

}2.1.

Metafísica de la culpa y la responsabilidad

De la experiencia de Ricœur a la
teología de san Buenaventura*

Manuel Lázaro Pulido**

El filósofo francés Paul Ricœur inicia el capítulo tercero sobre la culpabilidad (libro II «La simbólica del mal») de su obra *Finitud y culpabilidad*, con la afirmación sobria de que la «Culpabilidad no es sinónimo de falta»¹. Opera así una diferenciación entre culpa y culpabilidad. La culpa posee un campo semántico que incluye junto a la culpabilidad, la mancha (o mácula) y el pecado. Dos aspectos previos en una sucesión conceptual de los que ha hablado con anterioridad. En suma, suponen una gradación simbólica o de reconocimiento simbólico, de los que me gustaría retener algunas consideraciones con el fin de ir entrando ya en materia reflexiva.

* Estudio resultado de la investigación desarrollada en el Gabinete de Filosofía Medieval del Instituto de Filosofía de la Faculdade de Letras de la Universidade do Porto.

** Centro de Estudos do Pensamento Português (UCP); Instituto Teológico de Cáceres.

¹ P. RICŒUR, *Finitud y culpabilidad*, Madrid, Taurus, 1969, 365 (*Philosophie de la Volonté II. Finitude et culpabilité*, Paris, Aubier, 1988).

Mancha (o mácula), pecado y culpabilidad son tres etapas de construcción simbólicas que reflejan esferas distintas de realidades estructurantes en el hombre. Ricoeur utiliza el estructuralismo como arma hermenéutica de realización de una filosofía de la identidad narrativa, constituyendo el pórtico de entrada en el discurso filosófico y reflexivo para la edificación del concepto de subjetividad; un sujeto que no cae en el *cogito* cartesiano, ni en la instancia psicológica, sino que se erige desde un subjetivismo que tiene en cuenta el deseo, la duda, la incertidumbre... como motores de creación individual y que utiliza la simbolización ética, – los procesos de la culpabilidad y la responsabilidad – como catalizadores de dicha construcción. Sorprendentemente, al menos *a priori*, el filósofo francés trae a la memoria del pensamiento contemporáneo del siglo XX, una interpretación de la cimentación del ser humano y la realidad que en otros lenguajes, lógicamente ajenos a la hermenéutica contemporánea y a las sospechas y reconstrucciones del Yo, ya se vislumbra ocho siglos antes. Nos referimos al pensamiento de la metafísica expresiva bonaventuriana. Este paralelismo nos ayudará a comprender con un sentido más actual lo que san Buenaventura nos dejó dicho sobre la culpa y la responsabilidad en tanto que elementos liberadores. En un proceso – y ya adelantamos sinópticamente la conclusión – que sin hacer caer en la sospecha al sujeto, a la persona, sin embargo esta liberado del esencialismo: a nivel personal-ontológico, al expresarse como referencia expresiva; y a nivel metafísico, ya que en el tema de la culpa y la raíz del mal hace siempre referencia al bien. Es un recorrido que supone salir de los prejuicios escolásticos, para poder adentrarnos en el pensamiento escolástico; marcha especulativa que implica una bidireccionalidad y supone un pulso con la interpretación ricœuriana.

Dicho esto retengamos algunas muy breves consideraciones – pues no podemos extendernos más – que queremos traer a colación de las afirmaciones del sabio pensador francés, a propósito de la gradación simbólica mancha, pecado y culpabilidad.

La mancha o mácula introduce el camino simbólico desde la noción de impureza, que a partir de referentes físicos o fisiológicos pasa a la esfera simbólica por medio de la vía de la purificación, «la mancha se convierte en impureza siempre bajo la mirada de otro, que da vergüenza, y bajo la palabra, que expresa lo puro y lo impuro»².

El pecado, por su parte, tiene una connotación más religiosa que ética, lo que ya nos lleva a escalar un peldaño simbólico, pues nos introduce en un orden fenomenológico. Nos encontramos en un sendero simbólico cuyo referente tiene en su base la relación con Dios, un simbolismo que Ricoeur señala

² *Ib.*, 286.

en el entendimiento del pecado como «nada»³, y como «posición»⁴. Y estas dos categorizaciones son dignas de ser reseñadas brevemente.

(1) En cuanto a la idea de pecado como nada, apreciamos, por una parte, la relación que establece el autor entre las ideas de pecado y redención. Un binomio que para él es clave y básico, dotado de una profundidad relacional que supera la fase simbólica anterior de la mancha y su correlato de impureza y purificación. Según el filósofo francés, es el simbolismo fundamental de un «retorno» el que permanece en la peana de la redención emparentada con el pecado. Por otra parte, junto a la retención de la idea de retorno, y en su análisis hermenéutico a través de las fuentes helenas y judías del concepto de pecado y su simbolización, el autor sugiere que frente a una tematización positiva del pecado (como «poder» o «realidad») se le añaden a este «ramillete de símbolos algunas otras expresiones que explicitan su aspecto negativo y apuntan la idea de una "nada" del hombre pecador»⁵. Una nada que, naturalmente, se expresa en el mundo hebreo, ajeno al concepto de ser, a través de las figuras literarias o los símbolos que acentúan dicha nada y negatividad, como es el caso de la vanidad y la vacuidad, o la contraposición entre el «bien» y el «mal», «equivalentes a una elección entre "Dios" y la "Nada"»⁶. Junto a la nada nos llama la atención en el análisis la aporía lanzada a la teología a partir del dístico «perdón-retorno». El perdón es retorno pero son símbolos dispares, pues el retorno nos lleva a una acción eminentemente humana «el fruto de una libre elección de la majestad oculta, el efecto de un amor, de un *hesed*, por encima de toda razón (Dt 7,5ss). El perdón rinde a la gracia el movimiento de vuelta al buen camino: la gratuidad de la gracia frente a la nada de las creaturas (por ejemplo, en Is 40,1ss.)»⁷, de ahí que acto seguido concluya: «el simbolismo del retorno y del perdón, tomado en su misma fuente manantial, mantiene en suspenso todas las aporías de la teología a propósito de la armonía entre la gracia y la voluntad humana, entre la predestinación y la libertad; pero acaso guarde también en reserva la reconciliación hiperlógica de unos términos que la especulación sólo acierta a aislar y oponer»⁸.

