

UNA REFLEXIÓN ÉTICA DEL *ITINERARIUM MENTIS* IN DEUM DE SAN BUENAVENTURA

INTRODUCCIÓN

San Buenaventura es uno de los autores medievales que mejor representa el espíritu de su época y de la interpretación de la misma: conocimiento del pensamiento y las tradiciones filosóficas que alimentaban el siglo XIII, superación de la dialéctica razón y fe en aras de la búsqueda de la sabiduría, falta de complejos a la hora de abordar las distintas temáticas y firmeza en subrayar las convicciones personales y religiosas¹. Quizás fueron más originales y pendientes del método filosófico las éticas de otros pensadores franciscanos —Duns Escoto y Guillermo de Occam—, pero es el doctor Seráfico quien marca, sobre todo en su obra mística, y quien pone la base de una ética metafísica y antropológica en el que la voluntad destaca como lugar del pensamiento práctico humano.

1. EL PENSAMIENTO BONAVENTURIANO

Uno de los aspectos —o mejor el presupuesto clave— que hemos de tener en cuenta de modo indudable es el carácter sapiencial del pensamiento bonaventuriano. La búsqueda de la sabiduría es filosófica y teológica y el objeto es común; pues la verdad que busca la filosofía coincide con la Verdad que es Dios y que la

¹ El profesor J.-G. Bougerol, estudioso bonaventuriano, designó su pensamiento de ser “el más medieval de la filosofía del Medioevo” (“Conclusión del congreso” (no publicada, pero registrada magnéticamente, Roma, 26-9-1974) citado en L. PIAZZA, *Mediazione simbolica in S. Bonaventura*, Vicenza, 1978, 65).

teología conoce muy bien. En este sentido, una de las cuestiones medievales, la de la relación entre fe y razón² (y, por extensión entre teología y filosofía), se entiende definitivamente desde la perspectiva, ya perfilada por san Agustín, de la sabiduría³.

San Buenaventura realiza, en su examen de la “*sapientia cristiana*”, un gran esfuerzo de síntesis intelectual, pero sobre todo —y eso es quizás lo que más nos interesa aquí— pone de manifiesto una honda preocupación sobre la vida del

2 En san Buenaventura esta relación se conoce como “la cuestión bonaventuriana” que aborda la relación en el pensamiento de san Buenaventura de la filosofía y la teología, al igual que la postura de éste frente al aristotelismo; los especialistas han sabido observar el potencial real del doctor Seráfico. La cuestión se abre con la publicación de la obra de P. MANDONNET, *Siger de Brabant et l'averroïsme latin au XIII^e siècle*, Friburgo, Librairie de l'université, 1899, para quien el pensamiento bonaventuriano, en una corriente designada como «agustinismo» y opuesta al tomismo, es un pensamiento inacabado y, más aún, es presentado como carente de interés para la historia de la filosofía, pues no existe una verdadera distinción entre filosofía y teología. Frente a esa postura reaccionaron, en primer lugar É. Gilson (*La philosophie de Saint Bonaventure*, 2^a ed., París, J. Vrin, 1943) quien encuentra en Buenaventura una significación histórica de primer orden para la historia de la filosofía como formulación definitiva distanciada de la doctrina de Aristóteles. En segundo lugar, por su parte, F. Van Steenberghen, en su obra *Siger de Brabant d'après ses œuvres inédites*, vol. 2, Lovaina, Palais des Académies, 1942, opera un cambio significativo, frente a la posición de E. Gilson, en la interpretación de la filosofía bonaventuriana. Efectivamente, apoya su importancia en el pensamiento medieval en contra de las tesis de P. Mandonnet, pero reafirma la influencia aristotélica en el pensamiento bonaventuriano en contra de la afirmación gilsoniana. Ante estas diatribas parece hoy en día coincidir, por una parte en la importancia del pensamiento bonaventuriano en la época medieval, y en segundo lugar en la aceptación formal por parte del doctor franciscano de la obra de Aristóteles, manteniéndose fiel en el fondo al pensamiento de inspiración neoplatónica. Además de las obras citadas, podemos señalar al respecto, A. De VINCA, “L'aspetto filosofico dell'aristotelismo di s. Bonaventura”, en *Collectanea Franciscana*, 49 (1949) 5-44 y C. BÉRUBÉ, *De la philosophie à la sagesse chez saint Bonaventure et Roger Bacon*, Roma, Instituto storico dei Cappuccini, 1976. Sobre esta cuestión existe abundante literatura, cf. M.-B. PETEUL, “La philosophie de saint Bonaventure”, en *Etudes Franciscaines* 20 (1970) 335-342; J. F. QUINN, *The historical constitution of st. Bonaventure's philosophy*, Toronto, Pontifical Institute of Medieval Studies, 1973; J. CHÂTILLON, “Saint Bonaventure et la philosophie”, en *Miscelanea Franciscana* 75 (1975) 429-446; A. SPEER, “Wissenschaft und Erkenntnis; Zur Wissenschaftslehre Bonaventuras”, en *Wissenschaft und Weisheit* 49 (1988) 168-198; Id., “Bonaventure and the Question of a Medieval Philosophy”, en *Medieval philosophy and theology* 6 (1997) 25-46; P. MARANESI, “Per un contributo alla «questione bonaventuriana»”, en *Wissenschaft und Weisheit* 58 (1995) 287-314.

3 E. RIVERA DE VENTOSA, “El agustinismo medieval en perspectiva histórica”, en *La Ciudad de Dios* 200 (1987) 511. En este artículo (que sigue a otro anterior publicado en la misma revista), el autor refuerza la tesis de la supremacía de los elementos filosóficos sobre los teológicos en la recepción de la doctrina del ejemplarismo. Cf. Id., “Comentario a la breve cuestión «De ideis» de San Agustín”, en *La Ciudad de Dios* 200 (1987) 259-271.

hombre⁴. La actualidad de este carácter sapiencial, en relación al pensamiento en general y en la filosofía moral en particular, la manifiesta con claridad Jacques Maritain. El filósofo francés ofrece el contrapunto de varias sabidurías (la de la India, la griega y la del Antiguo Testamento) antes de la llegada del acontecimiento cristiano en el que se polarizó la oposición entre la sabiduría judaico-cristiana y la griega. La Edad Media supuso, según Maritain, “un prolongado esfuerzo para articular la sabiduría divina y la humana, reconociendo y estableciendo el orden jerárquico que se mantendrá en los siglos cristianos”⁵. Y esta inquietud resulta fundamental en el doctor Seráfico, recorriendo toda su vida intelectual y franciscana desde sus sermones (*Unus est magister o De Santo Dominico*) hasta sus obras (el *Commentarium in Ecclesiastem*, el *De reductione artium ad theologiam*, el *Itinerarium* y las *Collationes in Hexaëmeron*)⁶. La sabiduría implica algo más que especulación, significa la unión con el objeto de dicha especulación: “A juicio de san Buenaventura —escribe Carpenter—, desconocemos las cosas de Dios a menos que la sabiduría produzca esa contemplación del sumo bien, y esto sólo es posible si el Espíritu de Dios entra en nosotros”⁷.

