

QÜESTIONS TEOLÒGIQUES 13

Franciscanisme i cultura actual XX Jornades d'Estudis Franciscans

Facultat de Teologia de Catalunya

25 i 26 de juny de 2010

Barcelona 2011

© Facultat de Teologia de Catalunya
C/ Diputació, 231 - 08007 Barcelona

ISBN: 978-84-938620-3-9
Dipòsit Legal: B-25810-2011

Maquetació i impressió: I. G. Santa Eulàlia
Carrer de Sant Joan Bosco, 10 - 08187 Santa Eulàlia de Ronçana

Amb el suport de:



Generalitat de Catalunya
Departament de Governació i Relacions Institucionals

Índex

1. Presentació de la Jornada Acadèmica.
Franciscanisme i cultura actual 9
Fra. Josep-Manuel Vallejo
2. El pensament franciscà i el diàleg amb la cultura
actual 11
Fr. Orlando Todisco
3. Elementos para la construcción del imaginario
teológico franciscano en la cultura actual 53
Jaime Rey
4. Ecologia i pensament franciscà 83
Agustí Boadas
5. David contra Goliat. Les lluites antil·lulistes a meitat
del segle XVIII 133
Rosa Planas
6. El beat Josep Tous i la història del seu temps 179
Fra Valentí Serra de Manresa
7. Les malalties de sant Francesc d'Assís 205
Maria Cambray i Amenós

Presentació de la Jornada Acadèmica. Franciscanisme i cultura actual

Fra. Josep-Manuel Vallejo

La presència significativa del Cristianisme en cada època i cultura necessita la Teologia, la qual, atenta al pensament secular, incultura el missatge i parla amb el llenguatge i les categories de l'època, i respon als seus anhels i necessitats més profunds.

La nostra cultura, marcada per la pluralitat ètica i religiosa, per la globalització i per l'individualisme que apel·la al dret a la llibertat absoluta i a l'autorealització, ha idolatrat la ciència i la tècnica, desvinculant-la de tota tradició. Ara, aquesta cultura es troba enmig d'una greu crisi econòmica i social, mancada de perspectives de futur.

Paradoxalment, també es dona un gran anhel de religiositat i espiritualitat, un esclat de solidaritat, una enyorança de la Naturalesa i un desig de vèncer la solitud i el no sentit de la vida.

En aquesta societat europea, el pensament franciscà —místic, pràctic, fratern—, profundament optimista perquè és cristocèntric, mira amb optimisme l'esdevenidor i vol contribuir a guarir ferides i angoixes actuals.

Aleshores, aquestes jornades volen ser una ocasió de trobament i diàleg entre el pensament teològic que brolla de la tradició franciscana —amb la seva primacia del bé sobre l'ésser i de l'amor sobre la veritat, amb la seva concepció de l'ésser com a do gratuït, amb la seva afirmació de la llibertat com a bona notícia i la reconciliació com a fi últim— i els pensadors que més han marcat la nostra cultura actual.

El pensament franciscà i el diàleg amb la cultura actual

Fr. Orlando Todisco, OFM Conv

Pontificia Facoltà Teologica S. Bonaventura, Roma

Al llarg de la història, el rostre de Déu ha anat prenent mil formes, entre les quals ha estat preeminent la del poder. Bé, ara que el secret del poder s'ha revelat amb els seus aspectes positius i negatius, em penso que ha arribat l'hora d'explorar amb més perspicàcia la imatge de Déu, a fi que torni a apasionar els homes, segons les expectatives dels temps. No sembla que Déu hagi desertat del món a causa de la seva dolenteria, com de vegades es diu; no sembla que el món hagi abandonat Déu, en nom d'una presumpta autosuficiència, com molt sovint es diu. Més aviat sembla que l'home vagi perdent el desig d'un refugi diví —cosa que és molt més greu— sigui perquè viu immers en el flux implacable dels esdeveniments, o bé perquè sovint no es reconeix en la imatge que les religions presenten de Déu.

