

SANTO TOMAS Y SAN BUENAVENTURA FRENTE AL «MAL USO»

(Ms 52, folio 1v, de la Catedral de Pamplona)

SUMARIO

I. Estado de la cuestión.—1. Presentación.—2. Datación del manuscrito.—II. *Utrum mala dicuntur utilis*.—3. El mal físico.—4. El mal moral.—a) El tema del «defectus naturalis».—b) Los actos indiferentes.—c) El uso del pecado ajeno.—III... *qua nullus male utitur*.—IV. Conclusiones.—V. Consideraciones finales: la controversia GILSON... VAN STEENBERGHEN.—Apéndice: ms. 52, folio 1v, de la Catedral de Pamplona.

I. ESTADO DE LA CUESTIÓN.

1. *Presentación.*

En el ms 52, anónimo, de la Catedral de Pamplona —descrito por GOÑI GAZTAMBIDE¹—, que contiene la *prima pars* de la *Summa Theologiae* de SANTO TOMÁS, se lee en el folio 1v una curiosa relación de proposiciones doctrinales en que discreparon SANTO TOMÁS y SAN BUENAVENTURA. El segundo de tales enunciados (línea ocho) dice así: *Utrum male contingat uti, distinctio prima*, “si sucede que se use

1. Cfr. J. GOÑI GAZTAMBIDE en “Revista Española de Teología”, 17 (1957) 571-575. El manuscrito comienza: “Hec sunt loca in quibus frater THOMAS et BONAVENTURA differunt in libro quarto. /Ista autem sunt in quibus in primo Sententiarum/”. En total se recogen veintitres cuestiones disputadas. Véase el texto completo del ms en el apéndice final.

mal", entendiendo: si se puede usar del mal; cuestión que tiene a la vista, sin duda alguna, el célebre par *uti-frui* de SAN AGUSTÍN², en el que se inspiró PEDRO LOMBARDO para sistematizar todo su tratado:

"Quod aliae sunt, quibus fruendum est, aliae, quibus utendum est, aliae, quae fruuntur et utuntur"³.

El anónimo autor de nuestro ms sugiere buscar discrepancias entre los dos Maestros mendicantes, relativas al uso del mal, en sus respectivos comentarios a la *distinctio prima* del primer libro de las *Sentencias*, lo que a priori parece razonable, pues el LOMBARDO se planteó allí, no sólo la metodología a seguir, que será ciertamente original⁴, sino también a definición de *uti* y *frui*; y porque sabemos además, que este tema interesó ampliamente a los dos hipotéticos polemizantes, como se prueba por sus extensos análisis de la D.1. A todo ello añadamos que el Doctor Angélico debió reflexionar largamente sobre el *uti* y *frui*, según consta por su intento de comentar por segunda vez los *libros de las Sentencias* (entre 1261-64), esfuerzo abandonado para comenzar la *Summa Theologiae*. Resultado final de tantos años de estudio fue el confinamiento del célebre binomio a un discreto lugar de la Teología moral tomista⁵.

Así las cosas, nos ha parecido entender que podría descubrirse diferente doctrina comparando el epígrafe *Utrum*

2. SAN AGUSTÍN, *De doctrina christiana* I, *passim* (PL 34, 19-36).

3. PEDRO LOMBARDO, *Liber primus Sententiarum* d.1 (Q. I, 28b). El maestro de las *Sentencias* no divide la materia con respecto a Dios (sujeto de la Sagrada Teología), sino con relación a los dos actos de la voluntad humana: *frui* y *uti*. Por ello trata en primer lugar de las "cosas" de las que se ha de gozar (Dios Trino y los atributos divinos); después estudia lo que se ha de usar, es decir, las creaturas (los ángeles, el hombre y la gracia); y termina considerando las "cosas" *quibus simul fruendum et utendum est* (Cristo Hombre, las virtudes y los sacramentos). Cfr. R. GARRIGOU-LAGRANGE, *De Deo Uno*, Desclée, París, 1938, p. 78.

4. Cfr. J. DE GHELLINCK, *Le mouvement théologique du XII^e siècle* (1948), reimpression de Culture et Civilisation, Bruselas, 1969, pp. 301 ss.

5. Cfr. SANTO TOMÁS, *STh* I-II, q. 11 y 16.

omni creato utendum sit del Seráfico⁶, con el apartado *Utrum utendum sit omnibus aliis a Deo* del Angélico⁷. Saldría en apoyo de nuestra hipótesis una nota de los escoliastas de Quaracchi, que observan: "Circa hanc quaestionem de usu mali S. THOM. (hic loc. cit) aliis verbis quam S. BONAVENTURA loquitur, sed in sententia nulla est differentia, immo in S. II.II q. 78. a.4. Angelicus etiam in modo loquendi cum illo convenit"⁸. En consecuencia, suponemos que también los editores del franciscano sospecharon, en un primer instante, ciertas divergencias doctrinales, aunque posteriormente se inclinaron por su inexistencia. La expresa remisión a la *Summa Theologiae*⁹, que leemos en las *Opera omnia* de Quaracchi, sugiere terminar nuestra investigación en el complicado tema del "uso del pecado ajeno" —en el contexto del *de iure et iustitia*—, tan grato a los maestros españoles del siglo XVI, pasando antes por el análisis del mal físico, el mal moral, la cuestión de los actos indiferentes y el sentido de las realidades creadas en orden a la salvación.