La sabiduría, en relación con Cristo y la sabiduría cristiana, conoce su epicentro intelectual y vital en san Francisco de Asís y en el servicio eclesial que desarrolla la vocación particular de la Orden Franciscana y “en este sentido podemos llamarla franciscana y podemos nombrarla sabiduría bonaventuriana”⁸. La fuente franciscana en el pensamiento del doctor Seráfico resulta clave tanto en sus fundamentos especulativos como en sus aspectos vitales. Efectivamente, la Orden franciscana no tuvo muy claro cómo compatibilizar la sencillez de su fundador con las exigencias intelectuales de su misión predicadora de la conversión, pero sí tuvo claro su *modus operandi*: una predicación profunda desde su propuesta práctica; la noesis está al servicio de la praxis. Esta vitalidad es el presupuesto de la sabiduría bonaventuriana: la sabiduría nace y muere en la vida del cristiano. De este modo, vida y especulación se nutren⁹. El conocimiento está al servicio de la

4 Camille Bérubé expresa esta preocupación del hombre que vive al afirmar el “carácter de sabiduría de la vida humana” de la obra bonaventuriana. Cf. C. BÉRUBÉ, “De la philosophie”, O. c., 258. En este sentido, cf. F. CORVINO, *Bonaventura da Bagnoregio francescano e pensatore*, vol. 2., Bari, Adriática Cop., 1980. 338-347.

5 J. MARITAIN, *Filosofía Moral (Examen histórico-crítico de los grandes sistemas)*, Madrid, Ed. Morata, 1962, 108.

6 Cf. C. DEL ZOTTO, “Sapienza come amore nel dottore Seráfico”, en *Doctor Seraphicus* 33 (1986) 29-58.

7 Ch. CARPENTER, *San Buenaventura. La teología como camino de santidad*, Barcelona, Herder, 2002, 260.

8 C. BÉRUBÉ, “De la philosophie”, O. c., 258.

9 El papel de san Buenaventura resulta decisivo en el impulso del estudio dentro del carisma franciscano, cf. M. BRLEK, “San Bonaventura e gli studi nell’ordine francescano”, en A. POMPEI,

especulación: especular para contemplar y recibir la gracia divina que nos transporta a la visión mística. Ser con Dios para relejar su bondad en el mundo y extender su mensaje evangélico. Este es el mensaje franciscano de san Buenaventura: el deber ser es la expresión gratuita de lo que somos también gratuitamente; el comportamiento ético nace del amor que se expande. El mejor camino para entender lo que nos transmite hoy san Buenaventura lo tenemos en su *Itinerarium mentis in Deum*.

2. LA SIGNIFICACIÓN DEL *ITINERARIUM MENTIS IN DEUM*

Este opúsculo bonaventuriano es, sin duda, una obra de una riqueza metafísica incuestionable y de una reconocidísima validez espiritual que perdura en nuestros días¹⁰. Esto significa que nos encontramos ante una obra de gran profundidad, pero que se vierte hacia fuera, hacia la vida. De hecho, la etiología de esta obra nace de una experiencia de vida. San Buenaventura se retira al monte Alverna a reflexionar sobre su experiencia franciscana (que es humana y cristiana). Y la experiencia franciscana no es meramente intelectual, es vital. Se pretende recorrer un camino hacia Dios para adquirir auténtica sabiduría con su ciclo vital: conocimiento, experiencia mística, reflejo del amor de Dios.

I. REFLEXIÓN ÉTICA EN EL *ITINERARIUM*: PUNTOS ESENCIALES

La experiencia y la reflexión ética de san Buenaventura en el *Itinerarium* tiene una originalidad de respuesta, pero es deudora de las fuentes de las que emana el pensamiento bonaventuriano. Deudora de un pensamiento filosófico platónico (y neoplatónico o mejor al revés en sus influencias) y una cosmovisión cristiana que va tomando matices, el pensamiento ético bonaventuriano descansa en una visión de la realidad que se expresa en la concepción metafísica y el conoci-

San Bonaventura maestro di vita franciscana e di sapienza cristiana. Atti del congresso internazionale per il VII centenario di S. Bonaventura da Bagnoregio. Roma 19-26 Settembre 1974, vol. 1, Roma, Pontificia Facoltà Teologica San Bonaventura, 1976, pp. 211-255. Sobre la visión bonaventuriana del carisma de la Orden de Frailes Menores, cf. B. FAJDEK, "Il carisma dell'ordine dei frati minori secondo san Bonaventura", en *Vita Minorum* 66 (1995) 491-507.

¹⁰ Para el profesor David Tracy, de la Universidad de Chicago, esta obra es un clásico de la literatura religiosa. Cf. D. TRACY, *The analogical Imagination: Christian Theology and the Culture of pluralism*. New York, Crossroad, 1981, 381. Sobre la trascendencia de esta obra cf. L. C. LANDINI, "The *Itinerarium mentis in Deum* as a religious classic", en F. de A. CHAVERO (ed.), *Bonaventuriana. Miscellanea in onore de Jacques Guy Bougerol O.F.M.*, vol. 2., Roma, Ed. Antonianum, 1988, 357-372.

miento. En última instancia es algo que emana de su ser cristiano, pues como dice J. Gómez Caffarena: “El cristianismo no es primariamente un sistema moral, sino una religión, caracterizada por una determinada concepción de Dios, de su oferta de salvación a través de la persona y el mensaje de Jesús de Nazaret; pero incluye —como parte esencial de ese mensaje y como parte y supuesto de la salvación ofrecida— la llamada a determinadas actitudes y conductas inequívocamente morales en la sociedad humana... Cabe decir que el cristianismo privilegia la dimensión moral sobre otras dimensiones, porque privilegia la praxis interhumana al privilegiar el amor en su misma noción de Dios”¹¹.

Como el opúsculo bonaventuriano es de una riqueza de gran calado que excede a la corta extensión de una comunicación, quisiera señalar algunos aspectos que este escrito pone de manifiesto y que nos lleva de modo directo a la reflexión y que hacen de fundamentación ética atañendo a la estructura y contenido de la moral.