1. L'espai problemàtic del pensament

1.1. Subjectivitat dels drets subjectius

La conquesta dels «drets subjectius», gràcies a les diverses revolucions, des de l'anglesa a l'americana, i a la francesa, la conquesta successiva dels «drets socials» —la democràcia de

masses—, amb els quals s’ha intentat de tutelar la igualtat, eliminant les desigualtats entre les classes socials, són els dos punts lluminosos de la història que tenim a les espatlles. En aquest marc, per una banda de defensa en relació als règims totalitaris —drets subjectius— i per altra banda de conquesta d’una mena de democràcia substancial —drets socials— allò que qualifica el nostre temps sembla ser el dret a l’autorealització. És la subjectivitat dels drets subjectius, que permet d’entendre el caràcter radical de la llibertat i la seva inviolabilitat, pròpia d’un temps que sembla que n’amenaci l’exercici, per la crisi ocupacional, els conflictes difosos o la immigració. Gràcies a la tecnologia, la subjectivitat dels drets arriba a àmbits que temps ençà eren sotmesos a la reglamentació col·lectiva, però que ara poden ser reglamentats individualment, en llibertat. Cada vegada es difon més la idea de que prohibir de qualsevol manera aquesta autorealització representa un atemptat a la llibertat individual, la seva il·legítima limitació, és a dir, un abús de poder. És la força revolucionària dels «nous drets» en relació a la ciència i la tècnica, que constitueixen el factor més important de modificació de la societat humana. En la mesura que la ciència i la tècnica posen les mans en la «natura», disminueix la força de la «lleï natural»; augmenta el potencial a disposició de l’home; disminueix el vincle amb la tradició; i canvia de territori l’àmbit dels desitjos.¹ Encara més, és la mateixa subjectivitat biològica que s’exposa a l’onada de les noves potencialitats, obertes per la ciència i la tècnica —la bioètica ha nascut en aquest context—.

1. E. GALLI DELLA LOGGIA – C. RUINI, *Confini. Dialogo sul cristianesimo e mondo contemporaneo*, Milano: Mondadori 2009, p. 139-168: La ciència i el naixement d’una nova subjectivitat.

Reflexionem-hi. La força de trencament amb el passat no ha estat encara explorada adequadament, i sobretot la radicalitat de les desigualtats socials cap a les quals anem anant, des del moment que la tecnociència neix elitista, i per això els seus beneficis —des del sector farmacèutic a les formes de producció dels béns materials— són de difícil accés per a la majoria.

El saber científic, de caràcter universal —el saber és de tots i és fet per a tothom— una vegada traduït en realitat tecnològica, esdevé de pocs i per a pocs. No és difícil preveure una imminent alteració de les relacions internes de la humanitat, amb una més marcada contraposició entre qui pot i qui no pot o pot menys. La qualitat de vida, lligada a la fruïció dels recursos tecnocientífics, s'imposarà com una autèntica línia divisòria. Som en l'època de la llibertat dels subjectes, la qual, ja sense el pes normatiu de la tradició i amb un important potencial disponible, ha esdevingut eficaç per a les tecnociències, on cada qual vol crear, a la seva manera, un espai operatiu.

Ara bé, si la pàgina que escrivim és substancialment nova, què s'ha de proposar perquè *aquesta tendència llibertaria no sigui defensiva i protectora del propi espai i, almenys, no sigui conflictiva*, i sobretot, no sigui estructuralment elitista, és a dir, reservada als pocs que tindran accés al «paradís» de les noves tecnologies?

El jusnaturalisme i l'ètica natural, i també la «natura», entesa com a font inspiradora de la tradició, no s'ha de liquidar tant de pressa; la ciència i la tècnica, com a font de confiança il·limitada, pel grau de racionalitat que expressen, no han de definir-se com a llocs de principis morals —el regne del «sentit» no pertany ni a la ciència ni a la tècnica—. Tot i que sigui

tranquil·litzador, no sembla suficient tampoc recórrer a enteses de compromís, de manera que surti una opinió comuna, encara que feble, que no reflecteixi l'opinió sincera d'uns quants i de cap de la dels altres —això val per a la dimensió política, en la recerca del punt de vista prevalent, no per a la societat civil, on cadascú dóna vida a allò que vol i pot, sempre que no vulneri el dret dels altres—.

Per tant, davant de l'extensa temàtica dels drets subjectius, amb la crisi de la idea de la «lleï natural» com a teló de fons, som inevitablement induïts a identificar el concepte dels «nous drets del subjecte» amb el d'«autodeterminació individual», en el sentit que, si vull fer una cosa, tinc el dret de fer-la, sempre que no vulneri el dret dels altres; pensem en l'àmbit de l'enginyeria genètica i de la fecundació assistida, a la temàtica de l'homosexualitat, per exemple.

