Dios que está ya dado al hombre. Entonces el itinerario no es tanto un camino hacia Dios cuanto un camino en Dios hacia su interna desvelación e inteligibilidad. Pues el «homo viator», buscador de Dios de alguna manera ya presente su encuentro. Dios previamente a que la mente humana se ponga en camino ya se ha presencializado a la conciencia. De ahí que el itinerario sea un camino de relación, encuentro y diálogo entre el Creador y la criatura²⁶.

2.3.3. El seguimiento de Cristo

El seguimiento de Cristo es uno de los temas centrales del Evangelio, y de esta realidad participan la reflexión moral desde la Iglesia naciente hasta el tiempo post-conciliar del Vaticano II.

Para la cosmovisión franciscana la Iglesia de Cristo en sus diversos grados y órdenes necesita erigirse en conformidad con Cristo, espejo y modelo ejemplar de todas las gracias, méritos y virtudes.

Las actitudes y actos de Cristo posibilitan en las personas saludables ejemplos de vida y de comportamiento, necesarios para un integral perfeccionamiento moral.

El hombre, alejado de Dios, se precipitó en la debilidad, ignorancia y malicia por el pecado, haciéndose incapaz de imitar la virtud, conocer la luz y amar la bondad. Para sacarnos de este estado de postración, el Verbo se encarnó, manifestándose a la humanidad cognoscible, amable e imitable.

La presencia de Cristo en la humanidad actúa como modelo atractivo, de tal modo que conocerle es amarle y amarle es imitarle. El seguir a Jesucristo, en la fe y en el amor, para vivir como él, comunicando y extendiendo el Reino, confiere al discípulo una cierta autonomía interior, que le proviene precisamente de poseer con todo realismo la vida misma de Jesús, la cual, a su vez, es posesión y expresión de la vida misma de Dios.

La teología moral franciscana señala concretamente en qué comportamientos Cristo ha de ser imitado, porque en él, ejemplar y principio de nuestra liberación, brillan diversidad de actos imitables²⁷. Unos comporta-

²⁶ E. CHIAVACCI, *Teologia morale*. I. Morale Generale, Assisi 1977.

²⁷ Cf. C. SPICQ, *Teología moral del Nuevo Testamento*, Pamplona 1970. S. Buenaventura, *III Sent.*, d. 11 a.1 q.2 f.3 (III 245). «Refulgent autem a Christo tamquam a totius nostrae salutis exemplari et originali principio actus multifformes».

mientos manifiestan la alteza de su poder, como caminar sobre las aguas, multiplicar los panes, la transfiguración y otros milagros; otros descubren los esplendores de su ciencia, como anunciar los misterios celestiales, escudriñar los secretos de los corazones y predecir las cosas futuras; algunos actos revelan la severidad de juicio, como arrojar a los vendedores del templo, derribar las mesas de los vendedores; otros exaltan la dignidad de su oficio, como celebrar el sacramento de su Sacratísimo Cuerpo, imponer las manos y perdonar los pecados; los que encierran condescendencia con nuestra debilidad; y finalmente los actos que enseñan la vida perfecta²⁸.

Todo cristiano se ve impulsado a ser cristiforme ópticamente y expresar conductualmente atractivamente a Cristo, su modelo ejemplar.

Todo bautizado, por el hecho de ser tal, está inscrito en la familia comunicativa de la Trinidad, a través de Cristo, y por ello ha de ostentar en su comportamiento su carácter de filiación divina.

De ahí que exista una conformidad entre Cristo, ejemplar, y el bautizado, copia de Cristo. Esta conformidad óptica es fundamento y raíz indispensable de la vida moral del cristiano.

El «homo viator» incorporado a Cristo por la gracia está en camino de la Patria definitiva, pero aún no está en el Gozo pleno. Una premisa necesaria para llegar a ella es imitar a Cristo, viviendo según sus ejemplos y enseñanzas.