1. LA VIDA COMO CAMINO. DIOS: ALFA Y OMEGA

Emana del mismo título y orientación de la obra una concepción estructural del ser humano, una visión antropológica, de gran calado y riqueza; la vida entendida como camino y como vía. El *Itinerarium* se expresa como un medio, un camino, un modo de alcanzar a Dios que es centro de sabiduría: centro de inteligencia y de espiritualidad. El camino es racional (Dios es Verdad), es intelectual (Dios es centro de conocimiento), pero es también un camino simbólico-espiritual (Dios es el centro del hombre y del mundo). El itinerario de profundo conocimiento y vivencia de la imagen de Dios en este opúsculo es exponencial y no es meramente restrictivo, “la dialéctica del *Itinerario* —dice Gilson— tiende mucho más a multiplicar los puntos de vista desde los que vemos a Dios que a constreñirnos a llegar a Él por un número de vías”¹².

El símbolo del camino y el recorrido tiene una gran tradición intelectual y religiosa¹³ que se extiende a otras culturas¹⁴ y que se manifiesta en occidente tanto en el mundo grecolatino como en la propia revelación.

11 “El cristianismo y la filosofía moral cristiana”, en V. CAMPS (ed.), *Historia de la ética. 1. De los griegos al renacimiento*, vol. 1, Barcelona, Crítica, 1987, 284.

12 É. GILSON, *La filosofía en la Edad Media. Desde los orígenes patrísticos hasta el fin del siglo XIV*, 2ª ed., Madrid, Gredos, 1989, 414.

13 Cf. H. BLOMMSTIJN, “Die Schängelwege der Mystik”, en AA. VV., *Mystik. Ihre Struktur und Dynamik*, vol. I, Dusseldorf, Zitat, 1983, 58-70.

14 El símbolo del camino está en la médula intelectual del pensamiento de las religiones y la filosofía oriental y que expresan términos tan comunes como zen, tao o do. Cf. Cf. A. WATTS, *El*

Las fuentes filosóficas del símbolo del itinerario nacen en el pensamiento platónico y se actualizan en el neoplatonismo que llega al cristianismo por diferentes vías, notablemente san Agustín y la filosofía del Pseudo-Dionisio.

Como ya hemos mostrado en otros trabajos sobre el pensamiento bonaventuriano¹⁵ —y en conclusión—, si Dios es la Verdad, es, por lo tanto, el fundamento de la realidad. Es el ser necesario, pero como el Dios cristiano se comunica al hombre, esta comunicación se explica filosóficamente desde el ejemplarismo enriquecido por la teoría dionisiana. Dios tiene una doble realidad, dos atributos que les son esenciales. Dios es Ser y es Bien (capítulos 5º y 6º del *Itinerarium*):

- 1) Dios como el Ser necesario se separa ontológicamente de la creación (vanidad de la creatura). Dios es único. Agustín está en la fuente de esta unión de Ser y simplicidad en obras como *Confesiones* o *Sobre la Trinidad*. La inspiración última es el texto del Éxodo: *Yo soy el que soy*. La fuente más próxima, y pagana, es la unidad del Uno de la filosofía neoplatónica. Este Dios plenitud de ser, es el prototipo de los demás seres (idea de fuerte sabor neoplatónico). Y si es plenitud y prototipo, es fuente racional de todo lo existente.
- 2) Dios como Bien explica mejor la comunicabilidad. No sólo eso, sino que su atributo más excelso es que es Bien que se comunica. Tenemos que recordar que el Dios cristiano tiene tres personas (Padre, Hijo, Espíritu Santo). Si fuera tan sólo único no podría ser Trinitario, pero si fuera múltiple no podría tener una sola naturaleza. Por lo tanto, Dios es uno (Ser), pero es comunicable: el bien que se difunde (*Bonum diffusivum sui*)¹⁶.

camino del Tao, Barcelona, Kairós, 1976; Id., *El camino del Zen*, Barcelona, Edhasa, 1977; F. BÁEZ, *El camino del yoga*, Barcelona, Cedel, 1976; N. CABALLERO, *El camino de la libertad I-IV*, Valencia, Edicep, 1975-1977; ENOMIYA-LASALLE, H. M., *Zen, un camino hacia la propia identidad*. Bilbao: Mensajero, 1980. Una obra sobre el yoga y el zen como camino R. CALLE, *Yoga y Zen: dos días hacia la autorrealización*. Esplugues de Llobregat: Plaza y Janés, 1979.

15 Cf. M. LÁZARO, "Metafísica del ser finito: la creatura, expresión de Dios. Apunte sobre la filosofía bonaventuriana", en *Naturaleza y Gracia* 50 (2003) 58-69.

16 Sobre este axioma en san Buenaventura, cf. J. M. WALSH, *The Principle "Bonum diffusivum sui" in St. Bonaventure: its Meaning and importance*, Nueva York, 1958; J.-G., BOUGEROL, "Diffusio", en Id. (ed.), *Lexique Saint Bonaventure*, París, Éd. Franciscaines, 1969, 54; L. MATHIEU, *La trinité créatrice d'après saint Bonaventure*, París, Éd. Franciscaines, 1992, 22-36; Id., "Introduction", en S. BUENAVENTURA, *Breviloquium. II Le monde créature de Dieu*, París, J. Vrin, 1966, 10-13; Th. de RÉGNON, *Études de théologie positive sur la sainte Trinité*, París, 1892; T. SZABÓ, *De SS. Trinitate in creaturis refulgente doctrina S. Bonaventurae*, Roma, Herder, 1955. Este axioma fue utilizado por otros autores, pero con otras características, cf. J. PEGHAIRE, "L'axiome «Bonum diffusivum sui» dans le néoplatonisme et le thomisme", en *Revue de l'Université d'Ottawa* 2, 1932, 5-32; J.-P. JOSSUA, "L'axiome «bonum diffusivum sui» chez Saint Thomas d'Aquin", en *Recherches de science religieuse* 40 (1966) 125-137.

Este pensamiento, aunque apuntado por Agustín, es, si cabe, más neoplatónico —recuerda al emanatismo de Plotino, y antes al concepto platónico de la Idea de Bien— y es traído al mundo cristiano por Pseudo-Dionisio el Areopagita y de su mano por Escoto Eriúgena y la escuela de San Víctor¹⁷. Pero no de manera panteísta, puesto que, recordemos, existe una diferencia absoluta entre el Ser absoluto del Dios que es creador y de la existencia de los seres creados.

Entendido este sistema metafísico concebimos después el conocimiento, pues el Ser, único y simple que es Dios, se constituye primer principio desde el cual se explica todo y fuente de conocimiento en lo que se conoce como teoría de la iluminación.