És sobre l'autodeterminació individual que cal reflexionar. Fins que va prevaler el dret natural, així entès, es disposava d'una base sòlida per als drets i al mateix temps d'un objectiu concret, en el sentit que els drets subjectius no anaven lligats a la voluntat de qualsevol —el subjecte mateix o l'Estat— i, per tant, irrevocables. Ara, amb la ruptura progressiva amb el passat i el qüestionament del «dret natural», sembla que el repte ètic, més enllà de la sola qüestió social i política, es centri totalment en l'individu i, conseqüentment, en el caràcter de la «llibertat creativa», reivindicada igualment per part de tots.

1.2. El fenomen de la globalització com a agermanament còsmic

El que s'ha de remarcar en primer lloc és que aquesta llibertat individualista va contrastada per un marc interrelacional, cada vegada més complex, de manera que aquest moment negatiu mínim no vulnera els altres. La referència és a la *globalització*, un fenomen que té molts significats.² El territori, el costum, el llenguatge, la religió ja no són trets distintius, perquè es troben l'un al costat de l'altre.

La humanitat viu una experiència única, afavorida pels mitjans de comunicació i accelerada per la immigració. Un fenomen de tan vastes proporcions no es pot explicar sols per motius polítics o àmpliament socials —les guerres o les moltes formes de pobresa—, perquè a la millor expressa i porta a la llum un vell desig, amagat en el cor de la humanitat, és a dir, el desig d'una entesa més propera i productiva entre tots els éssers humans.

Ara bé, ¿què hi ha de la pluralitat dels costums, llenguatges, religions i tradicions? ¿Podria ser que el destí fos l'empobriment, en el marc d'una nova racionalització del món, quasi d'una manera dilatada, però substancialment no modificada, de colonització de la civilització, sota la bandera protectora de la força homologant de la tecnologia? El tema de l'agermanament universal, com a redescoberta de les diferents subjectivitats —individus, pobles, cultures— a la llum no de la seva cancel·lació sinó de la seva conjugació, ¿no és,

2. A. SCHIAVONE, *Storia e destino*, Torino: Einaudi 2007; AMARTYA SEN, *Identità e violenza*, Bari: Laterza 2006; AA. VV., *Dio oggi. Con Lui o senza di Lui cambia tutto*, Siena: Cantagalli 2010; A. ELLIOT, *I concetti del sé*, Torino: Einaudi 2010.

potser, la veritable expectativa de la humanitat, el gran repte del nostre temps? Quina és la imatge del nostre demà? L'altre, un temps fora del propi radi operatiu, ara o es torna amic o es transforma en enemic, perquè és allí, en el radi d'acció de la teva existència. Ara bé, aquesta necessitat d'agermanament surt de totes les esferes de la convivència —econòmica, política, social—. O es fa en pau, i, per tant, en relació dialogant, o el terror agafa paulatinament cos. El problema que ahir sant Francesc posava en nom de l'evangeli, avui és la situació social i econòmica, cultural i política, que torna a proposar com a urgent e ineludible.

El somni de sant Francesc ara és un programa difós. Aleshores, ¿com s'ha de fer per a posar d'acord l'exigència llibertària, pròpia de la subjectivitat dels drets subjectius, amb la instància comunitària, pròpia de la globalització?

1.3. Més enllà del neo-individualisme mitjançant una radical «metànoia»

L'objectiu a aconseguir: no perdre el sentit subjectiu de la llibertat —individualisme— i al mateix temps no traïr l'espai de l'altre, no sols sense envair-lo, sinó contribuint al seu enriquiment —globalització—. Encara més, fusionant els dos fenòmens, s'imposen, tant la preeminència de l'individu, privat de suports, que en altre temps propiciaven la religió, el territori i el llenguatge, com la necessitat que sigui secundat i acollit. Quin és, doncs, el nucli del problema?

Perquè hi hagi una resposta correcta és necessari tenir present que «en totes les refinades i cares ciutats de l'Occident

3. A. ELLIOTT, *I concetti del sé cit.*, p. 198. Per a un aprofundiment del tema cfr. A. ELLIOTT – C. LEMERT, *Il nuovo individualismo. I costi emozionali della globalizzazione*, Torino: Einaudi 2006.

va sorgint un «nou individualisme» centrat en la realització sense interrupció de les seves dots i potencialitats i en la reinvenció instantània de si mateix.³ És un *individualisme creatiu i defensiu*, a causa del «breutermisme» que qualifica avui en dia la societat. En fase de progressiva tecnificació, la societat no et necessita sinó per un temps breu. Des d'aquest punt de vista, la globalització alimenta la concepció segons la qual els individus no són indispensables, són intercanviables i, en tot cas, han de disputar-se el poc espai que tenen a disposició. També en aquesta àrea s'imposa «usar i llençar», com també, a causa de la crisi ocupacional, la «guerra entre pobres», la tecnologia erosiona el terreny que un temps estava a disposició del treballador.