(2) Esta situación nos lleva a una posición frente al Otro con el que hemos roto la relación mediante el pecado, a su entendimiento como posición. Dios

³ *Ib.*, 325-340.

⁴ *Ib.*, 340-364

⁵ *Ib.*, 331.

⁶ *Ib.*, 333.

⁷ *Ib.*, 339.

⁸ *Ib.*, 340.

convertido en el-Otro inabordable y el hombre en Nada ante el Señor conducen al nacimiento de la conciencia desdichada⁹, pero ella no agota la condición de pecado. Junto a la vivencia subjetiva del pecado, surge el realismo del mismo, su verdad ontológica que rompe las barreras del individuo y lo hace comunitario.

El momento subjetivo surge en el simbolismo de la culpabilidad, donde el hombre toma conciencia de su condición de falta, de su vulnerabilidad y, al mismo tiempo, se hace responsable por la misma.

En fin, mancha, pecado y culpabilidad son tres etapas simbólicas de la culpa a las que responden tres fases, o instancias: objetiva en la mancha, ontológica en el pecado y subjetiva en la culpabilidad.

Estas breves observaciones del rico pensamiento de Paul Ricoeur nos sirven, pues, de prelude de la reflexión que queremos compartir aquí y de base para lanzar algunas preguntas sobre el pensamiento de san Buenaventura, que no nos han de extrañar, pues si bien el maestro franciscano del siglo XIII no sabía nada de estructuralismo, ni le hacía falta, no es menos cierto que su genio especulativo no desconoció, ni mucho menos, el pensamiento heleno, a través de las fuentes de su época, que no eran tan escasas como muchas veces creemos, y de la exégesis bíblica de su época y, sobre todo, de una rica tradición de relación de pensamiento grecorromano y judeocristiano... fuentes exegéticas utilizadas por P. Ricoeur. Pero, él poseía algo que le hizo realmente original, y era el espíritu de san Francisco de Asís. Es decir, contaba con las semillas necesarias para hacer florecer un pensamiento filosófico-teológico de altura, que quizás, si no contamos con prejuicios, puede ayudarnos en la tarea de pensar y proponer en nuestro momento presente. De modo que san Buenaventura sirva para algo más que para realizar un ejercicio de erudición histórica.

La lectura del filósofo francés nos plantea algunas cuestiones: ¿cómo entendió san Buenaventura el concepto de culpa y responsabilidad? ¿Se trata de un concepto moral, antropológico, ético, o comparte en cierto modo las etapas simbólicas que Ricoeur nos plantea en el texto y los momentos objetivo, ontológico y subjetivo? ¿Y si esto es así, cómo plantea la simbolización y la carga significativa de la culpa el Doctor Seráfico? Estas preguntas iluminan la reflexión, aunque no tratamos aquí de dar respuestas sino de presentar un pensamiento. San Buenaventura, recordemos, no es Paul Ricoeur, ni tampoco se trata aquí de confirmar en el Doctor franciscano su análisis estructuralista, pero sí que nos ayuda a tratar la culpa y la responsabilidad en el examen referencial a la contemporaneidad y a huir de una lectura homogénea desde el

⁹ *Ib.*, 340-341.

escolasticismo (reducción al método de la escolástica) al que, sin duda, pertenecía el Seráfico, pero al que, también, a su vez, escapa en su obra. Pues hemos de recordar que el análisis literario de la obra bonaventuriana excede la uniformidad y abre rumbos de realización metafísico-simbólica y tipologías. A esta pluralidad se refería J.-G. Bougerol al afirmar: «Platón ha compuesto los "Diálogos", san Agustín ha escrito las "Confesiones", santo Tomás de Aquino una "Suma Teológica". San Buenaventura ha compuesto comentarios, cuestiones disputadas, una verdadera suma, el *Breviloquium*, y pequeños tratados como el *Itinerarium*, o diálogos interiores como el *Soliloquium*. También ha predicado numerosos sermones»¹⁰. Es decir, nos hayamos ante un autor polivalente cuya obra es síntesis de la tradición y las exigencias intelectuales y espirituales de su tiempo, o lo que es lo mismo un defensor del agustinismo, no muy entusiasta de los límites conceptuales del aristotelismo incapaz de escapar de la esfera de la razón dialéctica, y todo ello asumiendo la riqueza teológica del *Corpus dionysiacum*¹¹.