No obstante, pensamos que no sólo así puede accederse a la hipotética polémica planteada por el manuscrito. Recuerdese, en efecto, que el Maestro de las Sentencias construye su definición de "virtud infusa" acudiendo a la expresión agustiniana *qua nullus male utitur*¹⁰. Ello estimula a buscar también el contraste de opiniones —al margen del parecer vertido en el ms— en los respectivos comentarios a la distinción veintisiete del segundo libro lombardino, en los que leemos expresiones como: *contingit male uti*, o bien *male utatur*¹¹, muy próximas al *utrum male contin-*

6. SAN BUENAVENTURA, I *Sent* d. 1, a. 1. q. 2 (Q. I, 32a-33b).

7. SANTO TOMÁS, I *Sent* d. 1, q. 3 (Parm. VI, 14b-15a).

8. Q. I, 33b.

9. "Utrum liceat pecuniam accipere mutuo sub usura" (paralelo en III *Sent* d. 37, a. 6, ad 6 más breve y con la misma conclusión).

10. PEDRO LOMBARDO, *Liber secundus Sententiarum* d. 27, c. 5 (Q. II, 650a). Deudor de SAN AGUSTÍN, *De libero arbitrio* II, 18, 50 (PL 32, 1267).

11. Cfr. SANTO TOMÁS, II *Sent* d. 27, q. 1, a. 2 (Parm VI, 631b-632b); *STh* I-II, q. 55, a. 4 y paralelos. SAN BUENAVENTURA, I *Sent* d. 1, q. 2, obj. 4 y ad 4 (Q. I, 32b-33b); II *Sent* d. 27, dub 3 Rs (Q. II, 671a-672b).

gat *uti*, que ha movido nuestro trabajo. Abordaríamos, así, un desarrollo típico del tratado de *virtutibus*.

Puesto que las dos metodologías son coincidentes en su resultado final, vamos a intentar su exposición por separado, con el deseo de descubrir si las discrepancias entre el dominico y el franciscano son mucho más profundas de lo que ordinariamente suele afirmarse, o se reducen a sólo detalles técnicos conclusivos.

* * *

Antes de terminar esta presentación, todavía una advertencia. SANTO TOMÁS¹² y SAN BUENAVENTURA¹³ parten de las dos clásicas definiciones de SAN AGUSTÍN, para quien *uti est assumere aliquid in facultatem voluntatis*, y *frui est cum gaudio uti*¹⁴. Si la voluntad tiende naturalmente al bien, y puesto que existe el mal, como prueba nuestra experiencia diaria, ¿será también posible usar del mal?

Resulta evidente, en efecto, que no se puede “disfrutar” (*frui*) del mal en cuanto tal, pues la *fruitio* es acto de la potencia apetitiva, cuyos objetos propios son el fin y el bien¹⁵. En todo caso puede disfrutarse del mal bajo alguna razón de bien. Si investigáramos por este camino el hipotético *frui* del mal, abocaríamos en un tema clásico: ¿qué es el mal, por contraposición al bien, para que pueda producir también un goce en su posesión? Sabemos por las dos definiciones de SAN AGUSTÍN, que no es lo mismo *frui* que *uti*; que son dos aspectos separables de la voluntad, pues *uti* contempla los “medios” al fin que se quiere *frui*¹⁶. En consecuencia el análisis del uso del mal no

12. SANTO TOMÁS, *STh* I-II, q. 11, a. 3 sed contra; I-II, q. 16, a. 1 sed contra; y paralelos.

13. SAN BUENAVENTURA, I *Sent* d. 1, a. 1, q. 2 Rs. (Q. I, 32b) y paralelos.

14. SAN AGUSTÍN, *De Trinitate* X, 11 (PL 42, 982).

15. Cfr. SANTO TOMÁS, *STh* I-II q. 11, a. 1c.

16. Cfr. SANTO TOMÁS, *STh* I-II, q. 16, a. 4c. Tres son los actos de la voluntad que se refieren a los medios para alcanzar el fin: *eligere*, *consentire* y *uti*. (Cfr. I-II, q. 13, prol.).

conducirá tanto a la consideración metafísica del mal (si es posible expresarse de esta manera), como a un estudio de aquella disposición de la voluntad, no al *fin*, sino a lo que es querido *por el fin*, y por tanto, a una cuestión típica de Teología moral, o si se quiere, de la ética.

Valga el anterior *excursus* para ilustrar que en el trabajo que nos proponemos están implicadas cuestiones filosóficas con otras que son de la Doctrina Sagrada. Y que, a pesar de nuestro esfuerzo por permanecer en el ámbito propio de la razón natural, SANTO TOMÁS y SAN BUENAVENTURA nos llevarán muchas veces casi imperceptiblemente al terreno exclusivo de la razón iluminada por la fe sobrenatural.

2. *Datación del manuscrito.*

El citado ms presenta además de la *prima Pars* de la *Summa Theologiae* de SANTO TOMÁS, algunas anotaciones marginales a la *Summa*, la relación de proposiciones del folio 1v que estamos comentando, extensos y completos índices de los artículos de la *Summa* y la reportación de dos disputas habidas en Salamanca: una entre Pedro de OSMA y Pedro de OCAÑA sobre temas teológicos, tenida en el convento de San Esteban ante toda la Universidad (folio 404v); y otra en la que intervino el propio autor de las proposiciones del folio 1v, actuando quizá en calidad de bachiller (?) ante su maestro, que presidió la sesión (folio 1r). Hay también indicación del precio, que es de 1.000 maravedíes. En total 404 folios escritos, con varios tipos de letra: la del copista del texto de SANTO TOMÁS, cuidada y elegante, probablemente del siglo xv; la del teólogo anónimo que nos ocupa, más rápida y con mayor número de abreviaturas; y otras de anotadores de glosas marginales.

