

DIOS PERMITE EL MAL PARA EL BIEN. DOS APROXIMACIONES DIFERENTES DESDE LA METAFÍSICA DEL SER Y DEL BIEN EN SANTO TOMÁS Y SAN BUENAVENTURA

*God permits Evil for the sake of Good. Two different Explanations from the Metaphysics
of Being and the Good in St. Thomas and St. Bonaventure*

Manuel Lázaro Pulido
Universidade Católica do Porto (Portugal)

RESUMEN

El artículo afronta la relación entre el ser y el bien confrontando las dos posturas más paradigmáticas contextualizadas en el siglo XIII: Tomás de Aquino y Buenaventura de Bagnoregio. Desciende, en su última parte a la cuestión del mal en el contexto de una metafísica en la que la totalidad del ser se identifica con el bien.

Palabras clave: Ser, bien, mal, Tomás de Aquino, Buenaventura.

ABSTRACT

This paper confronts the relation between two paradigmatic positions about being and good in the 13th century: Thomas Aquinas and Bonaventure of Bagnoregio. The last part of the article analyses the question of evil in the context of a metaphysics in which the totality of being identify is identified with good.

Keywords: Being, good, evil, Thomas Aquinas, Bonaventure.

1. INTRODUCCIÓN: EL SOPORTE DE LA CUESTIÓN

El siglo XIII tiene en san Buenaventura y santo Tomás de Aquino las dos mentes más privilegiadas del pensamiento occidental y, a su vez, dos maneras de afrontar los retos filosóficos y teológicos de su tiempo. La diferencia entre san Buenaventura y santo Tomás de Aquino es algo que no podemos obviar, constituyéndose en un lugar común no exento de fundamento real. La gradación de esta divergencia de ópticas puede ser más o menos atemperada y, evidentemente, tiene que ver con la recepción y la manera de aceptar el pensamiento aristotélico, pero también es cuestión de contextos.

Si bien no son escasos los estudios en los que ambos autores están relacionados (unos 40), sobre el problema del mal, que es al que vamos a acercarnos, es más escaso el número de estudios comparativos. Sin embargo, hace ya años se publicó en la revista *Angelicum* un interesante artículo de Michal Paluch sobre la justificación del problema del mal desde la perspectiva de la historia salvífica y que inspira el título de esta contribución.¹ Respecto del

¹ «*God Permits the Evil for the Good: Two Different Approaches to the History of Salvation in Aquinas and Bonaventure*», *Angelicum*, 80 (2003), pp. 327-338.

artículo mencionado no pretendemos poner en discusión sus conclusiones, sino ahondar un poco más en la cuestión. Es decir, responder a la siguiente pregunta ¿existe alguna diferencia en el planteamiento metafísico entre el Doctor Angélico y el Doctor Seráfico que alimente su diferencia en la historia de la salvación tal como señala M. Paluch?

El problema de la justificación del mal no es una cuestión baladí, sino que ha recorrido la historia del pensamiento del ser humano desde que el hombre utilizaba únicamente la respuesta mítica hasta el día de hoy,² se presenta siempre a la teología como un interrogante.³ Esta cuestión la presentó de modo inquietante Epicuro («... ¿de dónde viene el mal real y por qué no lo elimina?») y la sistematizó Leibniz.⁴ En este sentido, como insinúa Alain de Libera, esta cuestión en cierto modo histórico escapa a la época medieval y desde el punto de vista sistemático atañe al problema metafísico, a la cuestión del ser.⁵ Y, ciertamente, esa perspectiva la abordan tanto santo Tomás de Aquino como san Buenaventura. Ambos dejan de lado aproximaciones fenomenológicas y abordan el hecho del mal desde el enfoque metafísico. Esta óptica metafísica sigue la tradición clásica de la filosofía griega sobre el problema del mal como lo hace sobre las cuestiones que son realmente decisivas. La prioridad de esta mirada ontológica que fundamenta la misma perspectiva ética es, según algunos medievalistas, precisamente lo que de original tiene este periodo.⁶ Pero sea o no prioritario, es una realidad fundante y presente en la investigación filosófica y en los parámetros teológicos; y, por lo tanto, es posible que estén presentes en la propia concepción de la historia de la salvación.