1. Aproximación fenomenológico-conceptual al concepto de culpa y responsabilidad en san Buenaventura

Veamos simplemente ahora qué nos dice san Buenaventura de la culpa. Si tomamos como punto de partida los estudios académicos como el *Comentario a las Sentencias de Pedro Lombardo*, la culpa cae irremediabilmente en el campo de la voluntad y en ella de la responsabilidad. Efectivamente, la culpa es «afección voluntaria, mientras que la pena es afección involuntaria»¹². Y ¿qué significa que la culpa es afección voluntaria? En el pensamiento medieval la culpa se relaciona con el mal en el que está presente una tipología derivada de la relación afectiva y voluntaria de la misma. La explicación aparece de una manera sintética en el capítulo X de la parte III del *Breviloquium*, que como su nombre indica es una «breve suma», un «compendio de la teología»¹³. Hablamos

¹⁰ J.-G. BOUGEROL, *Introduction à Saint Bonaventure*, Paris, J. Vrin, 1988, 125. El estudio del estilo de las obras 121-158.

¹¹ Cf. H.-F. DONDAINE, *Le Corpus dionysien de l'Université de Paris au XIII^e siècle*, Roma, Ed. di Storia e letteratura, 1953.

¹² *I Sent*, d. 40, a. 4, q. 1, fund 3 (En las obras de san Buenaventura no señalaremos su nombre sino sólo la abreviatura del título de sus obras). Cf. *Brevil.*, p. 3, c. 10, n. 4.

¹³ «...rogado por los compañeros para que mi pobrecita pequeña ciencia dijera alguna cosa breve en suma y compendio de la verdad de la teología, y vencido por sus ruegos, accedí a hacer cierto *breviloquio*, en el cual sumariamente se tocasen no todas las cosas, sino algunas más aptas para tenerlas brevemente, añadiendo juntamente con esto alguna razón para entenderlas según venía al pensamiento de improviso», *Ib.*, prol., § 6, n. 5.

de mal de pena y mal de culpa como dos diversas especies de males. El mal de pena es el mal que experimentamos en virtud de nuestra naturaleza (*ordo naturae*), de ahí que sea una afección involuntaria. El mal de culpa, sin embargo, deriva del libre albedrío de nuestra voluntad, por eso al romper la justicia moral (*ordo vero iustitiae*) el mal de culpa apunta a la voluntad, es afección libre. Ambos males comparten las consecuencias de acarrear privación de un bien, que es lo que define el mal¹⁴. El mal de pena implica separación del mal natural y el mal de culpa del mal moral. Ciertamente, cabe preguntarnos cómo es que Dios nos castiga por nuestra separación de una naturaleza completa, es decir, ¿cómo es posible que exista mal de culpa en nuestro ser creados de forma contingente y vana?, pues «la pena que es meramente pena es impuesta por Dios»¹⁵ y no depende de nuestra acción, sino que se deriva de nuestra naturaleza incompleta. ¿Implica ello una «maldad» de Dios¹⁶?

Posponemos para el siguiente apartado la respuesta a esta pregunta, que no es ajena, ni mucho menos, a la reflexión que aquí planteamos. Sin embargo, sí que nos gustaría suscitar la siguiente comparación: ¿no tiene el mal de pena una similitud con el primer escalón de simbolización que establece Paul Ricoeur, es decir, aquel que denomina mancha o mácula? Sin duda, la creatura nace con una «mancha» natural, una distancia con el bien, se trata de una naturaleza que necesita de purificación. Es decir, lo que en lenguaje salvífico designamos como naturaleza caída con la que nacemos mediante el pecado original. Pecado primigenio inserto en la naturaleza y que en san Buenaventura no se limita a nuestra naturaleza, sino que es explicación del alejamiento humano de Dios, pues el pecado original «no solo es pena, sino también culpa»¹⁷. Es decir, del mismo modo que la mancha o la mácula es el primer grado de simbolización de la presencia del mal, en un campo de especulación natural, el mal de pena representa este primer estado natural, necesitado de purificación. Curiosamente el pecado original queda reparado en el sacramento del bautismo, cuya simbología purificadora es ya todo un signo de la intención. El propio Doctor Seráfico se refiere a los sacramentos como «medicina sacramental», pues – afirma – «convenía que [Cristo] los instituyese íntegros tanto el bautismo y los demás sacramentos, de conformidad con su poder, con lo que exigía nuestra salud y nuestra enfermedad»¹⁸. Siguiendo la tipología simbólica de Ricoeur, el mal de pena, podría responder al momento

¹⁴ *I Sent.*, d. 46, q. 4, arg. 3.

¹⁵ *Brevil.*, p. 3, c. 10, n. 1.

¹⁶ Cf. *I Sent.*, d. 46, q. 2: «Utrum Deus velit mala fieri».

¹⁷ *Brevil.*, p. 3, c. 6, n. 2.

¹⁸ *Ib.*, p. 6, c. 7, n. 3. De los sacramentos trata en la sexta parte del *Breviloquium*, por citar el tratado en el que nos estamos ahora fiando nuestra atención.

objetivo de la culpa. Nuestra realidad creatural nos lleva a padecer una falta y carencia natural, una distancia de ser, es la esfera del orden de la naturaleza, en orden a la carencia de un bien natural. El mal de pena es un mal «que padecemos»¹⁹.

Por su parte, el mal de culpa nos introduce en la esfera del pecado y la responsabilidad. Efectivamente no es un mal que padecemos sino es un «mal que hacemos»²⁰, al descansar en el orden de la justicia, es decir en la responsabilidad del ejercicio de la voluntad y, en ella, de la libertad. No se trata tanto del alejamiento del bien natural, como de la privación del bien moral junto al natural. La culpa supone una separación de la justicia, es decir, lleva en sí la injusticia. Mal de pena y mal de culpa coinciden en la carencia o privación de bien, pero si nos atenemos a la voluntariedad del acto se distinguen. Aunque bien tomado pertenecen a nuestra constitución antropológica, a una carencia esencial. Lo que supone una metafísica previa, que ayudará a resolver el problema de la responsabilidad y redención implícita al hecho de culpa y pecado.