Entre estas dos vidas, la de Cristo y la del discípulo; entre los pensamientos, afectos y praxis del copista y los dichos y hechos del Modelo se explicita una conformidad moral que, si bien, por una parte, se sustenta en la conformidad ontológica, condiciona a su vez a ésta, en orden a su conservación y desenvolvimiento, hasta alcanzar el estado de gloria. Somos cristiformes no sólo ópticamente sino también desde el nivel ético.

La moral franciscana arranca de la contemplación y estudio de la Sagrada Escritura y de la Persona de Cristo como Modelo, Fuente, Luz, Alma, Norma, Testimonio primero para el «homo viator», que se encuentra en el proceso del no al sí, de la inmadurez a la santidad, del pecado a la gracia,

²⁸ Para el Doctor Seráfico pretender imitar a Cristo en los actos de excelencia singular, como son los dos primeros, será no sólo impío sino propio de un espíritu diabólico. Los citados en tercer y cuarto lugar, pertenecen “per se” a los prelados y a los que presiden la Iglesia; y los dos últimos, son los que incluyen condescendencia con la miseria respecto a los imperfectos, enristecerse en la presencia de los difuntos; y los que contienen virtud excelente respecto a los perfectos: pobreza, obediencia y virginidad, pasar las noches enteras en oración, rogar por los que le crucificaban y entregarse con caridad suma incluso a los enemigos. Cf. *Vitis mystica sive Tractatus de Passione Domini*, c.5 c.2 (VIII 163).

mediante la ejercitación de las virtudes. Contempla a Cristo como primer Maestro, Supremo Testigo y Luz definitiva para iluminar al protagonista del dinamismo moral. La moral se muestra en su dimensión misteriosa y el imperativo ético está integrado en el cristocentrismo: ser otro Cristo, responder libre y responsablemente como lo haría él (en mi situación). La transformación en Cristo es cometido y tarea prioritaria de la ética teológica.

La aspiración intrínseca del corazón humano consiste en vivir para siempre. Desde una óptica humana, el hombre, en su vida autónoma, es un compendio maravilloso en progresión ascendente, (de actos vegetativos, sensitivos, intelectuales y volitivos, cuyo móvil energético es el alma), hacia la Morada Definitiva, mediante Cristo.

El hombre, capaz de Dios, que ninguna criatura fuera de Dios basta para plenificar sus deseos y anhelos, y tan incorruptible que atesora en sí una vida perpetua e inmortal, su gran nobleza consiste en que para honor suyo lleva impresa en su mismidad la imagen de la Trinidad.

La moral franciscana nace y se nutre de la fe en Cristo, vivida en la Iglesia. La ética teológica ofrece un proyecto único y global de la existencia humana. Este proyecto es, por parte de Dios, único, y está diseñado en vistas al ser humano. En el proyecto ético aparecen trazadas las líneas maestras sobre lo que es el hombre, su dignidad, valores, relaciones con el prójimo, con los bienes temporales y con su destino. Proyecto concebido y realizado desde Cristo. Todo lo que el ser humano es y debe ser está iluminado por Cristo²⁹.

II. *Elementos antropológicos*

La persona en la moral franciscana se contempla en su totalidad esencial, como sujeto de la llamada de Dios, y la respuesta que libre y responsablemente realiza.

Desde la perspectiva moral franciscana el sujeto retorna³⁰, «reditus», hacia donde salió «exitus», conforme a Cristo Modelo ejemplar del comportamiento moral del hombre caído-redimido por él.

La antropología moral franciscana proyecta al hombre, creado por Dios, hacia su Creador, los seres humanos y la creación entera. Supera el indivi-

²⁹ Cf. R. TONONI, *Attesa humana e salvezza di Cristo. Una rilettura dell'opera bonaventuriana*, Brescia 1983.

³⁰ Cf. J. G. BOUGEROL, *Lexique de Saint Bonaventure*, Voc. «Exemplar», Paris 1969, 61-64.

dualismo y el personalismo exagerado para vivir en relación con los demás seres, en solidaridad con todo lo creado.