Según la definición clásica, el ejemplarismo expresa la comunicación existente entre los seres creados tal como son en sí misma y tal como son en Dios. Es decir, no sólo es una doctrina descendente, sino que, como en un camino de retorno, la creatura expresa el mismo Dios. Esta es la fuente de los distintos grados en los seres creados (vestigio, imagen y semejanza)¹⁸, pero no impiden este camino de ascensión. Y no podía ser de otra manera, pues no olvidemos que el centro de todo pensamiento medieval es Dios y, sobre todo, en la persona de Jesucristo que es, a la vez, Dios (Ser y Bien que se comunica) y Hombre (y en Jesús vemos a Dios). Este doble camino es metafísico y de conocimiento (epistemológico).

En fin, el ideal de la salvación está en el horizonte del concepto de Dios y en él descansa el pensamiento ético. Buenaventura, sintetizador y cumbre del pensa-

17 La fórmula es de origen dionisiano: PSEUDO-DIONISIO, *De divinis nominibus*, cap.4, num.1, 693b, 94. Cf. *De coelesti hierarchia*, cap.4, num. 1, 177c, 199. J. Peghaire encuentra en este texto el origen del axioma, también muestra que Plotino es, antes que Dionisio, el responsable último de esta expresión, si bien es de Dionisio de quien los medievales toman el axioma. Cf. J. PEGHAIRE, "L'axiome", *O. c.*, 11. Cf. también, K. KREMER, "Das «Warum der Schöpfung»: «quia bonus» vel/et «quia voluit»? Ein Beitrag zum Verhältnis von Neuplatonismus und Christentum an Hand des Prinzips «bonum est diffusum sui»", en K. FLASCH (ed.), *Parusia. Studien zur Philosophie Platons und zur Problems-geschichte des Platonismus, Festgabe für Johannes HIRSCHBERGER*, Francfort/Main, Minerva, 1965, 241-264.

18 Esta graduación implica una participación y una proporción en orden al orden divino: "El primero es la participación del alma en la misma naturaleza divina, fundada no en su naturaleza, sino en su gracia, que se realiza en la unión mística; el segundo es la *imago Dei*, en el que toma consistencia la creatura racional, por ejemplo el hombre, por naturaleza, y esto por efecto de la creación; el tercero es el *vestigium Dei*, en el que toma consistencia la creatura no racional, que es de naturaleza diversa del precedente. Si esto es verdad, se puede decir que hay tres tipos de *proportio*, que son, respectivamente, la unicidad, la analogía de atribución y la analogía de proporcionalidad; se diferencian por el diverso grado con el que se realiza la unidad: más intenso en el primero, más tenue en el tercero, intermedio en el segundo" (E. BERTI, "Il concetto di analogia in San Bonaventura", en *Doctor Seraphicus* 32 (1985) 20 (traducción mía)).

miento del agustinismo recuerda el triple camino: de emanación (causa eficiente) en el horizonte de la creación; de ejemplaridad (causa ejemplar, reflejo metafísico de la permanencia de Dios en la historia) y de consumación (causa final) que lleva al hombre a su meta: la salvación.

El ejemplarismo domina todo el pensamiento medieval. Ni siquiera Occam renunciará a una teoría tal que explicara mejor al Dios creador.

Teniendo en cuenta lo dicho podemos entender mejor el diseño del opúsculo bonaventuriano: el conocimiento de Dios deviene por el camino ascendente. Parte del *vestigium* de Dios en el mundo sensible —exterior a nosotros— y de la *imago* de Dios en nosotros, hasta llegar a un *supra-nos* que mira al primer principio¹⁹. Tres grados aparecen representados en la obra, seis si consideramos la división bipartita *in-per*²⁰.

El cuadro de estos seis grados es el siguiente: 1) *Extra nos* (los dos primeros grados) es la especulación de Dios *per vestigia e in vestigiis*. 2) *Intra nos* (tercer y cuarto grado, *per suam imaginem e in sua imagine*) que se refieren a las potencias naturales y los dones gratuitos respectivamente. 3) *Supra nos* se pregunta por la Unidad de Dios *per nomen primum*, que es el ser (quinto grado), y el bien de Dios *in nomine beatissime Trinitatis* (sexto grado)²¹.

Estos tres estadios de ascenso y contemplación se simbolizan con el transcurrir de una jornada: la tarde es el mundo material, la mañana simboliza el alma y el mediodía representa a Dios mismo: "*Haec est igitur via trium dierum in solitudine; haec est triplex illuminatio unius diei, et prima est sicut vespera, secunda sicut mane, tertia sicut meridies; haec respicit triplicem rerum existentiam, scilicet in materia, in intelligentia et in arte aeterna... haec etiam respicit substantiam in Christo, qui est scala nostra, scilicet coporalem, spiritualem et divinam*"²².

Este itinerario es un camino de purificación moral y ética. En este sentido la afirmación de Henri Bergson sobre la mística se cumple de modo paradigmático en el doctor Seráfico: "Los grandes místicos declararon tener el sentimiento de una corriente que iría de su alma a Dios y redescendería de Dios al género humano"²³. San Buenaventura nos propone, pues una ética heterónoma y esencialista que choca con la idea de la modernidad basada en la eficacia (de la eficacia científica a la eficacia moral). Una teoría ética que reside, como dice G. Hottois al hablar de

19 "*Supra nos, aspiciendo ad primum principium.*" (*Itin.*, c.1, n.2: V, 297a).

20 "*Effigies igitur sex alarum seraphicarum insinuat sex illuminationes scalares, quae a creaturis incipiunt et perducent usque ad Deum*" (*Ib.*, prol., n.3: V, 295b).

21 Cf. G. SANTINELLO, "S. Bonaventura e la nozione dell'essere", en *Doctor Seraphicus* 30 (1983) 73-74.

22 *Itin.*, c.1, n.3: V, 297a.

23 Cf. *Les deux sources de la morale et de la religion*, Paris, PUF, 1969, 51.

la ciencia antigua y medieval, en una cosmovisión “logoteórica”. Este filósofo belga expone la ciencia antigua como logoteórica en el sentido de que “estaba formada por el lenguaje (*logos*) y la visión intelectual o espiritual (*theoria*)”, es decir una visión del mundo y el cosmos espiritual y un marco científico dominado por el lenguaje. Creo que esto se puede ampliar al campo de la ética porque de fondo resuena una concepción de la realidad metafísica. Ahora no exponemos si es esto contraproducente o no, simplemente exponemos. San Buenaventura es un pensador medieval, no es contemporáneo, y en este sentido en todo su pensamiento, el ético también, se desvela una mirada contemplativa del mundo, un itinerario que nace y muere en Dios y que se expresa lingüísticamente en una “*reflexión activa (es decir, la especulación) sobre la organización lingüística o simbólica de lo real*”²⁴.