Tanto por la naturaleza del mal, en cuanto alejamiento del bien, capitalizado por Dios, como por su componente de voluntariedad, el mal de culpa responde a las simbolizaciones ricœurdianas de pecado y culpabilidad y nos introducen, asumiendo la instancia objetiva del mal de pena, en el campo ontológico y subjetivo. Pero veamos que esta separación simbólica supone una única realidad semántica, pues ambas instancias se resuelven en el mal de culpa. Esto nos lleva a un esquema metafísico determinado y a una consideración de los seres creaturales en íntima relación que se explica desde la metafísica expresiva.

2. Fundamentos metafísicos: esquema de bien y metafísica expresiva, más allá de la ontología y la subjetividad

Hablar de mal como soporte de la culpa nos introduce desde el punto de vista sistemático – más allá de la óptica histórica – en el problema metafísico del ser, es decir en la cuestión del ser²¹. Lo que nos invita a adentrarnos en un plano profundo de realidad, en un escalón por debajo en su radicalidad, o por encima en su trascendentalidad, de los planos ontológico y subjetivo – y, por supuesto, objetivo –. Sin desdeñar un enfoque fenomenológico-descriptivo, en el sentido de la descripción y entrada en la raíz filosófica de las problemáticas,

¹⁹ *Ib.*, p. 3, c. 10, n. 4.

²⁰ *L. c.*

²¹ A. DE LIBERA, «Le mal dans la philosophie médiévale», en *Studia philosophica*, 52 (1993), 81.

la verdad es que los pensadores medievales abordan los hechos filosóficos – y el mal es uno de ellos y muy importante – desde la perspectiva metafísica. Una penetración metafísica de los problemas éticos y de los que atañen la personalidad subjetiva del ser humano que no hace sino continuar la tradición de la filosofía helena de mirar la realidad en su fundamentación ontológica cuando se trata de cuestiones decisivas.

La metafísica bonaaventuriana conoce un pilar fundamental en el que existen dos polos desiguales, es decir, desarrolla lo que conocemos como ejemplarismo. El ejemplarismo en san Buenaventura se puede definir como «la doctrina de las relaciones de expresión existentes entre las creaturas tal como son en sí mismas y tal como son en Dios o en el Verbo»²². Pivotando sobre la posibilidad de relación metafísica conocemos dos protagonistas absolutamente desiguales: Dios que es plenitud de ser y la creatura, definida por su carencia del mismo. Sin embargo, si es posible que se relacionen es debido a que Dios se define de manera especial como un Ser que es ante todo Bien y que como tal se da y derrama – «*Bonum diffusivum sui*»²³ –; la creatura recibe el bien de Dios y en ella su vanidad queda elevada a participación del ser divino: la creatura vana es icono de Dios, y, en especial, el hombre es «imagen suya»²⁴. El axioma dionisiano del «bien que se difunde», que conoce su origen filosófico más próximo en la doctrina neoplatónica presente en Plotino y Proclo, en la que se continúa la idea platónica de la difusión del bien, inherente a su propia naturaleza²⁵, es devuelto al plano personal de las relaciones de las entidades

²² J.-M. BISSEN, *L'exemplarisme divin selon Saint Bonaventure*, París 1929, 4. Sobre el ejemplarismo citamos los estudios más representativos, cf. M. OROMÍ, «Filosofía ejemplarista de San Buenaventura, Introducción general», en *Obras de san Buenaventura*, vol. 3, Madrid, B.A.C., 1957, 3-118; T. MANFERRINI, «L'exemplarismo in san Bonaventura», en *Incontri Bonaventuriani*, 7 (1972), 41-80; A. C. VALDERRAMA, «Sentido de la filosofía a la luz del ejemplarismo bonaaventuriano», en *Bolivar*, 16-20 (1953), 963-972; ID., «Filosofía ejemplarista. Acercamiento al pensamiento de San Buenaventura», en *Franciscanum*, 16 (1974), 160-468; ID., *Filosofía ejemplarista. Acercamiento al pensamiento de san Buenaventura*, Santafé de Bogotá, 1993; R. JAVELET, «Réflexions sur l'exemplarisme bonaaventurien», en COMMISSIONIS INTERNATIONALIS BONAVENTURIANAE (ed.), *San Bonaventura 1274-1974*, vol. IV [= *S. Bonaventura* + n° del vol.], Grotaferrata, Ed. Collegii S. Bonaventurae ad Claras Aquas, 1974, 349-370.

²³ Sobre el principio cf. J. PECHAIRE, «L'axioma "Bonum diffusivum sui" dans le néoplatonisme et le thomisme», en *Revue de l'Université d'Ottawa*, 2 (1932), n° especial, 5-32; J.-P. JOSSUA, «L'axiome "bonum diffusivum sui" chez Saint Thomas d'Aquin», en *Recherches de Sciences Religieuses*, 40 (1966), 125-137. En san Buenaventura, cf. J.-G. BOUGEROL, *Saint Bonaventure. Études sur les sources de sa pensée*. Northampton, Variorum Reprints, 1989.

²⁴ Cf. M. LÁZARO, «El concepto de bien según Buenaventura», en *Naturaleza y Gracia*, 45 (1998), 359-373; ID., *La creación en Buenaventura. Acercamiento filosófico a la metafísica expresiva del ser finito*, Grotaferrata (Roma), Frati Editori di Quaracchi, 2005, 201-244.