Antes de realizar cualquier otra consideración quisiera brevemente señalar la tesis fundamental del estudio de M. Paluch. El estudio se compone de una segunda parte donde analiza la evolución y sus causas, si es que existe, de los trabajos más tardíos del Aquinate respecto de este tema. Nos centramos en la primera parte.

Ambos santos, franciscano y dominico, reciben una herencia común sobre el problema del mal y ambos conocen dos tradiciones sobre la justificación de Dios ante la presencia del mal en el mundo: 1) para el Pseudo-Dionisio, el mal, en cuanto carencia de perfección, es permitido por Dios para dar belleza a la variedad del universo y resaltar su divina perfección frente a la diversidad de la misma en los seres creados; 2) para san Agustín, por su parte, Dios omnipotente permite en su obra la presencia del mal que tiene como resultado la presencia del bien de la gracia.⁷ Según M. Paluch, la posición agustinista es la que triunfa, sobre todo, en san Buenaventura. Ambos autores utilizarán esta fórmula de modo desigual. Tanto en número, más utilizada en san Buenaventura que en santo Tomás, como en matices de formulación y en los contextos utilizados. El autor analiza, de modo especial, la exposición emitida en el *Comentario a las Sentencias de Pedro Lombardo*.⁸ En san Buenaventura el mal es una

2 Cf. Estrada, J. A., *La imposible teodicea. La crisis de la fe en Dios*, Madrid, Trotta, 1997.

3 Ramos, J. M., «Notas sobre el misterio del mal desde la antropología teológica de Juan Ruíz de la Peña», en *Cauriensia*, 3 (2008), pp. 433-451.

4 Gigon, O., *Epicur. Von der Ueberwindung der Furcht. Katechismus-Lehrbriefe. Spruchsammlung-Fragmente*, Zurich, Artemis Verlag, 1949 (ed. 2, 1968), p. 80. Cf. Leibniz, G. W., *Versuche in der Theodizee über die Güte Gottes, die Freiheit des Menschen und den Ursprung des Übels*. Übersetzt und mit Anmerkungen versehen von Artur Buchenau, Hamburgo, 1996. Otra edición clásica *Die Theodizee. Von der Güte Gottes, der Freiheit des Menschen und dem Ursprung des Übels*, en *Philosophische Schriften, Bd. 2*, Herausgegeben und übersetzt von Herbert Herring, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1985 (también la misma en otras ediciones, Frankfurt a. M. (Insel), 1997 / Frankfurt a. M. (Suhrkamp), 1996).

5 De Libera, A., «Le mal dans la philosophie médiévale», *Studia philosophica*, 52 (1993), p. 81.

6 *Ibid.*, p. 97.

7 Cf. San Agustín, *Enchiridion de fide, spe et charitate*, c. 26, PL 40, 245.

8 San Buenaventura, *I Sent.*, d. 46, a. un. q. 6.

ocasión y oportunidad para el bien, en este caso, la redención de la humanidad. Sin el mal el universo podría ser perfecto. Dios podría haber construido el mundo sin imperfección, Sin embargo, la debilidad del mundo, su imperfección, su pecado, muestra la grandeza, la gracia de Dios. El bien se muestra más potente que el mal. Resulta importante la tematización de la fórmula litúrgica «*O felix culpa*». La redención lleva al universo antes del pecado y la caída.

Señala Michal Paluch que Santo Tomás, por su parte, utiliza la fórmula de origen agustinista en la *dispositio* 46 del I libro del *Comentario a las Sentencias* como respuesta a una objeción afirmando que Dios siempre produce el mayor bien desde el mal.⁹ Para Paluch la orientación del dominico relaciona la orientación agustinista con la teodicea dionisiana en cuanto que el bien provocado por el mal no concierne necesariamente a la persona en quien el mal es permitido por Dios, pero puede ser considerado como «mayor» gracias a la comparación con la totalidad del universo. En palabras del mismo santo Tomás existe aquel mal que, de no existir, el universo sería imperfecto. El mal se entiende como vía cosmológica que se basa en la corrupción de la unión de los elementos (Pseudo-Dionisio). Pero existe aquel verdadero mal que, si no existiese, el universo podría ser más perfecto. Esto sucede cuando las perfecciones que son restadas son mayores que las que son añadidas. Es el caso del mal moral (mal de culpa). Así sucede cuando a uno le privan de la gracia y la gloria, y a otro le confieren el bien de comparación u otra razón de perfección, sin la cual podría alcanzar la perfección última. Así como sin el acto de la paciencia ganado en la persecución se puede conseguir algo de vida eterna. Mas si ningún hombre pecara, el género humano sería mejor. El mal causado por el pecado provoca la venida de Cristo en su naturaleza humana, pero si no hubiera habido pecado no hubiera implicado, según el Aquinate, que no hubiera acaecido la venida de Cristo en su naturaleza divina y por lo tanto que el mundo no hubiera seguido su camino de perfección. Santo Tomás evita juzgar nuestro universo como si fuera mejor que antes de la caída.