1. La persona, categoría moral

Toda moral presupone una concepción de la persona en cuanto tiene una dimensión ética. Es un dato constatable que la persona se presenta como un misterio que supera toda categoría mental y se escapa a cualquier esquematización.

Para la teología moral franciscana la persona es un ser compuesto de espíritu y materia; al mismo tiempo es imagen y semejanza de Dios, nivel óntico-entitativo; en relación abierta y religante con el ser infinito-finito, aspecto referencial operativo; y finalmente, proyectado en el tiempo y en el espacio, que sería el nivel mundano e histórico.

La antropología moral franciscana redimensiona a la persona, preferentemente en función de su fin último, mediante su dimensión ética, y lo relaciona con el Modelo ejemplar, Cristo.

La persona se presenta como síntesis proyectada hacia Dios, hacia los otros y hacia el mundo. Porque el hombre franciscano no es un ser aislado, cartesiano, encerrado en su torre de marfil, sino un «homo viator», religado, fraterno, polarizado y en tensión indefinida e infinita³¹.

La antropología moral franciscana presta máxima importancia al conocimiento de sí mismo. En realidad, el conocimiento de sí mismo, interesa más que cualquier conocimiento astrológico, botánico, biológico y sociológico³².

La persona, síntesis perfecta de espíritu y materia, lleva en sí la intrínseca interdependencia y mutua interferencia de sus elementos constitutivos (materia y espíritu)³³.

Todas las operaciones y acciones animo-corporales no pueden atribuirse aisladamente a uno de sus componentes, sino al tercero resultante: el hombre integral de quien depende toda actividad. La actividad humana, además de sentir, vivir y moverse, implica por extensión el pensar y el entender.

El universo franciscano está dotado de un potente dinamismo descendente y ascendente, el dinamismo del espíritu a la materia, que encuentra su mejor expresión y realización concreta en el alma humana, y el dinamismo de la materia hacia el espíritu, que culmina en la perfección del cuerpo humano.

³¹ Cf. J. L. RUIZ DE LA PEÑA, *Las nuevas antropologías*, Santander 1983.

³² Cf. J. L. ARANGUREN, *Ética de la felicidad y otros lenguajes*, Madrid 1989.

³³ Cf. J. MARCEL, *Aproximación al misterio del ser (lugar y fecha)*.

En la persona se dan cita y se potencian los movimientos y potencialidades más ocultas de la creación. El hombre, síntesis perfecta pero no acabada, microcosmos en donde la materia y el espíritu se armonizan para dar pleno sentido al mundo creado.

La persona es también una síntesis del macrocosmos, pues en él se agrupan todas las perfecciones o formas jerarquizadas de la creación, desde la forma más elemental que es la luz, hasta la forma más espiritual, la angélica; que sólo se distingue del alma humana en cuanto esta última está orientada a unirse a un cuerpo para comunicarle sus perfecciones espirituales³⁴.

La persona preside toda la creación porque todo ha sido hecho con miras a ella; y a su vez ella sola podía ser creada en un mundo completamente preparado para acogerla. Por eso ha sido creada en último lugar.

La antropología franciscana, que asume la definición de persona de Boecio, la complementa con la dimensión de relación. La relación como elemento constitutivo esencial de la persona humana³⁵. En este sentido, relación significa respectividad, referencia y polaridad intrínsecas de una persona a otra persona o cosa.

La persona como ser relacionado implica «estar-orientada», «abierta a», «intencionada» a otras realidades que la sitúan y la condicionan en incesante respectividad y simbiosis.

Así la categoría de relación no es predicamental o accidental sino trascendental o esencial³⁶.

La persona, desde su mismidad, se encuentra proyectada y orientada a otras realidades: al mundo, a los demás, a Dios. El evento de estar relacionado no es algo casual, sino un constitutivo formal y configurador que hace

³⁴ Cf. M. BUBER, *¿Qué es el hombre?* México 1970.