²⁵ PLOTINO, *Ennéadas*, III, 2, 2.

metafísicas a partir del concepto de relación amorosa, también desigual, que se conoce como gracia divina. Esta transformación es clave en la elaboración metafísica medieval y la opera el Pseudo-Dionisio con gran maestría de modo que, como señala M.-D. Chenu: «Allí, donde Dionisio rompe con Proclus y reencuentra el Dios-Persona del cristianismo, es por una justa concepción de la trascendencia imparticipable del principio supremo... *Bonum diffusivum sui*, el axioma latino testimonia en todas partes la influencia de Dionisio. Influencia decididamente cristiana, pues la gracia preside a ésta»²⁶. Una tradición heredada que recibe san Buenaventura por los vericuetos medievales que no siempre iban por la senda desbrozada del agustinismo más ortodoxo, es decir, por vectores intelectuales como los de Escoto Eriúgena, como sintetizador de los hontanares latinos y griegos de la filosofía platónico-simbólica y que son recuperados en el siglo XII a través de las filosofías monacales, en especial, las desarrolladas en la abadía de San Víctor.

En esta metafísica de significatividad de los trascendentales del ser, sobre todo del Bien, que desarrolla san Buenaventura, las creaturas adquieren su ser y su bondad. La creatura es vana ontológicamente, pero es buena metafísicamente. Es decir, la creación tiene carencia de ser, su existencia es participada y significada al adquirir su bondad en la bondad divina y ello porque dicho bien es comunicable. En esta correspondencia el ser creado, y en ellos el hombre, se caracteriza al definirse por su representación, de modo que en el uso de la referencia es como podemos entrever nuestro *quid* y dejamos traslucir la bondad divina que comunica todo bien y en la cual todos los seres encuentran su ordenación teleológica. Y aquí descansa toda la metafísica bonaventuriana en la emanación, ejemplaridad y consumación, es decir, que los seres creados vanos en virtud de su origen, de su medio y del fin al que están llamados se reducen al ser que es el sumo bien²⁷.

En esta comunicación del Ser infinito como bien, san Buenaventura entiende una gradación expresiva en la que la relación con las creaturas es el último eslabón tras la comunicación necesaria y personal intradivina de las procesiones trinitarias (*ad intra*) y la ejemplar a las cosas (*ad extra*). Recapitulando para nuestros intereses, tenemos que el ejemplarismo bonaventuriano nos transporta a una metafísica de la relación y de la comunicación en la que los seres creados participan del ser en la bondad divina en cuanto imágenes y vestigios de la Trinidad, en la que fundan su esencia y su relación,

²⁶ M.-D. CHENU, *La théologie au douzième siècle*, Paris, J. Vrin, 1957, 132.

²⁷ «Este es el medio metafísico, que reduce, y ésta es toda nuestra metafísica: de la emanación, de la ejemplaridad, de la consumación, es decir, ser iluminados por los rayos espirituales y reducidos al sumo. Así serás verdadero metafísico». *Hexaëm.*, coll.1, n.17.

lo que en el hombre cimienta su propia definición personal²⁸. Algunos autores, como el filósofo Norberto Gerald Cresta entienden, con razón, que esto deviene posible fundado en la teoría de las participaciones ontológicas en su doble principio de inmanencia y trascendencia del Bien, dejando entrever una teoría de la presencialidad ontológica y, a su vez, de la diferenciación basada en la trascendencia que debe entenderse que en el descenso de los seres todo exista por la presencia del Bien, mientras que en el ascenso al primer Principio encontremos al Ser trascendente en todas las gradaciones, precisamente en razón de que todo ser contingente nos conduce al Ser necesario, en un movimiento que podemos llamar de reducción necesaria²⁹. Esto es cierto, pero se explica mejor en la medida en la que consideremos la estructura metafísica del ser creado vano a partir de la participación simbólica en la que su constitución ontológica expresa más el *signum* que la *res*.

Respecto del mal y de la culpabilidad, la metafísica expresiva basada en la relación participada de la realidad desde el plano del bien, superando, que no olvidando, la ontología de la esencialidad entre dos seres tan separados y diferentes como Dios y la creatura tiene gran importancia. En primer lugar, la nihilidad representa un mal desde el punto de vista de la naturaleza. Evidentemente en el plano que Ricœur llama objetivo, la vanidad es una carencia natural en lenguaje bonaaventuriano. Es un mal, pero no origina culpa, ni en el hombre ni en Dios. Y aquí decimos alguna palabra resolutoria ante la diatriba humana que se originaba frente a la cuestión por el posible desaguisado divino del castigo inherente a la creatura expresada en la pregunta: ¿cómo es posible que exista mal de culpa en nuestro ser creados de forma contingente y vana? No origina culpa en Dios, pues si es cierto que los seres creados nacen imperfectos, y ello origina mal, no es menos cierto que desde esa nihilidad real, natural, de por sí logra ser superada y puede ser ocasión para orientarse al bien, en el sentido que en su vanidad el ser creado no está abandonado a su suerte. Simplemente deriva de su naturaleza, en cuanto que está frente al ser Creador. Pero si se advierte como mal es por que se origina culpa y la culpa

²⁸ M. LÁZARO, «La persona humana en san Buenaventura», en *Revista Española de Filosofía Medieval*, 13 (2006) 69-79.