Paluch advierte una leve diferencia de interpretación entre la utilización de las dos fórmulas o posiciones que no son irreconciliables, pero que no se pueden reducir una a la otra: «*Muestran dos posibles aproximaciones a la Historia de la Salvación, basadas en la misma metafísica del bien y del mal pero diferentes debido a su posición en relación al tiempo*».¹⁰

De este modo, san Buenaventura adopta una posición que llama «mística», que conlleva una mirada histórica desde un solo entendimiento. En este sentido la historia está siempre cumplida ya que Cristo ha dado respuesta al pecado de Adán y, por consiguiente, no hay duda en hablar de un mayor bien producido desde el mal.

Santo Tomás, por su parte, realiza según Paluch una aproximación «dramática». No se sitúa en la historia, sino que el hombre se inserta en una dramática historia de la salvación. Por eso para el Aquinate no es fácil admitir que el bien producido por el mal es «mayor» que el que ha sido destruido. Esta es una de las más importantes razones por las que mantiene abierta la posibilidad de un mundo que sea cumplimentado en un camino más perfecto que el actual.

Concluye señalando las repercusiones de ambos esquemas temporales. El pensamiento bonaventuriano está lleno de esperanza, pero tiene el riesgo de trivializar el mal. El planteamiento tomista frena este riesgo, pues el mal no es necesario para cumplir los planes de Dios, sino que se entiende como el resultado de la libertad humana. Pero tiene la debilidad de dejar el mal moral fuera de nuestra racionalización, no es, absolutamente recuperable por nuestra comprensión de la historia. Esta actitud dramática de la historia de la salvación no puede explicar, de modo totalmente convincente, la unidad del plan divino.

⁹ Sto. Tomás, *Super Sent.*, I, d. 46, q. 1, ad. 6.

¹⁰ Paluch, M., o.c., p. 332 (cursiva mía).

La pregunta que nos hacemos es la siguiente: si esto es así, ¿qué planteamiento metafísico lleva a ambos autores a tomar estas dos posiciones diferenciadas? Esto nos lleva a cuestionarnos si se puede afirmar que una posición con relación al tiempo implica una similar metafísica del bien y del mal como afirma Paluch.

2. METAFÍSICA DEL SER Y DEL BIEN, SOPORTE DE LA TEODICEA

a) Santo Tomás de Aquino

En la filosofía tomista el ser estructura su edificio filosófico. El *ens* resulta clave en el Aquinate y nos abre a la cuestión ontológica, al tiempo que exige una respuesta en la que la realidad no es la nada (el mal es privación de bien y no es no-ser), sino que en diálogo con la problemática original de la filosofía griega desde Parménides, ha de afrontar no tanto la existencia de un ser, cuanto la realidad entitativa de la pluralidad y diversidad de los seres; al decir de J. A. Merino sobre la metafísica de Tomás de Aquino: «La metafísica, en cuanto ciencia del ser, es ontología».¹¹ La cuestión de identificar en el problema del ser el hecho de la existencia como acto de ser significa afrontar la cuestión del ser (seguramente frente al esencialismo de Avicena y la respuesta individual de Averroes).¹² La pluralidad del perfeccionamiento de los seres y de los grados del ser tiene un doble efecto. Por una parte, exige un ser que sea causa agente en el que esencia y existencia se identifiquen y llamen a la actualización a los seres creados. Por otra parte, este ser eficiente —ser perfectísimo y mayor— es la regla de la perfección. Los seres creados poseen una estructura jerárquica en el que son más o menos perfectos con relación a su cercanía con él.