S'entén aleshores perquè el llenguatge, amb el qual s'expressa aquest individualisme, «utilitza cada vegada més una sintaxi de possessió, propietat, control i valor de mercat».⁴ Aquí som fora de l'òptica acumulativa tradicional i, com a màxim, fora de la lògica tradicional del mercat, perquè es tracta substancialment de la defensa del nostre espai vital, de la recerca d'una certa estabilitat, que està amenaçada de diferents maneres i contínuament. *L'ethos del breu termini i del poc espai*, que marca el nou individualisme, comporta angoixes lligades a la diferència-alteritat i al sentir-se estrany i sobretot a la precarietat.

Ara bé, com s'ha de procedir en la renovació d'aquest «si mateix» en sintonia amb la globalització, entesa no sols com a problema econòmic i polític, sinó també com a recurs i oportunitat i, prioritàriament, com a agermanament còsmic? Naturalment, és necessària la política de la identitat del jo a la

4. Ibídem, p. 199.

llum dels fluxos globals que amenacen les fronteres nacionals i socials. Lluny d'ésser una diversió narcisista que veu el jo concentrar-se sols sobre si mateix, aquesta política de la identitat «és la possibilitat d'autointerrogar-se, la possibilitat de posar a prova els tàcits pressupostos culturals i polítics, la possibilitat de futurs alternatius».⁵ Ara bé, sembla ser que hi deuen haver dos possibles resultats d'aquesta política de la identitat, o *la privatització de la política* —el respecte i al mateix temps la utilització de les lleis en defensa del propi espai— o *la politització de la identitat*, en el sentit de la «globalització del si mateix» —és a dir explorar les contradictòries forces globals que reflecteixen les maneres de viure actuals i determinen les trajectòries del si mateix—. *Però és fàcil fer rodar el si mateix sobre un fulcre globalitzat*, és a dir, és fàcil d'obrir-se a l'altre, de manera que aquest no resulti un estrany o un enemic? Ara bé, què pot sostenir una perspectiva que vegi el jo en la seva singularitat, ocupat a incloure en si mateix l'altre, sense sotmetre'l i alhora sense excloure'l, en el marc d'una coexistència solidària i constructiva?

Som en la via bona si el jo i l'altre es mouen en l'espai de la «llibertat creativa». Però, com podem disposar d'aquest espai i assegurar-ne l'eficàcia? Tornant a l'arrel del problema, és necessari tornar a explorar el caràcter de l'ésser, buscant les implicacions i les exigències. Abans de desarticular aquesta perspectiva, s'ha de confirmar que aquest és l'assumpte prioritari, a la llum del qual cal estudiar les efectives modalitats operatives, perquè això comporta una reflexió sobre el territori sencer i, per tant, un canvi qualitatiu. Si aquesta és la premissa —el fet de tornar a explorar el caràcter de l'ésser—, l'objectiu a aconseguir és passar d'una actitud defensiva, i com a mínim conflicti-

5. Ibídem, p. 209.

va, a una actitud oblativa, per tal de desfer el neo-individualisme des de dintre, eliminant la cuirassa de defensa, com a conseqüència d'un plantejament social, concupiscent i desconfiat.

El caràcter de la perspectiva, que aquí volem anticipar, és constituït per la conjugació entre el do i l'intercanvi, i en contra tant de la donació sense intercanvi com de l'intercanvi sense donació. Tot això es posa en marxa a condició que es procedeixi a l'exploració de l'ésser com a do, que porti no a concentrar la mirada sobre si mateix, sinó a dirigir-la prioritàriament cap a l'altre, des del moment que *altres han desviat la mirada de si mateixos per a dirigir-la cap a nosaltres, quan encara no hi érem*.