²⁹ N. G. CRESTA, «Los trascendentales del Ser como Apropiaciones divinas en el pensamiento de San Buenaventura», en *Videtur*, 29, edición digital disponible en <http://www.hottopos.com/videtur29/cresta.htm>. Cf. la publicación de su tesis defendida en Friburgo, *Die Transzendentalien des Seins als onto-theologische Grundsätze des Seienden: Ein Beitrag zu Metaphysik und Anthropologie Bonaventuras*, Frankfurt am Main, Lang, 2004. La disertación está disponible en formato electrónico en alemán en <http://deposit.ddb.de/cgi-bin/dokserv?idn=970138547>. Archivo de 1,20 MB (http://deposit.d-nb.de/cgi-bin/dokserv?idn=970138547&dok_var=d1&dok_ext=pdf&filename=970138547.pdf). Cf. A. VILLALMONTE, «Razones necesarias en San Buenaventura», en *Estudios franciscanos*, 53 (1962), 19.

no tiene nada que ver con Dios. Es decir, y esto se deja ver en el pecado original, tenemos un mal de pena que puede ser ocasión de participación de bien y se vuelve ocasión de corrupción, de culpa, debido a nuestra conciencia y al ejercicio de la voluntad. San Buenaventura es claro al respecto:

«Porque la culpa original no podría transmitirse al alma si no hubiera precedido la pena de la rebeldía en la carne, y la pena no existiría si no hubiera precedido la culpa, y la culpa no procedió de la voluntad ordenada, sino de la desordenada, y por tanto, no de la voluntad divina, sino de la humana, aparece claro que la transmisión del pecado original viene del pecado del primer hombre no de Dios; no de la naturaleza creada, sino del pecado cometido»³⁰.

Es decir, el mal que implica una naturaleza limitada no supone maldad, ni malicia, ni en el hombre, ni mucho menos, en Dios. Aquí el fundamento metafísico viene al rescate, no tanto en el sentido de ser una justificación, como en el sentido de ser una fundamentación. Y es que la creatura originada por Dios de la nada (*ex nihilo*), voluntariamente, y no necesariamente (primer dato fundamental que nace del propio discurso racional y se refrenda en la Revelación), es vana. Y porque se define en su vanidad, cada creatura necesita de la presencia de la verdad que la justifique esencial y existencialmente³¹. De este modo, la nihilidad creatural no significa negatividad ni reducción ontológica, sino representación metafísica. Ello no implica la reducción ontológica de la creatura a la esfera regional de sus fronteras ópticas; es decir, es, justamente, en su indigencia donde la creatura muestra de forma privilegiada su carácter expresivo diluyendo y rompiendo las cadenas espacio-temporales, de modo que la limitación objetivo-ontológica inserta en la finitud hace referencia metafísica a la realidad infinita. De esta forma el mal de pena no se vuelve pecado en sí. Si se hereda el pecado original, es en virtud de la culpa humana adquirida, de la falta de gracia que imposibilita que se desarrolle nuestra naturaleza que es representativa y simbólico-expresiva, lo que es lo mismo, el hombre como imagen de la bondad de Dios. Por lo que Dios no tolera de ninguna de las maneras la presencia del mal (respuesta de la teodicea³²).

³⁰ *Brevil.*, p. 3, c. 6, n. 4.

³¹ «porque la creatura es producida desde la nada, y por lo tanto es vana; y como nada que es vano se sostiene en sí misma, es necesario que toda creatura se apoyen en la presencia de la Verdad». *I Sent.*, d. 27, p. 1, a. 1, q. 1 concl.

³² Cf. M. LÁZARO, «Teodicea en san Buenaventura: "Spectat etiam malum ad maiorem gloriam generis humani" (*De regno Dei*, 45)», en J. CANTÓN ALONSO (ed.), *Maimónides y el pensamiento medieval: VIII Centenario de la muerte de Maimónides. Actas del IV Congreso*

En fin, nos situamos en un proceso que afecta al hombre de forma especial, pues es más consciente de su vanidad, de su indigencia, y está más capacitado para su completud expresiva y metafísica. Pero el mal de culpa, el pecado propiamente dicho, supone dos cosas: un alejamiento del bien³³ (propio de la naturaleza, su realidad objetiva) y la no aceptación de nuestra naturaleza expresiva, y en ello el alejamiento de Dios desde la voluntad³⁴.

San Buenaventura sigue el pensamiento agustiniano expresado, sobre todo, en el *De natura boni contra Maniqueos* donde concluye que todo en la naturaleza es bueno, bondad que se manifiesta en la misma, aunque sea vana (negando cualquier principio de maldad) y esta idea la intenta conciliar con la gradación estético-significativa de modo, belleza y orden³⁵. Esta tríada de actividad es retomada en el sermón *De regno Dei*³⁶ por el Doctor Seráfico e identificada a la triple causalidad metafísica que aquí se expresa como principio, ejemplaridad y finalidad y que en otros lugares recibe el nombre de emanación, ejemplaridad y consumación, de la que ya hemos hablado.

La culpa aparece, pues, en el ser humano, en cuanto que Dios como causa agente absoluta no causa ningún mal, como hemos señalado. Lógicamente la creatura irracional aunque padece el mal de su limitación física, no es una raíz de mal y no tiene culpabilidad ninguna; en cambio, el hombre que es un ser, a la vez agente y actuado, y racional, tiene capacidad de desvirtuar la limitación natural, volver la restricción en mal de pena, asumir la mancha, favorecer una torcida voluntad y desdeñar la relación de Dios inserta en nuestra naturaleza creada icónica de imágenes de Dios (es lo que se designa como «deiformidad»³⁷).