Podríamos afirmar que es el contexto del ser el contexto secundario del problema del mal.¹³ El correlato de la cuestión 46 del libro I del *Comentario a las Sentencias* es la cuestión 48 de la I parte de la Suma de Teología (*Sobre la diversificación de las cosas en especial*), conectada y dependiente de la cuestión 47 (*Sobre la diversificación de las cosas en general*) que trata sobre «el origen de la multiplicidad y de la desigualdad, así como del tema de la unicidad del mundo. El encuadre del texto es la teología de la creación y en un sentido más amplio la teodicea».¹⁴ De esta forma, el problema del mal y la solución a la interpelación que hace a Dios su presencia en el mundo creado por Él, se inscribe metafísicamente en el problema del ser en su multiplicidad, que, a su vez, es la realidad del Ser perfecto, Dios, con el ser creado, imperfecto y limitado.

Recordemos el sentido de la cuestión que nos planteamos: qué hace a santo Tomás, desde un punto de vista metafísico, recoger la solución salvífica que implica la existencia de un mundo creado en continua perfección y no cumplido ontológicamente en la intervención redentora de Dios.

Santo Tomás parte de su concepción de la metafísica como filosofía primera conduciéndole a preguntarse qué clase de realidad revela la existencia del mal. Situado en el contexto en el que el mal se define por ser una privación del bien, éste se entiende como falta de perfección

11 Merino, J. A., *Historia de la filosofía medieval*, Madrid, BAC, 2001, p.191.

12 «*Ipsum esse est perfectissimum omnium: comparatur enim ad omnia ut actus. Nihil enim habet actualitatem, nisi inquantum est: unde ipsum esse est actualitas omnium rerum, et etiam ipsarum formarum*» (Sto. Tomás, *S. Th.*, I, q. 4, a. 1, ad. 3.).

13 Cercós, J., «Naturaleza, muerte y mal. Notas sobre Tomás de Aquino», *Revista española de filosofía medieval*, 0 (1993), p. 48.

14 De Libera, A., o. c., p. 84.

de bien que implica carencia de ser. El mal se concibe por el bien, pero éste, aun teniendo una categoría metafísica, se piensa desde la volición, como objeto apetecible;¹⁵ es causa final en cuanto es causa de movimiento y relacionado al ámbito moral. El Aquinate introduce la tesis aristotélica del bien como aquello que es objeto de apetencia de todos los seres («*bonum est quod omnia appetunt*»)¹⁶ La vertiente psicológica del bien tiene su reflejo en una explicación ontológica desde la perfección¹⁷ y de este modo con su causa final.¹⁸

Ciertamente ser y bien son convertibles, ya que «en las cosas todo tiene de bien cuanto tiene de ser, pues el bien y el ente se convierten como se dijo en la primera parte. Pero sólo Dios tiene plenitud de su ser en unidad y simplicidad, mientras que todas las demás cosas tienen la plenitud de ser que les es conveniente con diversidad».¹⁹ En este sentido ser y bien se conectan, pero el ser tiene una mayor carga metafísica. Esta prioridad metafísica se refleja en la prioridad epistemológica. Asimismo el ser es captado por el entendimiento antes que el bien —es «anterior al bien»—, pues en el proceso cognoscitivo se necesita antes que el objeto conocido esté en acto.²⁰ Esto refleja una graduación del ser en el orden de la realidad desde el *actus essendi* en el que se contextúa la cuestión sobre el mal.

Podemos concluir que en el pensamiento metafísico tomista existe un orden de perfección del ser que tiene como finalidad dinámica un camino hacia su perfección identificado con el bien. Y en orden inverso, al ser Dios la *Causa essendi* y, por ende, el Bien primero, es la fuente de la que procede todo ser participado y todo bien es, por consiguiente, participado.²¹ Desde este punto de vista el carácter particular del ser es radical poseyendo proporcionalmente algo de bien.²² En la identificación entre ser y bien, el ser es prioritario, ya que la perfección del bien se entiende como perfección del ser y, por lo tanto, el mal implica carecer de esta perfección.²³ Su acercamiento filosófico al bien se realiza desde la dinámica del *esse* expresada en la doctrina de los trascendentales, desde una ontología del ser Primario subsistente en sí mismo fundamento de la realidad y causa del ser del ente.²⁴ Causa final en el que se apoya el principio de la difusión del bien del Pseudo-Dionisio (*Bonum est diffusivum sui*).²⁵

15 Cf. Sto. Tomás, *S. Th.*, I, q. 48 a. 1 resp.

16 *Ibid.*, I, q. 5, a. 1. Cf. *Compend. Theol.*, I, c. 115. Aristóteles, *Ethica ad Nichomacum*, I, c. 1, n. 1 (BK 1094a3).