De este modo, la explicación humana y del mundo está llena de sentido: el hombre (microcosmos) y el mundo (macrocosmos) está preñado de sentido. Sentido simbólico y espiritual que se expresa en la antropología bajo el *topos* de imagen y en el mundo bajo las formas de libro y espejo. Una visión tal del hombre y del mundo es la base de la fundamentación ética.

2. HOMBRE: IMAGEN DE DIOS

El hombre es para san Buenaventura “imagen de Dios”. Las implicaciones de dicha afirmación en pensamiento del maestro Seráfico han sido bien estudiadas y no caben aquí sino señalarlas²⁵ porque, creo, son fundamentales para entender el pensamiento ético y práctico en el *Itinerarium*. Si este opúsculo nos señala un camino, como la vida es un camino a recorrer, quien la recorre es fundamentalmente el hombre. Así que la motivación y el objeto del escrito es Dios, pero el protagonista, o mejor, el sujeto del escrito es el hombre que recorre dicho camino. Este hombre se entiende como una persona que es fundamentalmente alguien. Significa como imagen de Dios. Este ser imagen de Dios le invita, por no decir obliga moramente, a superar su mera existencia. Tenemos la misión ética de superar la humanidad en la semejanza con Dios. El ejemplo de esta superación lo encuentra san Buenaventura en san Francisco de Asís y en su ejemplo vital: la imagen del hombre culmina abrazando a Cristo crucificado. Este pensamiento

24 G. HOTTOIS, *Historia de la filosofía del renacimiento a la posmodernidad*, Madrid, Cátedra, 51.

25 Cf. F. de A., CHAVERO, *Imago Dei. Aproximación a la antropología teológica de San Buenaventura*, Murcia, Instituto Teológico de Murcia, 1993, 243-267. Un estudio sobre las conclusiones filosóficas de este estudio en M. LÁZARO, “El carácter filosófico de la obra de Francisco Chavero Blanco. Reflexión en torno a la significación filosófica de *Imago Dei*”, en *Carthaginensia* 18 (2002) 167-196.

teológico implica la reflexión ética: el hombre culmina su humanidad en un camino ético que empieza amando la cruz: el sufrimiento de los demás hombres.

3. MUNDO: ESPEJO Y LIBRO DE LA NATURALEZA

Las imágenes de espejo y de libro del mundo surgen desde la lectura inspirada en la Escritura. Es decir, la naturaleza de las cosas, su esencia, reside en ser reflejo de la esencia en la que participan, utilizando un esquema de razonamiento neoplatónico. Naturaleza e historia son, pues, reflejo de Dios. Como ya hemos indicado en otros escritos: “La imagen de espejo queda fijada en la frase *Speculum naturae, speculum historiale*²⁶. Junto al topos especular, la imagen del “libro de la naturaleza” se constituye en pieza clave de la constitución signica y simbólica de la explicación de los seres creados. En el campo filosófico se utilizan tres matices en la interpretación, camino y revelación del concepto libro: el libro que nos muestra los trazos de Dios que es la naturaleza, la Escritura (el Libro revelado) y el libro interior o conciencia.²⁷ Esta interpretación descansa en una nueva relectura cristiana de análisis exegético, que substituye el esfuerzo filológico de la antigua escuela alejandrina. Por otra parte, no sólo es un método hermenéutico propio del cristianismo, sino de las grandes religiones del Libro, independientemente de las distintas interpretaciones que se den. Esta interpretación medieval conoce una explicación excepcional en las reflexiones de Henri de Lubac²⁸, quien no sólo señaló incontestablemente sus mecanismos, sino su importancia en la hermenéutica cristiana al aunar sentido y existencia, como afirma Paul Ricœur: “hacer coincidir (por parte de la hermenéutica cristiana) el sentido global del misterio con una disciplina diferenciada y articulada del sentido”²⁹. Esta idea de ser y sentido, naturaleza e historia, como interpretación de la realidad bajo las figuras de libro y espejo, adquieren carácter poético en Alain de Lille:

26 Al respecto cf. LEISEGANG, H., “La connaissance de Dieu au miroir de l'âme et de la nature”, en *Revue d'histoire et de littérature religieuse*, 17 (1937), pp. 145-171.

27 M.-M. DAVID, *Initiation médiévale. La philosophie au douzième siècle*, Paris, 1980, 115; ver en el mismo libro las páginas 115-129.

28 Cf., H. de LUBAC, *Exégèse Médiévale. Les quatre sens de l'Écriture*, Paris, 4 vols., 1954-1964. Una interesantísima y acertada reflexión a dicha obra desde la hermenéutica actual en J. GREISCH, “De la «lecture infinie» à l'infini métaphysique. Enjeux de la doctrine du quadruple sens de l'Écriture”, en *Les études philosophiques*, nº2/1995 (1995) 167-193. Ver también, J. LECLERCQ, “Aspects spirituels de la symbolique du livre au au XIIe siècle”, en *L'Homme Devant Dieu. Mélanges offerts au Père H. de Lubac*, vol. 1, Paris, 1963, 63-73.

29 P. RICŒUR, “Préface a Bultmann”, en *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*, Paris, 1969, 377 (traducción mía).

«Toda la creación del mundo (*Omnis mundi creatura*)
 Como libro y pintura (*Quasi liber, et pictura*)
 Es para nosotros, como un espejo (*Nobis est in speculum*)»³⁰

La idea de A. De Lille será repetida de forma más especulativa y ampliada por autores como Hugo de San Víctor³¹ o Bernardo Silvestre³²⁻³³. De este modo, las imágenes de espejo y libro de la naturaleza expresan no sólo una reflexión metafísica del mundo sino una visión orientada: espiritual (espejo) y simbólica (libro).

II. REFLEXIÓN ÉTICA DEL *ITINERARIUM*: LECTURA ACTUAL DE LA ÉTICA BONAVENTURIANA

Ante la situación actual de consenso, de búsqueda conjunta de acuerdos éticos y políticos de convivencia, no hemos de mostrar complejo alguno en realizar una propuesta de profundo sentido metafísico que, por otra parte, pertenece al patrimonio del quehacer filosófico y la reflexión ética del mundo occidental. Si estamos en una sociedad que busca el diálogo, dialoguemos, pero no tenemos por que presentar una teoría ética que nosotros estimamos descafeinada y raquílica, por mucho que sepamos que la realidad sociológica e ideológica actual propugne la muerte de cualquier *logos*. A una propuesta ética de fuertes convicciones se le han de exigir una coherencia lógica y racional (esto es lo propio del método filosófico) y no la adhesión a una corriente pseudo-actual de convicciones débiles (eso es propio de las modas). Y se le ha de exigir, si es reflexión práctica, que sea capaz de realizar propuestas útiles para el ser humano en su complejidad individual y social: es decir, que funcione. No se puede negar un pensamiento ético que propone buscar máximos y huye de la mediocridad humana. Ponerse de acuerdo en lo mínimo es un mal menor, no un éxito moral en el hombre. Conformarse sin tener vocación de formarse no deja de ser un fracaso que palpamos demasiadas veces en las aulas y que en otros órdenes de la vida sería realmente desechable, ¿por qué conformarse en la práctica ética?