Según el esquema metafísico ejemplarista y difusivo, si el bien se define por el obrar (puesto que es de suyo difusivo y comunicativo) y este obrar es modo, belleza y orden; y, a su vez, el mal es la privación del bien, entonces esta privación del bien, del obrar, ha de ser de alguien que voluntariamente no quiera obrar bien pudiendo hacerlo: el mal es provocado rompiendo el «orden» de la justicia (recordemos). El mal es, sobre todo, mal como

Nacional de Filosofía Medieval. Córdoba, 9, 10 y 11 de diciembre de 2004, Córdoba, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Córdoba, 2007, 383-393.

³³ «El mal... no consiste en naturaleza alguna positiva, sino que toma su nombre de la privación del bien». *Regno Dei*, n. 43.

³⁴ «El pecado mortal es separación actual del primer Principio». *Brevil.*, p. 3, c. 9, 2.

³⁵ S. Agustín, *De natura boni contra Maniqueos*, c. 2 y c. 4). El mal implica privación de la belleza: «Summum ergo malum nullum modum habet; caret enim omni bono. Non est igitur; quia nulla specie continetur, totumque hoc nomen mali de speciei privatione repertum est», S. Agustín, *De diversis quaestionibus*, lib.1, q. 1, n. 6. Cf. *II Sent.*, d. 25, p. 2, a. un., q. 3; d. 35, a.2; *Brevil.*, p. 3, c. 1.

³⁶ *Regno Dei*, nn. 43-45.

³⁷ *II Sent.*, d. 3, p. 2, a. 3, q. 1, ad 3-4.

privación, no tanto en el orden del ser, de la nada, en cuanto, sobre todo, en el orden del obrar. Aquí se ve la coincidencia y separación, a la vez, de la metafísica bonaventuriana y su significación metafísica, respecto de la identificación simbólico-hermenéutica de Paul Ricoeur y su concepción de la nihilidad del pecado.

Pero el mal de pena cumplido por el hombre, también, entra en el orden subjetivo en cuanto que, como hemos dicho, implica un olvido desde la voluntariedad del bien que Dios ha puesto en nosotros como un «peso» (*pondus*)³⁸ hacia el bien obrar (sindéresis) y que hace que el hombre no sólo reciba el mal de culpa, sino que desde el punto de vista psicológico y de conciencia caiga en la malicia (*malitia*). La malicia involucra que el hombre de forma plenamente consciente y en el ejercicio de su voluntad libre rompe la relación con Dios (y desde ahí, roto el orden principal, puede romper el orden particular, a saber, con el prójimo y con el mundo). La malicia es una experiencia que se explica desde la filosofía y la antropología y viene avalada por el texto del Génesis. En definitiva, supone la consecuencia torcida de la creación de Dios³⁹.

3. Redención y posibilidad: *O Felix Culpa!*

La evidencia de la existencia del mal y desde la metafísica expresiva que parte del ejemplarismo y el simbolismo (en palabras filosóficas), y de la teología de la creación y de la imagen (en palabras teológicas), nos empujan a una actitud conciliadora y positiva respecto de la culpa a nivel metafísico-teológico y a nivel psicológico.

A nivel metafísico-teológico – y salvando toda aporía en la que según Paul Ricoeur se cae teniendo en cuenta la nada en el ser desde el esencialismo –, la metafísica ejemplarista descansa más que en la sucesión causal origen-finalidad, en los esquemas de emanación-consumación y el derivado reductivo de *proodós* y *epistrophé*. Es decir, san Buenaventura nos propone un proyecto desde el horizonte de Dios como Bien, de ida y vuelta, que tiene un significado metafísico que se traslada a la esfera del ser y también del tiempo. Se rompe así una linealidad causal y una circularidad vertiginosa, para romper el tiempo y el espacio, y ello gracias al expresionismo metafísico y representativo que rompe con las limitaciones ontológicas. De modo que el pecado como la realidad ontológica de Ricoeur, se hace añicos en la realidad simbólica del hombre, que expresa y representa a Dios. Y esto es así debido

³⁸ El peso es inclinación de las cosas a su lugar. *Itin.*, c. 1. n. 11.

³⁹ *Il Sent.*, d. 43, a. 2, q. 1, concl.

al medio expresivo que es el Verbo y que tiene un nombre teológico que se llama recreación divina, el hombre nuevo: la recapitulación en Jesucristo. San Buenaventura unifica las dimensiones filosóficas y teológicas de modo que el diseño reductivo metafísico-epistemológico de *exitus/reditus* (*egressu/regressus*) es el proyecto que fundamenta desde el logos racional la teología de la creación divina y la de la recreación, dicho en términos diacrónicos el tiempo metafísico se constituye en la base real del tiempo salutar. Como hemos tenido ocasión de expresar en otros foros: «la introducción del bien difusivo y comunicativo implica una extensión en la concepción horizontal y vertical de la relación hombre-Dios. Horizontal, por cuanto a la privación del ser se extiende el concepto de privación del bien que es. Esta conjunción remite al hecho existencial. Vertical, por cuanto Dios que es bueno da ocasión al hombre para que sea reconocido, llevándonos a un recorrido existencial. El primer plano responde, a su vez, a la *creatio ex nihilo*; el segundo, a la *creatio ex tempore*. El acto creativo metafísico, fundamento del ser, es a su vez el primer acto de la *historia salutis*»⁴⁰.

Desde ahí, como se expresa en la cuestión *Utrum malum sit de complementi universi* – donde se hace referencia al mal del universo en cuanto contingencia; pero, sobre todo, como «mal de culpa o de pena» –, la maldad es la ocasión de Dios de presentar y expresar su bondad al hombre. Y representa la oportunidad de manifestar el *ordo reparationis* de Dios⁴¹, de hacer el mundo más bello y de elevarlo de su contingencia, de su estado no completo. El mundo se supera en su contradicción, en un movimiento que alguno ha llegado a aventurar, salvando la distancia, como hegeliano⁴². Buenaventura se sitúa en el contexto pascual («*O felix culpa*»). Es el contexto de la gracia teológica que se expresa en la primacía del bien comunicante.