17 Cf. Sto. Tomás, *De Veritate*, q. 21, a. 1.

18 González, A., *Tratado de metafísica. Ontología*, Madrid, Gredos, 1979², p. 160.

19 «In rebus autem unumquodque tantum habet de bono, quantum habet de esse, bonum enim et ens convertuntur, ut in primo dictum est. Solus autem Deus habet totam plenitudinem sui esse secundum aliquid unum et simplex, unaquaeque vero res alia habet plenitudinem essendi sibi convenientem secundum diversa» (*Ibid.*, I-II, q. 18, a. 1, co). Cf. I, q. 5, a. 1.3; q. 17 a. 4 ad 2; *De Malo*, q. 2, a. 4.

20 *Ibid.*, I q. 5, a. 2, resp.

21 Sto. Tomás, *De Malo*, I, 1.

22 Cf. Cardona, C., *Metafísica del bien y del mal*, Navarra, Universidad de Navarra, 1987, p. 152.

23 «Est igitur considerandum, quod sicut nomine boni intelligitur esse perfectum, ita nomine mali nihil aliud intelligitur quam privatio esse perfecti. Quia vero privatio proprie accepta, est eius quod natum est, et quando natum est, et quomodo natum est haberi, manifestum est quod ex hoc aliquid dicitur malum quod caret perfectione quam debet habere. Unde homo si visu careat, malum est ei, non autem malum est lapidi, quia non est natus visum habere» (Sto. Tomás, *Compend. Theol.*, I, c. 114). Cf. *S. Th.*, I q. 5, a. 3, resp.

24 Cf. Almarza, J. M^o, «Introducción» en Sto. Tomás, *El Bien*, en *Opúsculos y cuestiones selectas. Edición bilingüe. I. Filosofía (I)*, Madrid, BAC, 2001, pp. 339-348.

25 «Cum autem dicitur quod bonum sit diffusivum secundum sui rationem, non est intelligenda diffusio secundum quod importat operationem causae efficientis, sed secundum quod importat habitudinem causae finalis» (Sto. Tomás, *De veritate*, q. 21, a. 1, ad 4.). Sobre el significado del principio «*Bonum diffusivum sui*» podemos ver Peghaire, J., «L'axiome "Bonum diffusivum sui" dans le néoplatonisme et le thomisme», *Revue de l'Université d'Ottawa*, 2 (1932), pp. 5-32; Jossua, J. -P., «L'axiome "bonum diffusivum sui" chez Saint Thomas d'Aquin», *Recherches de science religieuse*, 40 (1966), pp. 125-137.

Estas notas nos pueden ayudar a entender el significado de la justificación de la ocasión del mal para producir el bien en un sentido. De este modo, el mundo creado por Dios tiene una diversidad de perfecciones y el universo en su armonía puede fallar.²⁶ Santo Tomás nivelando la balanza ontológica hacia la cuestión primordial del ser, esencial y decisivo para la filosofía, entiende una concepción sobre el cumplimiento del mundo creado. Lo que interesa en la metafísica del bien y del mal es, sobre todo, explicar cómo la causa del mal descansa en el bien y acentuar que esta prioridad está en la base pudiendo explicar el matiz de su concepción histórico-salvífica respecto del problema del mal.

b) San Buenaventura

En razón de la brevedad podemos empezar diciendo que en san Buenaventura, el ser no vertebrata su pensamiento especulativo, sin embargo es un axioma omnipresente en su pensamiento, es decir, que el ser es el primero que está asumido por él. Y es que lo que se propone el Seráfico es renovar el ya conocido pensamiento agustinista desde parámetros nuevos, desde el conocimiento que los siglos habían enriquecido; pero no descubrir nuevas posiciones.²⁷ San Buenaventura asume la existencia del ser como hecho incontestable; Dios, en este sentido, es definido como Sumo Bien.