Desconocemos la identidad del redactor del folio 1v. Debió de estudiar teología en Salamanca, en cuyas aulas alcanzaría quizá el grado de bachiller. Es probable gozara de bastante consideración entre los miembros del claustro

académico de aquella Universilad, porque, a tenor de su reportación de la disputa entre el DE OCAÑA y el DE OSMA, puede advinarse que no sólo conocía con bastante detalle y de antemano los argumentos que se habían de tratar, a los que solía darse bastante publicidad con suficiente antelación; sino que también debía tener acceso directo a los contendientes, de los que transcribe críticamente su opinión. Podemos suponerle, además, muy impuesto tanto en la doctrina del Angélico (lo que prueba por lo exhaustivo de los índices que preparó de la *Summa*), como en el sistema de SAN BUENAVENTURA (basta leer la relación del folio 1v). Por último, el hecho de que poseyera tan valioso códice de la *Summa* nos permite pensar en su admiración por el Aquinatense.

De ser ciertas nuestras suposiciones, podríamos fechar el manuscrito anónimo con anterioridad al apartamiento de Pedro DE OSMA de la docencia, lo que ocurrió el 29 de junio de 1479, en que se retractó de sus errores; y no más tarde de ese mes, porque el DE OSMA murió el 16 de abril de 1480, antes de su rehabilitación¹⁷. Por tratarse de una disputa teológica la habida entre OCAÑA y OSMA, podemos pensar en una fecha posterior a 1463, año en que Pedro DE OSMA obtuvo la cátedra de *prima*, abandonando sus explicaciones de filosofía moral¹⁸. El mismo hecho de que la disputa atrajera tanto público, sugiere una controversia entre dos maestros de toda la Universidad y no sólo docentes privados de las Ordenes religiosas; y, por no referir sospecha alguna de herejía sobre OSMA, podemos suponer un momento anterior a 1478. (En 1478 tuvo lugar la primera condena en Zaragoza, y en 1479 se examinaron sus tesis en Alcalá)). Por todo ello estimamos como fecha probable, el período que abarca de 1463 a 1478¹⁹.

17. Cfr. J. GOÑI GAZTAMBIDE, *Historia de la Bula de la Cruzada en España*, ed. ESET, Vitoria, 1958, pp. 438-455. La condenación de SIXTO IV, en la Bula *Licet ea* de 9 de agosto de 1479.

18. Cfr. V. Beltrán DE HEREDIA, *Cartulario de la Universidad de Salamanca*, Salamanca. 1970, tomo II, pp. 236-241.

19. El anónimo autor conoce, además, la canonización de SANTO

Supuestas tales fechas, surge de inmediato un interrogante: ¿qué importancia tendría por aquellos años el pensamiento de SAN BUENAVENTURA en las escuelas teológicas de Salamanca? El *Cartulario* de la Universidad testimonia el auge del franciscanismo en el siglo xv, en que él aparece una cátedra de Teología en el Convento de San Francisco, y también refiere el nacimiento de cátedras o regencias de SANTO TOMÁS y ESCOTO, procedentes de las cursatorias de prima y vísperas, cuya fijación debe datar del último decenio de siglo xv²⁰; pero no encontramos rastros explícitos de bonaventurismo.

Si hemos de dar crédito al biógrafo oficial del Doctor Seráfico²¹, a pesar de los elogios de ALEJANDRO VI, URBANO IV, CLEMENTE IV, GREGORIO X y SIXTO IV, su memoria quedó sepultada en el recuerdo —se entiende aquí olvido de sus obras especulativas, que no ascéticas— hasta el Concilio de Florencia (1439-1445), que le desenterraría para conocer su doctrina sobre la unión con los griegos²². Después de su canonización el 18 de mayo de 1482, su popularidad crecería, especialmente desde que SIXTO V impulsara sus estudios. Apoyaría esta hipótesis histórica el hecho de que un teólogo tan erudito e influyente como CAPREOLO († 1444), conocedor de la mayoría de las *auctoritates* franciscanas, lo desconociera por completo²³. No obstante, SWIEZAWSKI ha señalado recientemente²⁴, dismintiendo las

TOMÁS, que tuvo lugar el 18 de julio de 1323, porque en una glosa marginal (folio 389v) leemos: "Frater Thomas de Aquino frater Ordinis Praedicatorum, magister in Theologia et Sanctus in Paradiso".

20. Cfr. V. Beltrán DE HEREDIA, *Cartulario*, cit., tomo II, pp. 218-219 y 230-231.

21. Cfr. P. Galesino, *Vita S. Bonaventurae* en *Acta Sanctorum*, 14 de julio, Antverpiae 1723, 819E-F, 858A-860-B.

22. Téngase presente que BUENAVENTURA murió en 1274 en el II Concilio de Lyon. Luis DE PIRANO, Obispo de Forlì y Padre del Concilio Florentino, cita a SAN BUENAVENTURA en sus intervenciones en Florencia.

23. Ni una sola referencia en el tomo VII (índices) de las *Defensiones Theologiae* de CAPREOLO (ed. Paban-Pégues). Ninguna alusión, tampoco, por parte de CAPREOLO al comentar I *Sent* d. 1, q. 2, a. 1, 2.^a concl. (*Defensiones*, ed. Paban-Pégues I, 88b), al tema del uso del mal.