³⁵ Señalamos que en el pensamiento escolástico el concepto de persona primeramente tuvo un sentido teológico, porque se aplicó a la Divinas Personas, y posteriormente de un modo derivado se adoptó al ser humano, al que se le concebía solamente como hombre. San Buenaventura incómodo con la definición de Boecio, “persona est rationalis naturae individua substantia”, la dota de una nueva dimensión, la relación: «Persona in divinis dicitur tum secundum substantiam, tum secundum relationem», *I Sent.*, d. 25 a.1 q.1 concl (I 435). Esta nueva realidad, la relación, aplicada a las personas divinas, y por analogía a la persona humana, da un matiz de novedad y nos abre a unas consecuencias insospechadas.

³⁶ Todos los escolásticos sostienen la existencia de relaciones reales, pero estas relaciones pueden ser predicamentales o accidentales y transcendentales o esenciales; para el Doctor Seráfico y la escuela franciscana la categoría de relación no es predicamental o accidental, como acontece en el pensamiento del Doctor Angélico, sino trascendental o esencial. Cf. *Hexaëmeron*, coll.12 n.14 (V 392); cf. *III Sent.*, d.2 a.1 q.1 (III 47), d.5 a. 2 q.2 ad 1 (III 110).

que la persona desde «su singularidad, incomunicabilidad y suprema dignidad» esté viviendo «con» las cosas, «con» los demás y en «apertura» al Creador.

La antropología moral franciscana posee un carácter dinámico, puesto que la respectividad del ser, y singularmente del ser humano, es un constitutivo esencial y determinante. La cosmovisión antropológica esta fundamentada en la metafísica del amor, donde todo es comunicabilidad, referencia y participación. La persona es un existente humano que en haz de relaciones se convierte en proyecto, en vocación y en un incesante quehacer ético.

2. La dimension relacional

El hombre franciscano es un ser exigente que afanosamente se lanza a la búsqueda y a la caza del horizonte de sentido, de valores, y al logro de su fin en la vida, en la acción y en su estar-en-el-mundo. Este hombre se caracteriza como «ser itinerante», que implica un comportamiento moral peculiar y crea un estilo de vida.

La tentación de la persona humana consiste en sentirse segura de sí misma como si ella fuera ya lo que debiera ser. Pero el hombre no se define tanto por lo que es, sino fundamentalmente por lo que debe ser. Ahí radica el tono trágico que colorea la existencia humana, porque no siempre se opta por la autenticidad, por el ser, sino por lo apariencial, lo utilitario, el no-ser. Este hombre no se encuentra en pacífica posesión consigo mismo ni en equilibrada armonía con el entorno, sino que se siente inquieto y al mismo tiempo inquietante³⁷.

El conato íntimo e ineludible de la persona es la conquista de la paz en la reorientación hacia Dios como fin último. Este imperativo moral existencial sitúa al ser humano en actitud de caminante. El hombre nunca es mero espectador, sino actor y participante éticamente comprometido en el gran espectáculo del mundo; y a través de su capacidad cognoscitiva y volitiva la existencia humana, en su estar-en-el-mundo, se transforma, como ser moral, en un «itinerarium mentis in Deum»³⁸.

Este «itinerarium» tiene como punto de partida el deseo de encarnar en la vida moral concreta el ideal divino; como medio, nuestra relación vincu-

³⁷ Cf. P. PIVA, *Persona umana e norma morale*, Vicenza 1986; K. Wojtyła, *Persona y acción*, Madrid 1982.

³⁸ Cf. S. GALILEA, *El seguimiento de Cristo*, Bogotá 1984.

lante con las criaturas, en cuanto vestigios e imágenes, a modo de escalada gradual para subir al fin último; y como meta, la paz y la felicidad en la «frucción del Sumo Bien».

El macrocosmos es un mundo de clamor, y a través de sus componentes, como vestigios y huellas, debemos rastrear a Dios, Causa Ejemplar y Sumo Bien.