No obstante esto, una aproximación al modo de entender el mal en san Buenaventura nos lleva a ver que no difiere mucho de la forma en el que lo realiza santo Tomás de Aquino. La caída metafísica del mal significa la ontológica y con ella la caída ética.²⁸ Lo que hace que el mal sea algo más que la «nada» es su referencia al bien, que se caracteriza por el obrar, por su dinamismo. De este modo, el origen en Dios del hombre le confiere ser *imitatio Dei* y receptor de su bien comunicado imitando así su obrar. En el bien adquiere su entidad metafísica, pues cumple la triple causalidad como principio, ejemplar y fin. Bondad que se refleja como medida, belleza y orden. Pero su falta de ser, su origen de la nada (*nihilum*) que es en sí falta, aflora cuando se aleja de la realidad de Dios en un obrar que se separa de la fuente de bondad. El apartarse de la bondad de Dios, le hace volverse a la nada constitutiva. El libre albedrío —la separación del bien de Dios en la acción— afecta el orden del ser, devolviendo el hombre al origen de la nada, de la privación que es el mal. Este argumento ya aparece en el *Comentario a las Sentencias de Pedro Lombardo*. En la distinción 34 del libro II (*Utrum malum sit a bono ut ab origine*,²⁹ *Utrum malum sit in bono sibi opposito*)³⁰ Buenaventura ya se había planteado el origen del mal, del que trata posteriormente en el n. 43 del sermón *De regno Dei*. Este último no es solo una exhortación, sino que resulta ser un verdadero tratado teológico.³¹ En los números 44-46 se plantean sucesivamente tres reflexiones respecto de la justificación del mal («porqué se tolera el mal») y propiamente de la teodicea. Estas cuestiones se relacionan con los tres órdenes de seres mencionados ya con anterioridad en el escrito por el Doctor Seráfico cuando se interroga por el origen del mal: el universo, el ser humano y Dios.³²

26 Sto. Tomás, *S. Th.*, I, q. 49, a. 2.

27 San Buenaventura, *II Sent.*, praelq. II. 1.

28 Siléo, L., «“Temporalia bona a tenebrarum principe creata”. Tra metafísica e ética: il male e l'antimanicheismo bonaventuriano del “De regno Dei”», *Doctor Seraphicus*, 38 (1991), p. 61.

29 San Buenaventura, *II Sent.*, d. 34, a. 1, q. 1.

30 *Ibid.*, d.34, a. 1, q. 2.

31 Cf. Bougerol, J. -G., «Le sermon de Saint Bonaventure sur le Royaume de Dieu», *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Âge*, 55 (1988), pp. 31-99.

32 «Ad esecundum autem, quod quaeritur, quare sustineatur; respondeo: quia hoc facit ad complementum universi, ad maiorem gloriam humani et amplioem laudem Dei» (San Buenaventura, *Regno Dei*, n. 44).

A pesar de las distintas clases de beneficios que se obtienen con la permisión del mal —el complemento del universo, la gloria del hombre y la loa de Dios—, existe un argumento común: la elección del pecado que lleva a la redención del mismo.

Anteriormente en el *Comentario a las Sentencias*, en la cuestión *Utrum malum sit de complementi universi*³³ 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 Dios,³⁴ 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 hegeliano.³⁵ Buenaventura se sitúa en el contexto pas-cual («*O felix culpa*»). Es el contexto de la gracia teológica que se expresa en la primacía del bien comunicante. No se trata de explicar cómo el bien puede o debe ser causa intencionada del mal en el dominio del ser; sino el modo cómo el mal, puede, en un plano de salvación (de bien que se comunica, de gracia), ser ocasión del bien. La ruptura que presenta el mal no es tanto del ser, como que anula y niega la relación entre el Dios Bien (que es y se «expresa» como bien) y el mundo que lleva en sí, como vestigio e imagen, el ser expresivo desde su carencia de ser. Las diferentes significaciones de los seres creados (vestigio, imagen y semejanza) son expresión de una ordenación del universo y de su estructura ontológica; pero, sobre todo, nos muestran una obra de reparación (*opus reparationis*) que se puede leer bajo la clave de la historia de la salvación.³⁶ Ahora entendemos cómo el *hecho* de la existencia (*creatio ex nihilo*) lleva también consigo un *recorrido* existencial (*creatio ex tempore*) en cuanto que el acto creativo metafísico fundante del ser es, a su vez, el primer acto de la historia de la salvación.