24. Cfr. St. SWIEZAWSKI, *Influence de Saint Bonaventure sur la*

afirmaciones de GALESINO, que durante el siglo xv la mayoría de los frailes menores incinaron sus preferencias hacia Escoto, pero que no faltaron los fieles al *Doctor Devotus* (así se llamaba entonces al Seráfico), especialmente en la provincia de Sajonia; y ha demostrado que hubo numerosos intentos de concordar la doctrina de Escoto, Alejandro de Hales y SAN BUENAVENTURA; y además, que GERSON fue un enamorado de la teología del General franciscano. Conviene recordar, también, que MEIER editó un manuscrito antimaniqueo de Ioducus GARTNER, Rector de la Universidad de Viena entre 1441-1451, titulado: "Quaestio I: Utrum res productae sint in esse a pluribus principiis, uno malo alterno bono", en que aparecen dos referencias explícitas a SAN BUENAVENTURA²⁵, y que HAIN enumera también varios incunables que contienen obras del Seráfico²⁶. Todo ello nos permite suponer que no faltaron teólogos interesados en el estudio de la doctrina bonaventuriana, aunque quizá no fueran tan numerosos como los seguidores de Duns Escoto. Pero sigue sin aclarar —al menos para nosotros— su pervivencia en España durante el siglo xv, y, por tanto, el lugar o ambiente exacto en el que se pudo originar el ms o, mejor, las fuentes en que pudo ilustrarse su anónimo autor en la obra del Seráfico.

II. UTRUM MALA DICUNTUR UTIBILIA.

El tema del mal es cuestión clásica en la historia del pensamiento humano y, junto con la constatación del movimiento, uno de los problemas que más ha espolcado la reflexión de los filósofos de todas las culturas. Prescinda-

pensée du XV^{ème} siècle, en S. BONAVENTURA (1274-1974), Grottaferrata (Roma), 1974, vol. III, pp. 706-723.

25. Cfr. L. MEIER, *Ioducus Gartner OFM de Berching Alexandri Halensis assecla Vindobonensis, saec XV*, en "Antonianum" 4 (1929), 229-302.

26. Cfr. L. HAIN, *Repertorium Bibliographicum*, Milán, 1958.

mos, para no desviarnos del hilo de nuestra investigación, de las diferentes soluciones que ha aportado el transcurso de los siglos, entre las cuales ha sido constante la apelación al doble principio del bien y del mal²⁷; y centrémonos desde el comienzo en la revolución provocada por la Revelación y el consiguiente "optimismo cristiano"²⁸, valiéndonos del método filosófico en el que la fe cristiana y el intelecto humano unen sus fuerzas en la investigación conjunta de la verdad filosófica²⁹.

Lo malo, esa privación de la perfección debida³⁰, propio, por tanto, sólo de los bienes compuestos de sujeto y perfección; que existe sin ser substancia, aunque es privación de substancia³¹; que es ente de razón, y, en cuanto

27. Para una historia del maniqueísmo y sus formas posteriores, sigue siendo útil la consulta de M. DE BEAUSOBRE, *Histoire de manichéisme* en dos volúmenes, Amsterdam, 1734 (reprint Leipzig, 1970), LXXVI+594 pp. + 806 pp. No obstante conviene advertir, que sus juicios son a veces precipitados, pues debe tratarse de algún hugononte refugiado en Prusia después de la revocación, en 1686, del Edicto de Nantes.—Cfr. también H. C. PUECH, *El maniqueísmo. El fundador. La doctrina*, trad. cast., Inst. de Est. Políticos, Madrid, 1957; J. RIES, *Introduction aux études manichéennes. Quatre siècles de recherches*, en "Eph. Theol. Lov." 33 (1957), 453-482; él mismo, *le Manichéisme considéré comme grande religion orientale (XIX^e siècle)*, en "Eph. Theol. Lov." 35 (1959), 362-409; G. WIDENGREN, *Mani und der Maenichismus*, Kohl Hammer, Stuttgart, 1961.

28. Et. GILSON, *El espíritu de la filosofía medieval*, trad. cast., Ed. EMECE, Buenos Aires, 1952, cap. VI.

29. Et. GILSON, *Elementos de filosofía cristiana*, trad. cast., Eds. Rialp, Madrid 1969, prólogo. Sobre el pensamiento de GILSON en este tema, cfr. A. LIVI, *Etienne Gilson. Filosofía cristiana e idea del Límite crítico*, trad. cast., Eds. Universidad de Navarra, Pamplona 1970. Desde otra perspectiva, pero también tomista, J. GARCÍA LÓPEZ, *El problema de la filosofía cristiana*, en "Scripta Theologica", 3 (1971) 529-535.—En el campo bonaventuriano, Cfr. I. SQUADRANI, *S. Bonaventura Christianus philosophus*, en "Antonianum", 16 (1941) 103-130 y 205-252; H. VAN DER LAAN, *The Idea Christian Philosophy in Bonaventure's "Collationes in Hexaëmeron"*, en *S. Bonaventura (1274-1974)*, Grottaferrata (Roma) 1974, vol. III, pp. 39-56. Para un buen status quaestionis, vid. B. BADOUX, *Quaestio de Philosophia Christiana*, en "Antonianum", 11 (1936) 487-552.

30. SANTO TOMÁS, *De malo*, q. 1, a. 1c y a. 2c.

31. SANTO TOMÁS, *De divinis nominibus*, c. 4, lectio XXII (ed. Pera, n. 581). Cfr. R. VERNEAUX, *Esquisse d'une ontologie du créé*, en "Revue des Sciences Religieuses", 24 (1950) 301-314.

tal, bueno, porque bueno es conocer algo³²; ser sin ser; suele dividirse según una sistemática bastante común³³ en:

1) El mal en el mundo de la naturaleza o mundo físico, que en las naturalezas corporales o corruptibles (reino animal, vegetal y mineral) está representado por los antagonismos, destrucciones, incumplimientos, enfermedades y sufrimiento, y que no existe, en cambio, en las naturalezas espirituales e incorruptibles como son los ángeles y las almas humanas.