30 A. de LILLE, *Rhythmus de incarnatione Christi*. (PL 210, 579a-b) (Traducción mía). Cf., M. TH d'ALVERNY, "Introduction", en A. de LILLE, *Textes inédites*. París, 1965, 37-44.

31 "Universus enim mundus iste sensibilis quasi quidam liber est scriptus digito Dei...". H. de SAN VÍCTOR, *Eruditionis didascalicae*, 1, 7, 3 (PL 176, 814).

32 "Illic exarata supremi digito dispositoris: textus temporis, fatalis series, dispositio seculorum...". B SILVESTRE, *Cosmographia*, 1, 1, 2, (PL 13, 102).

33 M. LÁZARO, "Sobre el carácter simbólico de la filosofía bonaventuriana", en *Paradoxa* 9 (2001) 59-60.

La pluralidad cultural en la que se desarrolla el ser humano no implica caer en un relativismo moral, que, por otra parte, es sólo propio de occidente. Las culturas no occidentales no caen en el relativismo: ellas tienen un modo de ver su realidad que intentan mantener o acoplar a las ventajas occidentales si ven que les pueden ayudar (podemos pensar que por ellas no han pasado la Ilustración y por eso no pueden ver ese relativismo, claro está que esta reflexión no es muy relativista ¿no?). Además llevando hasta el extremo este respeto obsesionado a la diferencia, lógicamente tendría que extenderse a todo sistema social o humano, pues no existen dos sistemas iguales (aunque los sistemas se clonaran serían sistemas diferentes). Además no decimos que la reflexión ética y su práctica moral sea la misma, sino que la construcción de las normas de referencia morales (el sistema axiológico) ha de sustentarse en unos principios comunes que aceptemos los seres humanos de modo autónomo, libre y consciente. Ni que la objetividad de estos principios es difícil explicar desde la pura autonomía o la autonomía formal (dialógica...), sino que son objetivables desde una posición heterónoma. Una heteronomía de la fuente moral que es asumida autónomamente por el ser humano, discutida por los hombres y las culturas, y en el que jerarquicemos su desarrollo de modo consensuado.

Mucha gente puede no estar de acuerdo con lo que aquí decimos, pero ¿acaso implica esto que yo no pueda discutirlo y defenderlo para llegar a un acuerdo? ¿No es un prejuicio pensar que las posiciones éticas que se sustentan en fundamentaciones objetivas, son incapaces de dialogar?

Desde estos presupuestos, la reflexión ética de san Buenaventura tiene muchas cosas que mostrarnos. No se trata de hacer arqueología filosófica, en eso no consiste una reflexión a partir de un pensamiento. Se trata de realizar una lectura actual de los puntos anteriores de modo que responda a la cuestión ¿qué aporta el pensamiento bonaaventuriano a la reflexión ética hoy? Por este motivo hablamos de una reflexión ética del *Itinerarium* y no de un estudio sobre la reflexión ética en el *Itinerarium*.

Lo primero que me gustaría reseñar es el carácter sapiencial de la especulación bonaaventuriana. Esta *sapientia christiana* orienta todo su pensamiento: orienta el camino del hombre, su significado como imagen y la lectura que experimenta de la naturaleza.

1. LA VIDA DEL HOMBRE COMO ITINERARIO: ESTRUCTURA MORAL DEL HOMBRE

La vida como itinerario metafísico, intelectual y espiritual expresa la fundamentación radical de la ética bonaaventuriana: la persona es un proyecto en el que

interviene su conciencia (entendimiento) y su voluntad (sindéresis). Como señala Álvarez Turienzo, en san Buenaventura, “la conciencia es un hábito del entendimiento práctico, especie de luz natural que ilumina el juicio. La sindéresis es hábito de la voluntad, especie de peso natural que la inclina al bien”³⁴.

San Buenaventura nos muestra la fundamentación radical de la estructura moral dependiendo del hombre como proyecto. Pero un proyecto que no está aislado. La realidad metafísica que es y que es bien que se comunica abre ese proyecto de cada ser humano a un proyecto humano (social y general). La solidaridad humana queda dotada de un sentido irrenunciable. La vida buena aristotélica fruto de la contemplación y del desarrollo de las virtudes dianoéticas se convierte en una vida buena comunicada y comunicante. La facultad de las virtudes descansa en la voluntad humana. Esta estructura moral del ser humano equilibra la tensión individuo-sociedad a favor de la persona. El impulso último y dinámico es el amor: la voluntad es el motor de la contemplación y no la especulación (que es necesaria también, pero subsidiaria). Como señala Álvarez Turienzo a propósito del pensamiento ético de san Buenaventura: “A Dios puede dirigirse la voluntad según doble forma de amor: a) amor interesado que busca la satisfacción del deseo natural, donde la voluntad tiende a Dios en cuanto objeto de felicidad; b) amor desinteresado o de benevolencia al que corresponde la perfecta virtud, y que se dirige a Dios por ser sumo Bien, queriendo desinteresadamente su honor y su gloria. La obra moral perfecta es la hecha por amor de Dios y en razón de su Bondad”³⁵.

2. CAMINAR EN EL AMOR

Este andar del hombre por la vida y en la vida, este proyecto que está en la raíz de la estructura moral del hombre, se entiende desde la dinámica del amor. Esta dinámica es reflejo de su constitución antropológica: el ser imagen de Dios. Podemos llamar en este sentido (el de la persona humana —imagen— que camina en la vida) a la filosofía como una filosofía del amor. Este es el motor metafísico del pensamiento bonaventuriano y es aún un motor a desarrollar en la antropología actual. La metafísica del amor conecta la estructura moral con su contenido. El amor que es bien y que se comunica es impulso humano, pero es, a su vez, contenido de acción. El hombre estructuralmente ama y lo hace amando. La contemplación del hombre itinerante es contemplación volitiva y, sobre todo, afectiva. Ser imagen de bondad obliga a reflejar la bondad. Efectivamente, la carga cristiana de san Buenaventura no se puede eludir, pero es la esencia misma del ser

34 S. ÁLVAREZ, “La edad media”, en V. CAMPS (ed.), *O. c.*, 441.

35 *Ibid.*, 442.

humano. El hombre se humaniza saliendo de sí, en esto consiste ser persona. Y la absoluta trascendencia no es obligatoriamente un impedimento, sino que puede ser la experiencia del OTRO (Dios) la que me lleve al otro (imagen), de igual modo que el otro (imagen) me conduce por definición al OTRO³⁶. En este sentido podemos entender la fundamentación metafísica de autores que miran la alteridad desde otros parámetros como es el caso de E. Levinas (“La situación ética de la responsabilidad no se entiende a partir de la ética”³⁷) cuando apela a una metafísica del ser-OTRO³⁸. Estamos ante una alteridad que afirma la sustantividad humana³⁹.