Nos hallamos ante un esquema metafísico que, enriqueciendo la recepción platónica y la difusión dionisiana (*Bonum diffusivum sui*),³⁷ entra de lleno en la concepción cristiana del bien, pues introduce un elemento de ida y vuelta enriquecido por la voluntad divina que personifica la difusión convirtiéndola en comunicación.³⁸ Un esquema filosófico que adquiere relevancia y se eleva en el cristocentrismo teológico: la reparación por el Verbo inspirado, en estrecha relación con la acción creadora del Verbo eterno o increado (acción en continuidad), supone una nueva creación; lo que implica que, si la actividad creadora del Verbo inspirado hace referencia a la producción en el ser, la reparación de las cosas se relaciona con la ordenación al bien.

La metafísica expresiva y comunicativa en un doble camino (ejemplarismo) noético y metafísico presupone como principio axiológico el ser y se enuncia gradualmente como capacidad expresiva, en cuanto bien. Este balanceo en su pensamiento al abordar la metafísica desde el bien está en la base de su doctrina sobre la ocasión de reparación definitiva, de tiempo circular del mal.

33 San Buenaventura, *I Sent.*, d. 46, a. un. q. 6.

34 «*Multa bona Deus fecit quae non essent facta nisi peccatum preaestitisset occasionem, sicut illa quae gesta sunt in nostra reparatione*» (Ibíd.).

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

36 San Buenaventura, *Brevil.*, p. 2, c. 5. Cf. Lázaro, M., «La cosmología bonaaventuriana: visión franciscana del hombre y del mundo», *Naturaleza y Gracia*, 44 (1997), pp. 79-81.

37 A san Buenaventura le llega esta fórmula de modo indirecto. Conocía, sin duda, los escritos de Felipe el Canciller, Guillermo de Auxerre y Guillermo de Auvergne, pero toma contacto con este axioma, sobre todo, de la mano de Alejandro de Hales. Cf. Bougerol, J. -G., *Saint Bonaventure. Études sur les sources de sa pensée*, Northampton, Ashgate, 1989.

38 «Chavero, F. De A., «*Initium salutis*. Aproximación a la teoría bonaaventuriana de la creación», *Estudios Franciscanos*, 101 (2000), p. 42.

3. CONCLUSIÓN

Al terminar no podemos olvidar el contexto en el que nos estamos moviendo. El ambiente herético de su época está muy presente en la obra de ambos santos mendicantes, en especial la posición ante doctrinas de difícil asimilación y de un cierto éxito tanto en el terreno teológico, como en el filosófico. Por un parte, las herejías referentes a la antigua doctrina del maniqueísmo;³⁹ por otra parte, la posición ante el *Corpus aristotelicum*. Empezando por esta última, sin duda alguna, razones de imagen exterior y problemas internos hicieron a san Buenaventura reaccionar de modo distinto que santo Tomás de Aquino, de una forma convencida.⁴⁰ La primera cuestión no es un mero asunto de oportunidad para realizar una crítica a las tesis aristotélicas como piensan algunos,⁴¹ sino un verdadero problema vital. Tampoco es la referencia al maniqueísmo un recurso de reminiscencia al pensamiento y época de Agustín, el maniqueísmo es algo presente, no tanto ya a nivel intelectual —pues en cierto modo es una antifilosofía—, como en la vida del pueblo de la Iglesia, y por eso digno de resaltarse en el Doctor Seráfico en el Sermón *De Regno Dei*.⁴² A esta circunstancia y, respecto a nuestra exposición, no menos importante resulta la polémica obra de Joaquín de Fiore. La respuesta que los dos doctores dan al problema del tiempo planteados por Joaquín responden a esta sutil riqueza de perspectivas, como acertadamente ha señalado J. Ratzinger. Santo Tomás toma una clara y diferenciadora posición marcadamente cristocéntrica en el que no hay paralelismo en los tiempos. Sin embargo, san Buenaventura sí que afirma este paralelismo, si bien «le lleva a una tendencia —escribe Ratzinger— muy distinta de la que Joaquín había tenido al establecer su cómputo del tiempo... para Buenaventura se trataba, por medio de la contraposición paralela de los dos periodos de tiempo, de manifestar a Cristo como el verdadero centro, el verdadero eje sobre el que gira la historia... Cristo es el centro de todo».⁴³ Y estos dos esquemas temporales necesitan de un dibujo metafísico diferente, pues —como la tradición medieval siempre ha presentado— naturaleza e historia son un reflejo de la obra de Dios. A ellos se les puede mirar para encontrar a Dios como en un espejo. La imagen de espejo queda fijada en la frase titular *Speculum naturae, speculum historiae*.⁴⁴