L'intercanvi està en l'encreuament de les mirades, amb el conseqüent compromís de viure i pensar l'ésser donant-lo. És una revolució que no és fàcil d'entendre i compartir, que es pot resumir en l'assoliment del bé de l'altre, que és alhora el propi bé i, per tant, es pot dir «bé comú». És una *metànoia o canvi de punt de vista* —canviar la ruta, el camí— que hauria d'implicar tots els components de la societat, els intel·lectuals, l'escola, els emprenedors, els sindicats, els administradors, els representants de qualsevol religió i particularment d'aquella religió —el cristianisme— el protagonista de la qual s'ha donat, fins al fons.

Però, és fàcil aquesta operació? No, no ho és gens, encara que sigui urgent, perquè no es pot dominar fàcilment la fasciació perversa *pel poder*, espai en el qual s'alimenten tant l'arrogància de l'individualisme, com a illa sagrada i inviolable, com el conflicte que acompanya la globalització. En efecte, ¿no és el poder, distribuït d'una manera elitista, la font remota de les desigualtats, que han accelerat les immigracions, com un obstacle en la via de l'assentament pacífic de la glo-

balització? I l'antropologia individualista contemporània, ¿no és la subjectivitat radical del poder, en nom del qual cadascú es considera amo de si mateix, amb un comportament defensiu, i, per tant, una illa, sobre la qual ningú no pot posar el peu? *Defensar-se de qui? Defensar-se per què?*

Per a ser més clars ens hem de preguntar: ¿quin és l'origen del contrast tradicional entre filosofia i teologia, entre raó i fe, entre religió i política, entre Estat i Església, sinó el poder, és a dir, *la pretensió de disposar del veritable punt de vista, que s'ha d'imposar sense treva i sense excepcions? Amb la veritat no es pot pactar. Però —és aquest el problema que s'ha de debatre—, ¿quin és el sentit de la veritat sinó el que s'ha de difondre com la llum, passant entre pedres i roques, sense vulnerar-les?* ¿I per què la veritat és la forma d'aquell bé efusiu, que mentre flueix toca tots els aspectes del viure i del pensar? ¿Com s'ha d'interpretar aleshores el caràcter pluridimensional de la realitat —individual, comunitaria, social, política, religiosa, econòmica...— sinó com el resultat de les múltiples formes que el bé assumeix en el temps, que s'han d'explorar i gestionar sense malmetre la font? Aleshores ¿per què la separació, amb obstacles que distancien —la fe de la raó, la teologia de la filosofia, la religió de la política, l'ètica de l'economia....— sinó perquè *el saber no s'obre a la pluridimensionalitat de la realitat i no en deixa entreveure l'ànima oblativa?* Aleshores, una altra vegada l'interrogant: ¿com es pot fer perquè individualisme i globalització no vagin contraposats, sinó que l'un trobi en l'altre suport i transfiguració, l'un fortificant la llibertat del subjecte, l'altre fecundant les seves arrels, sinó discutint la preeminència de la veritat a favor de la preeminència del bé? I no és aquesta la veritable revolució franciscana, és a dir, el bé com a font de l'ésser?

1.4. Més enllà de la dicotomia amic-enemic

Abans de procedir a fer una anàlisi més puntual del primat franciscà del bé, seria útil fer referència a la perspectiva que s'ha de superar, i en la qual pensem normalment, sense ser-ne plenament conscients. «El món polític —escriu Carl Schmitt— és un plurivers, no un univers... La unitat política no pot ser, per la seva essència, universal, en el sentit d'una unitat que comprèn tota la humanitat i la terra sencera».⁶ Sempre hi ha l'altre, el que és fora del territori, el possible agressor i, per tant, el possible enemic. És en relació a aquesta figura —el possible enemic, sigui intern o extern— que s'explica l'organització política defensiva d'una nació i la utilització legítima de la força. Com a suport d'aquesta estratègia protectora del territori de possibles agressors s'evoca aquella antropologia pessimista, que veu l'home naturalment com a llop per a l'altre home —«homo homini lupus» (Hobbes)—, que s'ha de mantenir a ratlla i del qual s'ha de defensar. És l'antropologia teoritzada per Maquiavel i per Hobbes, per Luter i Bossuet i per Maistre. Ara bé, aquesta perspectiva antropològica projecta al seu entorn una llum sinistra a l'interior de l'Estat i fora, justificant el comportament defensiu al seu interior respecte als altres Estats, possibles agressors. Per tant —i aquesta és la conclusió fonamental— com a fonament d'aquest estil conflictiu, ofensiu-defensiu, es posa l'altre no com a home sinó com a enemic.