Esta lectura del amor bonaventuriano (pero expresado en formulaciones de otras obras y de gran trascendencia como vía unitiva, purificativa, perfectiva⁴⁰) la podemos ver en Jacques Maritain. Esto indica la profundidad del pensamiento bonaventuriano: “Hemos nacido para tender a la perfección del amor, de un amor que envuelve realmente a la universalidad de los hombres (...) El amor, en los santos es una fuerza unitiva y vivificante y difusora del bien, porque hace de ellos mismos —destrozados y consumidos— una llama que triunfa de la impenetrabilidad de los seres”⁴¹.

36 Como señala Zubiri, “Como toda causalidad personal, esta causalidad interpersonal es rigurosamente metafísica... Dios es algo experienciado. Correlativamente, el hombre, según vimos, se entrega a Dios-donante en acatamiento, súplica y refugio” (X. ZUBIRI, *El hombre y Dios*, Madrid, Alianza, 19853, 204). Una donación que encuentra su fundamento en la “fontanalidad” de Dios. Cf. *Ibid.*, 318 y 353. Sobre los modos de fontanalidad de Dios (dependiendo de los tipos de realidad a los que se refiere) cf. *Ibid.*, 186; 350-351; Id., *Sobre la esencia*, Madrid, Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1962, 499-500; Id., *Inteligencia y Razón*, Madrid, Alianza, 1983, 17. El concepto de fontanalidad es clave para entender el ejemplarismo bonaventuriano: “*Ubi est ordo personarum, primitas in prima persona est ratio produciendo alias; et quia innascibilis dicit primitatem, hinc est, quod dicit fontalem plenitudinem respectu productionis personalis*” (*I Sent.* d.27, p.1, a. un., q.2, concl.: 1, 471a). Sobre este tema ver A. VILLALMONTE, “El padre plenitud fontal de la deidad”, en COMMISSIONIS INTERNATIONALIS BONAVENTURIANA (Dir.), *San Bonaventura 1274-1974*, vol. IV, Grottaferrata, 1973-74, 221-242.

37 E. LEVINAS, *De otro modo que ser, o más allá de la esencia*, Sígueme, Salamanca, 1987, 154.

38 Cf. E. LEVINAS, “De otro modo que ser”, *O. c.*, 123; Id., “Dieu et la philosophie”, *Le Nouveau Commerce*, 30/31 (1975) 117.

39 Como dice M. Moreno: “Si sólo se hace hincapié en la alteridad, se corre el riesgo de olvidar la realidad sustantiva, óptica, que intrínsecamente la persona la persona es como sujeto que se autoposee; y esta autoposición es absolutamente necesaria para que pueda darse el encuentro y darse la persona, en el mismo, a la otra” (*El hombre como persona*, Madrid, Caparrós Editores, 1995, 145).

40 Cf. J.-F. BONNEFOY, *Une Somme bonaventurienne de mystique: ‘Le triplici via’*, Paris, Libr ‘Saint-Francois’, 1934, 13. Los tratados de mística incluyen hoy de modo habitual estas tres vías desarrolladas de modo definitivo por el maestro franciscano. Cf. A. TANQUERAY, *Compendio di teologia ascetica e mistica*, Roma-Tournay-Paris, Desclée, 1954, 222-223.

41 J. MARITAIN, *Humanismo integral*, Santiago de Chile, Ercilla, 1940, 102.

La filosofía del amor como estructura fundamental del ser humano tiene una larga tradición que se plasma entre otros en M. Nédoncelle: un amor de sí y a sí que no son opuestos, quien coincidiendo con san Buenaventura, afirma: “Los dos caminos son aparentemente opuestos, pero en realidad son complementarios. En principio son inseparables”⁴².

La filosofía ética bonaventuriana se apoya, pues, en una metafísica del amor que supera la dicotomía de eros y ágape, pero de signo muy contrario a la pretensión de Paul Ricœur⁴³. Y que en todo caso se muestra como una cuestión tremendamente actual: “El amor, en cuanto que es distinto del deseo, opuesto al deseo y subordinación de sí a una realidad superior (...), es a mi juicio lo que podríamos llamar el dato ontológico esencial”⁴⁴.

Hoy en día que se habla de inteligencia emocional, de equilibrio entre emoción, deseo e inteligencia, el amor nos muestra el camino de equilibrio entre estas instancias personales. Y nos muestra, a su vez, el camino para humanizarnos, el contenido básico de la ética moral, un principio inherente a la persona que no podemos poner en duda aunque algunas veces nos cueste reconocernos delante del espejo. El ser humano, la persona, en proyecto fundamenta desde al amor el proyecto humano. En este sentido cabe entender la centralidad de la pobreza franciscana: es expresión de un proyecto de vida que prioriza la persona sobre la estructura económica. De igual modo que el concepto de amor desde la estructura del ser humano orienta su acción moral (su contenido), a su vez esta potencia amorosa nos lleva a la práctica ética: orienta nuestro microcosmos personal, nuestro cosmos social y nuestro cosmos natural —la ecología humana y natural—.

3. ECOLOGÍA: EL HOMBRE EN EL MUNDO

Sin duda alguna, es a partir de la crisis del petróleo de la década de los setenta que el hombre centra sus esfuerzos en cambiar la orientación de su mirada al mundo y al planeta en el que vive. No sólo de su definición en sí, sino de su conexión con la persona que lo habita bajo las fórmulas de recursos limitados y desa-

42 M. NÉDONCELLE, *Vers une philosophie de l'amour et de la personne*, París, Aubier, 1957, 34, cita tomada de J. L. VÁZQUEZ, *Introducción al pensamiento de Maurice Nédoncelle*, Madrid, Instituto Emmanuel Mounier, 1991, 22.

43 “Esta ética se inscribe en la prolongación del creacionismo judío y de la *Ágape* cristiana con tal que el cristianismo rechace sus tendencias gnósticas y niegue la falsa antinomia entre Eros y *Ágape*. Yo vería de buena gana en esa ética un intento de recuperación de Eros por *Ágape*”. P. RICCEUR, *Historia y verdad*, Madrid, Encuentro, 1990, 177.