He aquí algunas pistas que creo nos pueden ayudar a entender las tenues diferencias de matices respecto a la diversa interpretación del tiempo en la historia de la salvación.

39 Dandaine, A., «Nouvelles sources de l'histoire doctrinale du neomanichéisme au Moyen Age», *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, 28 (1939), pp. 465-488; Thouzellier, Ch., *Catharisme et valdeisme en Languedoc à la fin du XIIe siècle et au début du XIIIe siècle*, Paris, PUF, 1969.

40 Su posición frente al aristotelismo se va acentuando con el tiempo y se ve de modo explícito en las posteriores *Collationes in Hexaëmeron* que posiblemente, según la tesis de C. Bérubé, no iría dirigido al grupo aristotélico (Siger de Bravant), sino a Roger Bacon y sus ideas de la necesidad de los estudios filosóficos y matemáticos puestas al servicio de la inteligencia de la Escritura. Cf. Bérubé, C., *De la philosophie à la sagesse chez saint Bonaventure et Roger Bacon*, Roma, Istituto Storico dei Cappuccini, 1976, pp. 52-96. Cf. "El 'Hexaëmeron' de san Buenaventura en la polémica contra los aristotélicos", León Florido, F (Coord.), *Las condenas de Aristóteles en la Edad Media Latina*, Valencia, Editorial Kyrios, 2013, pp. 55-81.

41 De Libera, A., *o.c.*, p. 94.

42 Lázaro, M., «Teodicea en san Buenaventura: "Spectat etiam malum ad maiorem gloriam generis humani" (De regno Dei, 45)», en Cantón J. L. (ed.), *Maimónides y el pensamiento medieval: VIII Centenario de la muerte de Maimónides. Actas del IV Congreso Nacional de Filosofía Medieval. Córdoba, 9, 10 y 11 de diciembre de 2004*, Córdoba, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Córdoba, 2007, pp. 383-393.

43 Ratzinger, J., *La teología de la historia de san Buenaventura*, Madrid, Encuentro, 2004, p. 184.

44 Cf. Leisegang, H., «La connaissance de Dieu au miroir de l'âme et de la nature», *Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses*, 17 (1937), pp. 145-171; Lázaro, M., «*Speculum historiae*: Tiempo de Dios, del hombre y del mundo en san Buenaventura», en Ter Reegen Jan J., de Boni, y Nunes Costa, M. R. (org.), *Tempo e eternidade na Idade Média*, Porto Alegre, EST Edições, 2007, pp. 89-97.

Pero más allá de las diferencias, ambos autores nos enseñan la victoria existencial del bien y del amor de Dios.⁴⁵ Existe en esta consideración una mentalidad griega en la que se afirma vitalmente que nada está perdido, que todo puede salvarse: «todo puede ser salvado... No es que el tema de la falta se haya desarrollado *para* exaltar el de la salvación... El mal no sirve para construir la idea de salvación. Pero como ocurre que el mal existe, la salvación adquiere evidentemente este colorido, en el que la presencia de Dios se convierte en presencia de liberación».⁴⁶

Manuel Lázaro Pulido
mpulido@porto.ucp.pt

Fecha de recepción: día 25 de junio de 2014
Fecha de aceptación: día 22 de septiembre de 2014

45 Lázaro, M., «Comprensión desde la filosofía de la afirmación de «Dios es amor» en san Buenaventura», en *Cauriensia*, 2 (2007), pp. 179-210.

46 Gesché, A., *El mal*, Salamanca, Sígueme, 2002, p. 119.