Quin és el sentit d'aquesta distinció home-enemic? «La humanitat, en tant que humanitat, no pot fer cap guerra, perquè ella no té enemics. El concepte d'humanitat exclou el d'enemic, perquè fins i tot l'enemic no deixa de ser home». Per

6. Carl SCHMITT, *Le categorie del «politico»*, Bologna: Il Mulino 1972, p. 18.

tant, el comportament defensiu, més que amb el recurs a la humanitat, s'explica amb la figura de l'enemic; sense ell no seria el que és i com és. L'Estat s'ha de defensar de l'altre (individu o nació), substancialment dolent, perillós.

Però al darrere del pessimisme antropològic de signe filosòfic, segons el qual l'altre és un possible enemic, no hi ha un altre pessimisme? Sí, hi ha el pessimisme de l'home pecador. El dogma teològic fonamental de la pecaminositat del món i dels homes porta, exactament com la distinció entre amic i enemic, a una divisió dels homes, a una «separació», i fa impossible l'optimisme indiferenciat propi d'un concepte universal d'home.⁷ Potser és veritat, abans de dividir-se entre amics i enemics, els homes han estat dividits entre amics i enemics de Déu, elegits i no elegits, aliats i no aliats, predestinats i no predestinats. La història del monoteisme hebreu es caracteritza per aquesta divisió entre amics i enemics i, per tant, de qui està amb l'únic Déu d'Israel, i de qui està amb altres divinitats, els uns amics, els altres enemics. Per tant, al darrere de l'organització defensiva de l'Estat hi ha una antropologia filosòfica pessimista, i sota d'aquesta hi ha una antropologia teològica pessimista, a causa del rebuig del Déu únic, a la qual es refereix el pecat, i ambdues antropologies en funció del poder, en el qual s'han d'implantar i reforçar.

Però, és sostenible aquesta perspectiva? Si el sentit de l'Antic Testament s'entén a partir del Nou,⁸ no es pot llegir potser

7. Ibídem, p. 149.

8. Bonaventura subratlla el pas de l'ésser al bé, és a dir, de l'Antic al Nou Testament: «Primum spectat potissime ad vetus testamentum, quod maxime praedicat divinae essentiae unitatem; unde dictum est Moysi: Ego sum qui sum; secundum ad novum, quod determinat personarum pluralitatem, baptizando in nomine Patris et Filii et Spiritus sancti. Ideo magister

que tots plegats ja formem part del «Regne», sense cap més distinció entre jueus i grecs, esclaus i lliures? No vivim immersos en l'onada redemptora? Potser no deien els profetes Miquees i Isaïes que les espases s'han de transformar en arades, i que el dret ha de florir fins i tot en el desert? Si això és veritat, ¿què es pot fer per tal d'atenuar el comportament individualista, de tancament en si mateix i, a nivells més elevats, refredar les polítiques de defensa, amb les incontrolables despeses d'armament, com a fonament de les antropologies pessimistes? ¿Com és que la filosofia política ha recorregut a aquesta visió de l'home, corrupte i agressiu? ¿No es tracta potser d'una justificació ideològica del poder absolut, amb el suport de formes d'armaments de diferent tipus i portada, d'altra banda no sostenible d'una altra manera, degut a la substancial igualtat dels homes? D'una altra manera no es podria explicar per què s'han sobrecarregat les opcions polítiques del pes diví, imputant-les al mateix Déu, que ha esdevingut un suport del poder, revestit de violència, bandera d'expansions imperials i d'indiscriminades resistències armades. Què són les fogueres d'ahir i els kamikazes d'avui? Per no fer de Déu la màscara de la nostra set de poder i justificar el fons concupiscent de l'home, fa falta fer el pas de la preeminència de l'ésser com a veritable a la preeminència del bé com a font de l'ésser i ànima de la veritat, camí principal per a descobrir la imatge de Déu. I no és aquest el nucli de la contribució del pensament franciscà?

noster Christus, volens adolescentem, qui servaverat legem, ad evangelicam levare perfectionem, nomen bomitatis Deo principaliter et praecise attribuit. Nemo, inquit, bonus nisi solus Deus. Damascenus igitur sequens Moysen dicit quod qui est primum nomen Dei; Dionysius sequens Christum dicit, quod bonum est primum nomen Dei» (*Itinerarium mentis in Deum* V, n. 2).