San Buenaventura propone un esquema cuyos fundamentos liberan de la culpa y la responsabilidad, lo que no significa que las anule, ni mucho menos, sino que como sucediera desde el plano metafísico, supone un punto de inicio, de arranque, en la liberación personal, es decir, se entiende en cuanto que es oportunidad de exceder el sentimiento de hundimiento de la conciencia antropológica. Frente a la triple diversificación de la culpa que Paul Ricoeur analiza en mancha, pecado y culpabilidad; el maestro franciscano profundiza desde la tradición mística una tríada diferente desde la gracia; de gran presencia en la literatura mística medieval y posterior: la vía purificativa, la vía

⁴⁰ M. LÁZARO, «Teodicea», o. c., 391.

⁴¹ *I Sent.*, d. 46, a. un. q. 6.

⁴² G. FIORAVANTI, «Il problema del male in alcuni maestri delle arti del XIII secolo», en *Doctor Seraphicus*, 38 (1991), 52.

iluminativa y la vía unitiva. Un camino de perfección y proporción, que señala el *tránsito*⁴³ místico que representa la *reductio* y que es bellamente expresado en el *Itinerarium*: «Pasemos con Cristo crucificado de este mundo al Padre, digamos con Felipe: *Esto nos basta*; y oigamos con San Pablo: *Te basta mi gracia*; y nos alegremos con David, diciendo: *Mi carne y mi corazón desfallecen, Dios de mi corazón y herencia mía por toda la eternidad. Bendito sea el Señor eternamente, y responderá el pueblo: Así sea, Así sea. Amen*»⁴⁴.

La purificación, presente en el estudio hermenéutico-estructuralista del filósofo francés, no es sólo un estadio de conjunción semántica, sino que al igual que la esfera objetiva queda ampliamente superada desde la noción del mal de pena en el Doctor Seráfico. También la concepción purificativa queda fundada en la instancia psicológico-espiritual, que supera la conciencia y el rito mágico. Así la vía purificativa es la expresión espiritual de la conciencia socrática superada por la capacidad de semejanza y de redención de la culpa, oportunidad de relación con Dios a la que estamos llamados esencialmente y ocasión de bien. De esta manera, la inmanencia noética, metafísica y existencial nos enseña nuestra verdadera significación antropológica y ontológica: la de ser referidos. Es en fin, y terminamos, una experiencia liberadora desde la nihilidad antropológica que es la senda necesaria a la que nos lleva la cuestión tan filosóficamente socrática vista desde el camino cristiano⁴⁵ que no es dialéctico, sino contemplativo. Una triple ascensión liberadora de la culpa que se expresa en la *mística del recogimiento* que «trata de un modo accesible, rápido y seguro de alcanzar la unión con Dios. Responde a la preocupación metodológica del Renacimiento. Es obra de todo el hombre integrado en unidad. No divide cuerpo y alma, interior y exterior, escolástica y mística»⁴⁶. Una mística bellamente expresada por san Buenaventura en la biografía teológica de la *Leyenda Mayor* donde el Seráfico recoge la experiencia de san Francisco y que sintetiza la similitud y la diferencia de la metafísica expresivo-simbólica de la hermenéutica simbólica de Ricœur:

⁴³ Sobre la importancia teológica del «tránsito» en los escritos bonaaventurianos, cf. W. HÜLSBUSCH, «Die Theologie des Transitus bei Bonaventura», en *S. Bonaventura IV*, 533-565; A. MÉNARD, «Spiritualité du transitus», en *ib.*, 607-635.

⁴⁴ *Itin.*, c. 7. n. 6.

⁴⁵ Cf. É. GILSON, *L'esprit de la philosophie médiévale*, Paris, J. Vrin, 1989, 214-233; M. LÁZARO, «El socratismo cristiano en san Buenaventura», en *Naturaleza y Gracia*, 53 (2006), 647-672; ID., «(Álma) Ámate a ti misma», más allá del impulso socrático. Apuntes sobre el voluntarismo bonaaventuriano», en *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 24 (2007), en prensa.

⁴⁶ M. ANDRÉS, *Historia de la mística de la edad de oro en España y América*, Madrid, BAC, 1994, 234.

«Pero como quiera que al hombre, rodeado de la debilidad de la carne, no le es posible seguir perfectamente al Cordero sin mancha muerto en la cruz sin que al mismo tiempo contraiga alguna mancha, aseguraba como verdad indiscutible que cuantos se afanan por la vida de perfección deben todos los días purificarse en el baño de las lágrimas. El mismo Francisco – aunque había ya conseguido una admirable pureza de alma y cuerpo –, con todo, no cesaba de lavar constantemente con copiosas lágrimas los ojos interiores, no importándole mucho el menoscabo que a consecuencia de ello pudieran sufrir sus ojos corporales... Prefería, en efecto, perder la luz de la vista corporal antes que reprimir la devoción del espíritu y dejar de derramar lágrimas, con las que se limpia el ojo interior para poder ver a Dios... Y como había llegado a tan alto grado de pureza que, en admirable armonía, la carne se rendía al espíritu, y éste, a su vez, a Dios, sucedió por designio divino que *la criatura que sirve a su Hacedor se sometiera de modo tan maravilloso a la voluntad e imperio del Santo*»⁴⁷.

⁴⁷ LM, c. 5, nn.8-9.