2) El mal en el mundo de la libertad, que es la culpa, si aleja del fin último, la cual produce la pena o castigo por el conflicto que provoca en el orden.

3) Y, por último, el mal en el mundo de la gracia —ámbito estrictamente sobrenatural—, que revela la gravedad de la culpa y de la pena, gravedad que no se hubiese vislumbrado en el estado de naturaleza pura, en el cual los deseos de no sufrir y de no morir —como apunta MARITAIN— habrían quedado para siempre insatisfechos.

Pues bien; en base a tal división tripartita del mal, veamos cuáles son las posiciones de SANTO TOMÁS y de SAN BUENAVENTURA.

32. SANTO TOMÁS, *De malo*, q. 1, a. 1, ad 20. SAN BUENAVENTURA, *Brev.*, p. 3, c. 1 (Q. V, 231a).

33. Cfr. de inspiración tomista Ch. JOURNET, *El mal (estudio teológico)*, trad. cast., Eds. Rialp, Madrid 1965, pp. 38 ss. Cfr. también B. WELTE, *Auf der Spur des Ewigen. Philosophische Abhandlungen der Religion und der Theologie*, Ed. Herder, Friburgo 1965, especialmente el cap. VIII: *Thomas von Aquin ueber das Boese*, pp. 155-169, en que estudia detenidamente *De Veritate*, qq. 22 y 24. SAN BUENAVENTURA trata brevemente el tema del mal, en sí mismo considerado, en su *Breviloquio*, p. III, c. 1 (Q. V, 231a-b), pero pasa en seguida al tema del mal de culpa (cc. 2ss.). Es la misma actitud que descubrimos en II *Sent.*, d. 34, q. 1, Rs (Q. II, 804a-905b). Para conocer el parecer del Seráfico sobre el mal, Cfr. J. TORGAL MÉNDES FERREIRA, *O problema do mal a la luz da concepção antropológica de São Boaventura*, en S. BUENAVENTURA (1274-1974), Grottaferrata (Roma) 1974, vol. IV, pp. 523-532. Para nuestro estudio resulta capital la consulta de F. WAGNER, *Der Begriff des Guten und Boese nach Thomas von Aquin und Bonaventura*, en "Jahrbuch fuer Philosophie und spekulative Theologie", 27 (1913) 55-81; 136-158; 306-343.

3. *El mal físico.*

Respecto al mundo físico y al mal que en él inhiere, sostienen actitudes coincidentes. Las cosas —dice SAN BUENAVENTURA— se pueden usar como un objeto por el que sentimos inclinación. Desde tal perspectiva, la voluntad puede usar o abusar de todo, aprobando o rechazando, según los casos; *ergo contingit uti malis*³⁴. Las cosas del mundo —añade SANTO TOMÁS— pueden usarse porque proceden de Dios, y en la medida en que nos lleven a su conocimiento y provean al subsidio de nuestra vida ordenada a Dios³⁵.

Hasta aquí por tanto, ninguna discrepancia fundamental entre los dos Doctores cuando analizan el mal en el plano metafísico; porque es evidente para ambos que el mal presupone un bien como sujeto, que lo es en la medida en que se asemeja a la bondad divina. O, en otras palabras, que *ens et bonum convertuntur... sed omnia sunt entia, ergo omnia sunt bona*³⁶. En consecuencia, los antagonismos y destrucciones propios del orden físico corporal habrán de entenderse en el ámbito más amplio del bien general del universo creado, o no se podrá dar razón de ellos³⁷. Pero además, y puesto que todo lo bueno es apetecible por la voluntad, en esa misma medida es utilizable, aunque —y esto conviene recordarlo— el bien (*bonum*) se divide propiamente en lo honesto (*honestum*), lo deleitable (*delectabile*) y lo útil (*utile*), pero sólo analógicamente —es decir, no unívocamente—; y se predica en primer lugar de lo honesto, secundariamente de lo deleitable y, por último, de lo útil³⁸.

Sin embargo —precisará el Seráfico—, *aliter tamen*

34. SAN BUENAVENTURA, I *Sent.*, d. 1, a. 1, q. 2 Rs (Q. I, 33a).

35. SANTO TOMÁS, I *Sent.*, d. 1, q. 3 Rs (Parm. VI, 15a).

36. "Idem est unicuique rei esse, et bonum esse" (SANTO TOMÁS, In *Librum Boetii De Hebdomadibus expositio*, lect. III; ed. Spiazzi, n. 50. Cfr. también *Sth* I, q. 5, aa. 1 y 3).

37. SAN AGUSTÍN, *De natura boni*, VIII (PL 42, 554); SANTO TOMÁS, III, CG 71; *Sth* I, q. 47, a. 2c y q. 48, a. 2c.

38. Cfr. SANTO TOMÁS, *Sth* I, q. 6, a. 1 ad 3.

*utimur bonis, aliter malis*³⁹. En el uso del bien hay sujeto ordenador y cosa ordenada; no así, en cambio, en el mal, en el que sólo hay agente que ordena, pero no estrictamente "ente" ordenado. Por ello, y sólo en este sentido, *mala non dicuntur utibilia*. "El mal —en definitiva— no es una cosa que como tal pueda ser amada o deseada, ya que no tiene consistencia en sí; y por eso no es tampoco algo que ama o desea: no es principio ni término de amor"⁴⁰.