Además es imprescindible que entremos en nuestro interior y, de este modo, penetraremos en la verdad divina; y desde el interior del ser nos trascendemos alcanzando el Primer Principio. El hombre, imagen y semejanza divinas, provoca una actitud interna de conocimiento y de aceptación, que después se traduce en una conformidad moral expresa del modelo y conduce a un comportamiento moral coherente.

El alma está orientada e inmediatamente ordenada hacia Dios, y en su interior representa a una configuración divina por la disposición profunda de sus potencias. Además está dotada de un potente y tenso conato hacia la verdad, que descubre en diversos niveles o zonas de la realidad. Partiendo de sí misma, la persona observa que la «luz del alma es la verdad»; y la verdad de las cosas, de las costumbres, está referida al hombre para que a su vez esta múltiple verdad nos conduzca a su triple causa: la eficiente, la ejemplar y la final³⁹.

Y en sentido opuesto, siguiendo este itinerario y partiendo de las cosas, atravesando por nuestro interior, alcanzamos el Ser Supremo. Este Ser Supremo «encierra en sí toda virtuosidad, toda ejemplaridad y toda comunicabilidad»⁴⁰, y de ahí, el hombre encuentra la anhelada paz. Pero en el hombre itinerante la paz no es pacífica posesión, sino logro, conquista merecida. El ser franciscano no es un ser cómodo, tranquilo, engañosamente pacífico. Sufre en sí la angustia y la incertidumbre de equivocarse en su camino hacia Dios. La angustia en este contexto no significa ni refleja pesimismo ni es expresión de fracaso, sino que es el signo de un sentimiento auténtico de precariedad y menesterosidad de la condición humana. Esta perspectiva existencial provoca y crea una antropología realista e integral, fundamento de una «moral abierta», una moral de personalización. Moral abierta, en cuanto no puede predeterminedar el valor de un acto sin tener en cuenta la totalidad de la persona. Moral de personalización, porque evita la dicotomía entre sentido y conducta, apostando por la unidad entre comportamiento y categorías morales. Esta moral dinámica exige la fidelidad a la

³⁹ Cf. P. RICOEUR, *Historia y verdad*, Madrid 1990.

⁴⁰ Cf. S. BUENAVENTURA, *Itinerarium*, c.5 n.8 (V 325); F. Bettoni, *L'uomo in cammino verso Dio*, Milano 1978.

llamada divina, que como historia de Alianza se expresa en la realidad histórico-social donde se conforma y se desarrolla el ser humano caminando hacia el Fin último, Meta que tiene que alcanzar y gozar⁴¹.

En la cosmovisión franciscana, la persona humana está esencialmente en relación dinámica. El hombre, desde sí mismo, es un ser proyectado, abierto. El existente humano se encuentra estructuralmente referenciado y ontológicamente religado. En un proceso concéntrico y gradualmente expansivo y comunicativo el hombre vive y se realiza en tensión dialéctica, no como método sino como movimiento real.

La persona humana en la moral franciscana se perfila claramente en su doble vertiente: ontológica y significativa. Una realidad que tiene su propia estructura óptica y al mismo tiempo presente su referenciabilidad e intencionalidad trascendente, otreística y mundana.

El hombre, desde sí mismo, y una vez que ha llegado a ser persona en sí mismo, se despliega hacia aquellos focos referenciales, sin los que no podría ser él mismo. La persona como centro activo e intencional se proyecta hacia todo aquello que le atrae, le condiciona y le configura.

El espíritu humano, según su propia naturaleza, vuelca su acción hacia las cosas exteriores, hacia el interior y hacia las realidades superiores. De ahí emergen tres categorías de funciones: los sentidos, que se dirigen hacia fuera; la razón, que busca en el interior y la inteligencia que se proyecta hacia lo alto⁴².

Las potencias del alma se reducen a dos: el conocimiento y el amor.