44 G. MARCEL, *Être et avoir*, París, Aubier, 1968, 244, cita tomada de J. SECO, *Introducción al pensamiento de Gabriel Marcel*, Madrid, Instituto Emmanuel Mounier, 1990, 37.

rollo sostenible, uniendo definitivamente en los siguientes años ecología humana y ecología natural. Es impensable expresar una ética ecológica que no se convierta en ecoética. La ecoética paradigmática es la de la responsabilidad ética de Hans Jonas. Sea como fuere, este pensamiento tiene algo en común con el pensamiento bonaventuriano, es heterónimo y rechaza la visión moderna de la naturaleza. En cierto sentido, la nueva ecoética es una teleología transcendental natural o biológica que funda su deber ser en el ser: un imperativo categórico fundado en la propia definición de naturaleza de lo que implica como contexto próximo y necesario para el hombre⁴⁵.

A mi juicio, san Buenaventura fundamenta e impulsa, a través de su expresión de espejo y libro de la naturaleza, la idea de naturaleza de modo aún más radical que la propia ecoética moderna. Decir más radical no significa más radicalmente ecológica con todo lo que esto significa de orientación “antihumanista” (entendida esta expresión como una orientación biocéntrica, que considera el hombre como un vivo entre otros seres vivos, y encima uno de los más destructores y en una naturaleza que ha de protegerse por ser naturaleza) que puede luchar por la protección de ciertas especies animales o vegetales, o incluso de ciertos espacios como los parques naturales en contra de los hombres. Sino que hablamos de una radicalidad de la naturaleza esencial que, a su vez, supera la lectura antropocéntrica y considera la naturaleza como el entorno del hombre. En este caso salvaguardar la naturaleza es necesario para la propia salvación y conservación del hombre. La concepción humanista bonaventuriana repara en la significación natural. En este sentido, la noción logoteórica (especulativa y significativa) de la ciencia se convierte en la superación de la visión del cosmos que le siguió: la de los hombres del siglo XVII que veían en la naturaleza un puro sistema mecánico, sin finalidad ni sentido, y que habían resuelto buscar en ellos mismos las leyes y las normas de acción: la naturaleza y que, desde entonces, entiende la naturaleza como un conjunto de hechos, que no pueden en ningún caso darnos la menor indicación cómo vivir: “lo que es” no puede indicarnos “lo que debe ser”; sólo el hombre ha de determinar los valores, lo que está bien y está mal. Pero hemos comprobado cómo esta confianza en el hombre se pone en cuestión desde el siglo XIX, y nosotros podemos efectivamente preguntarnos, a partir de la historia de los siglos XIX y XX, si el hombre puede legítimamente indicar los valores del bien y del mal sin ninguna referencia exterior. La ecología restaura esta exterioridad perdida: la naturaleza puede indicar los valores válidos para el hombre. Esta valoración de la naturaleza, desde su significación profunda, es la aportación del pensamiento franciscano expresado en san Buenaventura a la ecología actual, desde el rescate de la idea de comprensión de la naturaleza frente a la de la eficacia y la de sentido a la matematización. No quere-

45 Cf. H. JONAS, *El principio responsabilidad*, Madrid, Trotta, 1999.

mos hacer demagogia ecologista y “franciscana”, sino señalar una piedra de toque frente a lecturas meramente científicas.

La significación de la realidad natural en el maestro franciscano que comparte la realidad del ser humano como vanidad frente a Dios, pero se separa en su cantidad de significación, apunta a sus vértices de unión y diferencias y señalan la radicalidad de la ética natural y social. San Buenaventura no pretendía hacer ecología —esa pretensión es obviamente del tiempo presente⁴⁶ y se ha vivido (y se vive) de modo acuciante: “el mayor problema que afronta nuestro mundo en el inicio de la última década del siglo XX, escribía Ian Bradley, es, sin lugar a dudas, la amenaza provocada por la explotación y la contaminación del medio ambiente”⁴⁷—; pero sabía de la importancia de la naturaleza de la unión del hombre y su vinculación con ella y de su dignidad. Desde esta expresividad de la realidad natural que comparte, aunque en diferencia graduación, con el hombre en cuanto creación, san Buenaventura unió fundadamente naturaleza y ser humano, ecología, persona y sociedad. La fraternidad humana se vive en la fraternidad con los seres que también son hermanos como nosotros: esta es una de las significaciones del *Cántico del Hermano Sol*⁴⁸.

San Buenaventura, concluyendo, nos muestra en el *Itinerarium* una vocación marcada, que no expresamente, ética. Más allá de complejos ilustrados, muestra temas actuales que atañen tanto a la estructura moral (el ser humano como proyecto abierto al otro desde su ser de donación y recepción amorosa) como de contenido y normatividad ética (su ser persona como amor fundamenta la toma de decisión moral) que se expresa en temáticas complejas: como es el caso de la fundamentación de la ética ecológica. No es cuestión de rescatar la filosofía bonaventuriana, sino de aprovechar sus ideas y animar a una reflexión desacomplejada.

46 Buen ejemplo de esa preocupación en la teología actual lo vemos por ejemplo en A. GALINDO (ed.), *Ecología y creación. Fe cristiana y defensa del planeta*, Salamanca, Publicaciones de la Universidad Pontificia de Salamanca, 1991.

47 I. BRADLEY, *Dios es «verde»*. *Cristianismo y medio ambiente*, Santander, Sal Térrea, 1993.

48 Este opúsculo tiene una lectura teológica aún más profunda pero no incompatible con lo que acabamos de decir. Sobre este relato, cf. S. M. GAMBERONI, “The Canticle of Brother Sun. A theology of creation”, en *Cord* 48 (1998) 285-291; *Selecciones de Franciscanismo* 28 (1999) 307ss. En la composición del *Cántico a las creaturas* o, también llamado, *Cántico al Hermano Sol* encontramos problemas en su composición, y en su autenticidad cuando pensamos en san Francisco de Asís como autor; sin embargo, contiene el espíritu del franciscanismo de las primeras generaciones. Una revisión de la autenticidad del *Cántico* en I. GUZMÁN, “¿Es de S. Francisco el «Cántico del Hermano Sol»? Análisis crítico del argumento histórico”, en *Carthaginensia* 12 (1996) 165-185. Una lectura de este poema a la luz del pensamiento bonaventuriano en el *Itinerarium* y las *Collationes in Hexaëmeron* en I. DELIO, “The Canticle of Brother Sun: a song of Christian mysticism”, en *Franciscan Studies* 52 (1992) 1-22.

Podemos concluir afirmando con san Buenaventura, como nos transmitió en el siglo XX Jean Lacroix, que la auténtica moral metafísica es la moral del amor, una moral que es creación de sí y por sí⁴⁹.

MANUEL LÁZARO PULIDO*

49 J. LACROIX, *Personne et amour*, París, Seuil, 1970⁷, 46-48.