Tales ideas, que son ahora pacíficamente aceptadas por todos, especialmente después del Concilio Vaticano II⁴¹, debieron producir bastante revuelo en el siglo XIII, y por ello resulta tanto más sorprendente que Fray TOMÁS y Fray BUENAVENTURA las sostuvieran —sobre todo por ser frailes mendicantes⁴²—, cuanto que el contexto doctrinal discu-

39. SAN BUENAVENTURA, I *Sent.*, d. 1, a. 1, q. 2 Rs (Q. I, 33a).

40. C. CARDONA, *Introducción a la quaest. disp. de malo (Contribución al diagnóstico de una parte de la situación contemporánea)*, en "Scripta Theologica", 6 (1974) 115.

41. Cfr. CONCILIO VATICANO II, Const. Dog. *Lumen gentium*, nn. 31, 40 y 41, y paralelos. Uno de los testimonios más claros y bellos de la Teología católica, fiel reflejo de su predicación desde 1928, es la homilía de J. ESCRIVÁ DE BALAGUER, recogida en *Conversaciones con Mn. Escrivá de Balaguer*, Eds. Rialp, Madrid 1970, 7.^a ed., pp. 221-235, titulada: *Amar al mundo apasionadamente* (1967). Para su correcta interpretación, vid. P. RODRÍGUEZ, *Camino, una espiritualidad de vida cristiana*, en "Teología Espiritual", 9 (1965) 213-245; J. L. ILLANES, *La santificación del trabajo, tema de nuestro tiempo*, Eds. Palabra, Madrid 1967, 3.^a ed., 84 pp.; A. GARCÍA SUÁREZ, *Existencia secular cristiana*, en "Scripta Theologica", 2 (1970) 145-165; y R. GARCÍA DE HARO, *Homilías*. "Es Cristo que pasa", en "Scripta Theologica", 5 (1973) 379-424.

42. Nuestra afirmación se basa en el hecho de que tanto uno como otro (SANTO TOMÁS, *Contra impugnantes Dei cultum et religionem*, caps. IV y VI; SAN BUENAVENTURA, *Quaestiones disputatae de perfectione evangelica*, q. 2, aa. 2 y 3) sostienen posiciones a veces peyorativas con respecto al trabajo, que es la actividad por la que se ordenan todas las realidades creadas. Cfr. J. L. ILLANES, *La santificación del trabajo...*, cit., pp. 34-35. (Estos juicios relativos al trabajo manifiestan adecuadamente sus puntos de vista —así nos parece—, aun cuando deban matizarse en el contexto de la polémica con Guillermo del SANTO AMOR). Puede ser muy útil Cfr. A. JANSSEN, *Doctrina S. Thomae de obligatione laborandi*, en "Eph. Theol. lov.", 1 (1924) 355-368; y C. T. NIEZGODA, *Théologie du travail des pauvres volontaires selon Saint Bonaventure*, en *S. Bonaventura (1274-1974)*, Grottaferrata (Roma) 1974, vol. IV, pp. 685-717. El mundo del siglo XIII valoraba po-

rría por derroteros muy ajenos al reconocimiento del valor y la bondad de las realidades creadas materiales. Valga sólo como botón de muestra —porque el tema ha sido ampliamente historiado— el escrito de Lotario de SEGNI (después INOCENCIO III), titulado *De miseria humanae conditionis*, que mereció tal fervor de acogida, que se han contado cuarenta y ocho ediciones, de las que todavía se conservan 435 manuscritos, amén de su traducción a muchas lenguas romances⁴³. Lejos de nosotros, no obstante, afirmar que la mayoría de aquellos hombres *despreciara* —en sentido estricto— el mundo, aunque hubo, es cierto, excesos, que el mismo INOCENCIO III atajó⁴⁴. GILSON ha expresado nítidamente el fondo de la actitud medieval, al escribir: "Sin duda no hay cristiano sin el *contemptus saeculi*, pero el desprecio del siglo no es el odio del ser, sino el odio del no-ser. Al luchar contra la *carne*, el asceta medieval quiere restituir el *cuerpo* a su perfección primitiva; si se abstiene de gozar del mundo por el mundo, es porque sabe que la verdadera manera de hacerlo es vol-

co el trabajo —al menos, determinadas modalidades de la actividad humana—, y en él estaba muy extendida una noción de la "pobreza" —influida quizá por las frecuentes crisis económicas de la época—, que nos puede llenar hoy de perplejidad. Cfr. M. MOLLAT, *La notion de pauvreté au Moyen Âge: position de problèmes*, en "Revue d'Histoire de L'Eglise de France", 52 (1966) 33-37; y la obra colectiva *Etudes sur l'histoire de la pauvreté (Moyen Âge-XVII^e siècle)*, dirigida por Michel MOLLAT, Publications de la Sorbona, París 1974, 2 vol. en 848 pp., especialmente los artículos de C. VIOLANTE y C. THOUZELLIER.

43. Este libro se terminó en 1149 y trata específicamente de la *abjectio mundi*. Debería constar de una segunda parte, que LOTARIO no llegó nunca a escribir, que se habría titulado *De Dignitate humanae naturae*. Pero no se engañe al lector. BULTOT ha investigado su posible argumento, rastreando en los libros de LOTARIO, para señalar los siguientes hitos como su hipotético contenido doctrinal: 1) Sólo el alma es imagen de Dios; 2) El hombre trasciende el mundo y no puede abajarse; 3) La capacidad de Dios que descubrimos en el alma es el principio del desprecio de las riquezas (no hay, pues, reconocimiento de las realidades profanas); 4) El Verbo *Encarnado* es la máxima lección de humildad. Cfr. R. BULTOT, *Mépris du monde, misère et dignité de l'homme dans la pensée d'Inocent III*, en "Cahiers de Civilisation Médiévale. X^e-XII^e siècles", 4 (1961) 441-456.