El alma humana, tanto en la inteligencia como en su voluntad, está dotada de un vigor ilimitado que la potencia y abre al Infinito. Pues el alma contiene en sí una capacidad divina en cuanto es imagen y semejanza de Dios⁴³.

En la conciencia anida un profundo dinamismo que, siguiendo su trayectoria natural y cumpliendo sus exigencias de simplificación y reducción, necesariamente se llega a Dios. Dios es la respuesta última y satisfaciente al dinamismo de la conciencia.

También la voluntad tiende al Infinito, porque sólo con la conquista del Sumo Bien queda plenamente colmada⁴⁴.

⁴¹ Cf. F. CHAVERO, *Imago Dei*, Murcia 1993.

⁴² Cf. D. CASTILLO, *Trascendencia e inmanencia de Dios en S. Buenaventura*, Salamanca 1974.

⁴³ Cf. S. BUENAVENTURA, *Hexaëmeron*, coll. 21 n.17 (V 434).

⁴⁴ En el Breviloquium de San Buenaventura aparece reflejada y marcada esta actitud vectorial de "tendencia hacia arriba" no sólo del alma, a través de sus potencias, sino que también el cuerpo humano, de algún modo se configura con el alma en su mismo esquema

En la mismidad de la persona anida un íntimo y renovado anhelo que le urge trascenderse a sí misma. El hombre aspira a una unidad que no tiene él mismo. Por ello, existe una aspiración al Infinito que él trata de conseguir, el término final de las aspiraciones más profundas del ser humano. Sólo Dios plenifica totalmente las exigencias constitutivas del espíritu humano.

Esta interpretación de la conciencia humana, como realidad dinámica y tensa, que a través de sus diversas funciones, en un proceso gradual y de reducción llega a la afirmación de Dios como respuesta a ese dinamismo.

La imagen de Dios en el hombre consiste precisamente en esa capacidad hacia el infinito de su conocimiento y de su amor. El hombre, creado con una capacidad al infinito en el conocer y en el amar, se siente existencialmente acorralado por la finitud. De ahí surge la ambigüedad del hombre en su concretez, que en su profundidad aspira al infinito y en su praxis se auto-sabe limitado y contingente.

La persona humana se balancea entre dos polos: lo finito, constitución originaria, y lo infinito, inclinación y anhelo hacia el Absoluto.

En una analítica del yo integral descubrimos: al entendimiento como acto intencional y a la voluntad como movimiento intencional hacia la Suprema Sabiduría y el Sumo Bien⁴⁵.

Por lo tanto, la relación intencional del espíritu humano no se satisface con una idea abstracta ni un absoluto impersonal, sino que postula y reclama la presencia de un Tú Personal e Infinito.

La mutua intercomunicabilidad personal, dentro de la comunidad trinitaria, actúa como paradigma de todas las relaciones personales⁴⁶.

La persona presupone y significa individualidad, singularidad y dignidad eminente, pero estas categorías personales sólo se desarrollan y acontecen en forma de convivencia y de solidaridad, es decir, junto a mi vida personal se cruzan y entrelazan otras vidas, ya que toda vida es referencia a otras vidas y sólo me descubro como yo en la medida en que percibo un «tú» en el horizonte de mi existencia.

La persona se forja en la soledad y se desarrolla en la comunidad. Independencia y entrega, autonomía y misión, soledad y convivencia, son momentos dialécticos de la persona humana que la impulsan a ser constantemente una síntesis nunca acabada.

corporal,” y para que se conformara el cuerpo al alma con tendencia hacia arriba, al cielo, tuvo derechura de posición y la cabeza levantada hacia arriba para que así la derechura corporal atestiguará la rectitud mental” p 2, c 10, n 4: V, 222 .

⁴⁵ Cf. J. L. RUIZ DE LA PEÑA, *Imagen de Dios. Antropología teológica fundamental*, Santander, 1991; S. BUENAVENTURA, *I Sent.*, d.14 dub. 6 (I 255).