44. Cfr. por ejemplo, la Profesión de fe prescrita para los valdenses en 1208 y el Decreto *Firmiter* del IV Concilio de Letrán (1215).

viéndolo a sí mismo, reintegrándolo a Dios; el siglo que el pensador cristiano detesta es justamente ese desorden, esa falsedad y ese mal que el hombre ha introducido en la creación por su defección voluntaria... En este sentido, si el optimismo no consiste ni en negar el mal ni en aceptarlo, sino en mirarlo de frente y en combatirlo, podemos legítimamente hablar de un optimismo cristiano (medieval)" ⁴⁵. Porque como observa el Angélico, "los malos usan mal de las cosas buenas, pero los buenos usan bien aun de las cosas malas" ⁴⁶. De todas formas, si se quiere entender este tema en su justo medio, es mejor no acudir únicamente a los héroes de la vida interior, sino consultar también los testigos por excelencia de su época, que siguen siendo SAN AGUSTÍN y SAN BUENAVENTURA, SANTO TOMÁS y DUNS ESCOTO, sin olvidar la misma Sagrada Biblia, en la que unos y otros se inspiraron por igual.

4. *El mal moral.*

a) *El tema del "defectus naturalis".*

En el orden de la libertad, el mal se subdivide —como ya hemos señalado— en *culpa* y *pena*. "Para SANTO TOMÁS, como enseña el dato revelado, el mal se realiza propiamente sólo en la culpa y por la culpa... Donde se da propiamente es en la criatura libre, en cuanto tiene en sus manos la ordenación de sus actos, y donde por tanto la acción desordenada de la voluntad tiene razón de culpa: implica responsabilidad y es imputable. En realidad es ésta —la culpa— la única privación querida, puesta voluntariamente, intencionada. Pertenece a la razón de culpa el ser voluntaria, y a la razón de pena en cambio el ser contra voluntad" ⁴⁷.

45. Et. GILSON, *El espíritu de la filosofía Medieval...*, cit., p. 135.

46. SANTO TOMÁS, IIICG 135.

47. C. CARDONA, *Introducción...*, cit., pp. 131-132, en que glosa a SANTO TOMÁS en *De malo*, q. 1, a. 4 passim.

Las opiniones de SAN BUENAVENTURA y SANTO TOMÁS en torno a la utilización de este mal moral⁴⁸ se corresponden casi punto por punto: no se puede usar del pecado —entendamos el pecado propio (la culpa)—, que debe ser rechazado, porque no es de Dios; la pena, en cambio, consecuencia del desorden introducido por el pecado, la cual proviene de Dios, debe ser *tolerada* (SAN BUENAVENTURA) o, mejor, utilizada y ordenada al fin, porque contribuye al acrecentamiento del mérito⁴⁹ y a la purificación de los pecados (SANTO TOMÁS). Ello no obstante, algunos investigadores sostienen la tesis de que el franciscano y el dominico se separaron al determinar la causa del mal moral⁵⁰. Para tales autores, el Seráfico, fiel en todo a SAN AGUSTÍN⁵¹, colocaría, en el origen primero del mal un *defectus naturalis*, que no sería otro que la mutabilidad inherente al estado de criatura. Este *defectus* no sería una falta, sino la condición metafísica de una falta, que no surgiría necesariamente del defecto natural. La falta (*defectus culpae*) aparecería porque la voluntad es libre, y pudiendo hacer defección, defecciona. Habría que aceptar, por tanto, la posibilidad del mal moral, si se admite la presencia, en el seno de la creación, de una clase de seres libres, cuya existencia por otra parte es muy conveniente para el bien del universo. Admitido todo lo anterior, que es absolutamente correcto, parece —añaden— que SANTO TOMÁS no habría deseado traspasar el umbral del *defectus culpae*, aunque no desconociera el tema del *defectus naturalis*⁵², pues reconoce expresamente que la criatura dotada de razón no se puede sustraer, de un modo natural, a la posibilidad de

48. Cfr. sus respectivos comentarios a I *Sent.*, d. 1, tantas veces citados.

49. La introducción del tema del mérito presupone ya el orden sobrenatural.

50. Expondremos el parecer de Et. GILSON, *El espíritu de la filosofía medieval...*, cit., p. 129, nota 25.

51. SAN AGUSTÍN, *De libero arbitrio*, II, 20, 54 (PL 32, 1269-1270).

52. Cfr. SAN BUENAVENTURA, II *Sent.*, d. 34, a. 1, q. 2 Rs (Q. II, 806b-807b); SANTO TOMÁS, *De malo*, q. 1, a. 3c y ad 6.

pecar, y que, por el mismo hecho de que proceda de la nada, se puede dirigir hacia el no-ser⁵³.

Sospechamos por el tenor de los textos consultados, que no es del todo exacto que el Angélico se negara a preguntar por la razón última del mal para no traspasar el umbral del *defectus culpae* —como algunos afirman—, sino que le bastó la apelación a la voluntad libre, la cual, por ser deficiente, al obrar puede causar el mal; pero no que, por ser deficiente, cause ineludiblemente el mal, sino que el mal siempre es causado por una voluntad deficiente. Se trata, pues, de concomitancia, no de preexistencia. Pero, a pesar de todo lo dicho, cuando SANTO TOMÁS afirmó: “*nec huiusmodi defectus oportet aliam causam quaerere*”, ¿pretendía sólo subrayar que la sola voluntad deficiente explica la posibilidad de mal moral, y que no era preciso apelar a otros expedientes...?