⁴⁶ Cf. O. GONZÁLEZ, *Misterio trinitario y existencia humana*, Madrid 1966.

La relación y proyección de la persona hacia los demás, fundamentada sobre su onticidad, posee la capacidad para crear una profunda comunicación interpersonal, establecer un fecundo diálogo, proporcionar un auténtico encuentro y descubrirse mutuamente como libertades.

La vida humana adquiere un valor plenificante y absoluto cuando la persona interpreta y considera a los demás como alter ego en el plano óptico y moral.

En la moral franciscana los otros no se reducen a simple y anónima multitud, a masa sin rostro humano, sino que forman fraternidad e Iglesia en vinculación vital y recíproca, tanto a nivel personal como comunitario.

La comunidad cristiana, por el precepto del amor, valora, acoge, dignifica y ama a todos y cada uno de los seres humanos porque, como señala el Doctor Seráfico, «la Iglesia es la congregación de los que tienen mutua caridad»⁴⁷

El mundo franciscano no es inhóspito sino la «casa fabricada para el hombre». El cosmos es ethos para el ser humano. La persona en este mundo no es un ser extraño sino un ser colocado en el cálido recinto del hogar⁴⁸.

El encuentro con el mundo es un autoencuentro con el hombre, y la interpretación del mundo es una interpretación del hombre.

La vida humana es un estar-en-el-mundo y con las cosas. La vida se va viviendo en contacto permanente con el mundo y con las cosas, que en último término son cosas-para-mí.

El mundo no es algo ajeno a la persona, y menos un obstáculo, sino componente necesario e imprescindible para su condición de «homo viator».

La mundanidad es algo estructural de la vida del ser humano, y las cosas son símbolos expresivos y significativos para la persona. El hombre, espíritu encarnado en el ambiente de los objetos mundanos y de las realizaciones humanas, da sentido a la naturaleza y a la historia, pues «el hombre es el fin del universo»⁴⁹.

Si existencialmente esto no se realiza, el motivo sólo se debe a la situación concreta del hombre histórico. Y «este estar situado» es contradictorio y víctima de un desorden original y al mismo tiempo personal, con las consiguientes limitaciones: «enfermedad, ignorancia, malicia y la concupiscencia»⁵⁰. El único capaz de sanar y elevar esta situación pecaminosa es Cristo, posibilitando que el ser humano pueda volver a establecer un nuevo diálogo con Dios.

⁴⁷ S. BUENAVENTURA, *Hexaëmeron*, coll. 1 n. 4 (V 329).

⁴⁸ Cf. G.J. CERQUEIRA, *Home e mundo em Sao Bonaventura*, Braga 1970.

⁴⁹ S. Buenaventura, *Breviloquium*, p.2 c.1 n.2 (V 219).

⁵⁰ *Ibíd.*, p.3 c.5 n.2 (V 221).

3. Praxis de la persona, como ser relacional

El pensamiento franciscano en relación al hombre, al mundo y a las cosas aboca a un comportamiento moral y a una actitud existencial de respeto, solidaridad y fraternidad, porque está fundamentado en los presupuestos de una ontología y antropología del amor. Los seres creados poseen un misterio íntimo y esencial, pues expresan al Creador. Nos reflejan el Misterio Trinitario y nos conducen a un TÚ, que es Comunidad, Amor, Relación, porque la estructura de la Trinidad Creadora configura la estructura óptica del ser humano y la mismidad del ser mundano⁵¹.

La moral franciscana analiza y contempla al «hombre eterno». La dignidad del hombre radica en poseer un cuerpo material y un alma espiritual, unas facultades psicológicas de inteligencia, voluntad, libertad y responsabilidad que no poseen los demás seres de la creación visible. El hombre es el único ser en cuyo interior surge un choque de fuerzas positivas y negativas, que siente la libertad y responsabilidad moral y a quien podemos responsabilizar de sus actos buenos y malos. A diferencia del animal, el hombre posee una dimensión ética, social y religiosa que le identifican. Así San Buenaventura puede afirmar que el hombre es la síntesis del universo, con cuerpo y alma racional, espiritual e inmortal; un microcosmos, con conciencia, con capacidad de hacer el bien o el mal, de practicar la virtud o el vicio, pero en dependencia óptica con Dios. Relación unitiva con el Creador por la Redención de Cristo, Modelo ejemplar que le confiere la gracia y le invita a vivir moralmente como hombre nuevo en el Reino bajo la acción del Espíritu. El hombre franciscano es un «ser para el encuentro»; indigente, porque no se basta a sí mismo; pero tiene un dinamismo que le proyecta fuera de sí. El hombre es una realidad teológica, creado por Dios y recreado por Cristo.

La persona como ser libre, creadora, autorrealizable, posee capacidad de apertura y relación con el Creador y con las demás criaturas. Por ello, el hombre no es un simple robot que cumple rígidamente preceptos, sino un ser libre y responsable con la posibilidad de decir sí o no. De este modo, la ética franciscana es una moral dialogal, de relación, un ejemplarismo moral. El hombre vuelve a su Creador a través de su situación creatural en el mundo con las demás criaturas, mediante el Modelo ejemplar.

El hombre como hijo de Dios está bajo la acción de la gracia, y la gracia ayuda a su realización no cosificándolo; y a este hombre, Cristo lo redi-

⁵¹ Cf. O. González, *Misterio trinitario y existencia humana*. Madrid 1966, 233-245.

me en el proyecto vocacional de su vida moral. Cristo se presenta como el Modelo ejemplar, el prototipo de hombre. Así la ley moral es expresión de una relación interpersonal con Cristo. Pues la ley moral es Cristo mismo. El cristocentrismo fundamenta la moral franciscana. La responsabilidad y la libertad del hombre expresan una actitud clave en quien se siente llamado por Dios, invitado a dar una respuesta personal y comunitaria a Dios, pero siguiendo al único Maestro moral, Jesucristo.

La personalización moral del hombre significa la realización del proyecto de Dios. Tanto Dios como el hombre quieren que la obra de la creación alcance su desarrollo máximo, su perfección. Así el hombre se entrega a su tarea social y cósmica y preocupado por su realización integral está llevando a cabo en esa misma actividad el proyecto divino. Dios pone todo su amor y bondad en cooperar a que el ser humano se realice. En la medida en que una persona se siente cerca y pendiente de Dios, en esa misma medida se siente afirmada en sí misma. Y en la medida en que se siente afirmada en sí misma, en que se siente libre y responsable, con capacidad de amar y de entrega, en esa misma medida experimenta a Dios como cercanía y al mundo como tarea humanizadora⁵².

El hombre franciscano es un ser abierto al diálogo con los demás y con el mundo, y por ello se siente responsable en la construcción de un mundo más humano. Este hombre tiene necesidad de la vida comunitaria y no puede vivir y proyectar sus actitudes y aptitudes sin relacionarse con los otros.

La vida social engrandece al hombre en todas sus virtualidades, y posibilita el desarrollo de su proyecto vocacional al reencontrar su plenitud en la entrega libre, responsable, sincera y desinteresada a los demás. Pues Dios ha querido que los hombres formen una sola familia, y ha salvado mediante Cristo a los hombres no individualmente sino constituyendo un pueblo.

La moral franciscana apuesta por unas relaciones dinámicas entre las personas y el medio ambiente, por ello propicia una actitud básica de respeto creatural ante la creación. Pues desarrolla la actitud «relacional creatural» del hombre con los demás seres y de todos con el Creador. El hombre puede ejercer su dominio sobre la tierra actuando la imagen de Dios y recibiendo este don como gratuito e inmerecido. La creación manifiesta la presencia creadora de Dios, de ahí la actitud franciscana de contemplar al hombre como colaborador con el Creador.

⁵² Cf. L. F. LANDARIA, *Antropología teológica*, Madrid 1983.