Para comprender correctamente el mal moral según la mente del Angélico, es útil atender a la sistemática de sus obras. Vamos a fijarnos en una de las últimas, el inacabado *Compendium Theologiae*, escrito probablemente hacia 1272-1273. Después de estudiar a Dios Uno y Trino (caps. 1-67), trata de la creación en general (caps. 68-74), de los ángeles (caps. 75-78) y del hombre (caps. 79-95), para comenzar a desarrollar el tema de la libertad divina (caps. 96-99), en sorprendente e inesperada metodología⁵⁴. En el capítulo 100 inicia la cuestión del fin, que es El mismo, su propia bondad; la asimilación a esa bondad es la causa de la diversidad de las cosas y también la causa de todo movimiento y operación. El fin último de toda creatura intelectual es, por tanto, Dios, y su felicidad (sobre-

53. SANTO TOMÁS, II *Sent.*, d. 23, q. 1 *passim* (Parm. VI, 686a-689b). Recuérdese que el Angélico distingue entre *defectus*, *malum*, *peccatum*, y *culpa*: cfr. P. DE BERGOMO, *Tabula aurea*, en *malum*, n. 42.

54. Nos parece sorprendente que después de considerar la unidad de la esencia divina y la Trinidad de Personas, trate de la creación (el ser) como el primer efecto de Dios en las cosas, antes de exponer el tema de la libertad divina (cfr. cap. 68). Posteriormente (cap. 96) demuestra que el ser de las cosas sólo puede ser causado por un agente libre.

natural) consistirá en la visión de Dios. Pero el hombre puede equivocarse buscando otras felicidades, que no son el Bien por esencia, y que, por ello, defraudan. En este punto introduce el tema del mal (cap. 111). El mal puede entenderse —continúa— de doble modo (cap. 119): considerado en sí mismo, y *secundum quod per actionem ordinatur ad finem*. Cuando una acción no se dirige al fin, es pecado; y si la acción es voluntaria, se llama culpa (capítulo 120). No obstante, y esto es importante, no se olvide que "carere tamen ex necessitate suae naturae malo culpae, cuius sola rationalis natura est capax, solius Dei proprium invenitur"⁵⁵. En el contexto del fin último explica SANTO TOMÁS la razón última de la posibilidad del mal moral⁵⁶, sin acudir, en un primer momento, al *defectus naturalis* de SAN BUENAVENTURA, aunque tampoco sin desconocerlo: más bien habría que decir que este *defectus* subyace a toda la argumentación, aunque no aparezca explícitamente. ¿Acaso la metodología del Seráfico le pareció que podía brindar demasiados argumentos a las doctrinas maniqueas?

De todo lo anterior podemos concluir que el Aquinense sostiene, también aquí, la misma doctrina que SAN BUENAVENTURA, y que no hemos descubierto discrepancias fundamentales en sus respectivas posiciones en torno a la causa del mal moral. No obstante, sí hemos advertido que a veces se separan al argumentar: el franciscano llega

55. SANTO TOMÁS, *Compendium Th*, cap. 120 (ed. Verardo, n. 236).

56. Bastaría una ordenación habitual a Dios: cfr. SANTO TOMÁS, I *Sent.*, d. 1, q. 3 Rs (Parm. VI, 15a). También ofrece en sus dos *Summae* el tema de la moral después de estudiar el fin (III CG 4 ss.; STh. I-II, q. 18 ss.), sólo que con algunas discrepancias metodológicas entre las dos obras, que merece la pena reseñar. En CG se habla del fin en sentido amplio; en STh, del fin último. En CG se estudia el mal físico después de exponer el mal moral y en el mismo contexto; en STh desarrolla el mal físico al tratar de la creación, en general, y el mal moral después de analizar el tema del voluntario. ¿Deben atribuirse las diferencias en el método a razones de carácter apoloético? Así nos parece, pues la lectura de la *Summa Theologiae* presupone la fe, que no está todavía en la base del tercer libro de la *Contra gentiles*.

hasta el *defectus naturalis*, mientras que SANTO TOMÁS, sólo al *defectus culpae*⁵⁷. Pero no se exagere la importancia de tales divergencias, pues en la *Summa Theologiae*, al tratar el Angélico de la bondad o maldad de las acciones humanas, es decir, al enseñar sobre el mal moral, remite al mal físico y se sitúa de plano en el tema de la deficiencia del ser: "inquantum vero deficit ei (sc. omni actioni) aliquid de plenitudine essendi quae debetur actioni humanae, intantum deficit a bonitate, et sic dicitur mala" y, más expresivo todavía: "de bono et malo in actionibus oportet loqui sicut de bono et malo in rebus, eo quod unaquaeque res talem actionem producit, qualis est ipsa"⁵⁸.

b) Los actos indiferentes.

Más conocidas son sus distintas posiciones ante la posibilidad de actos humanos indiferentes⁵⁹. Según SAN BUENAVENTURA, existen actos humanos moralmente indiferentes: aquellos que no son malos y que se refieren a Dios, que nos deja en libertad⁶⁰. En cambio, SANTO TOMÁS estima que no es necesario, para garantizar la bondad moral de un acto, referirlo a Dios, pues el acto deliberado que procede de una virtud moral no es indiferente⁶¹. El Seráfico niega toda moralidad a un acto, incluso deliberado, que se refiera a un fin puramente humano: sólo la intención de la caridad confiere —continúa— valor moral a los actos

57. Por ejemplo, en la *Contra gentiles* y en el *Compendium Th.*

58. Las dos citas son de SANTO TOMÁS, *STh.* I-II, q. 18, a. 1c. Cfr. F. WAGNER, *Der Begriff...*, cit., p. 60.

59. Cfr. la exposición de O. LOTTIN, *Psychologie et morale aux XII^e et XIII^e siècles*, J. Ducolot Ed., Louvain-Gembloux 1948, tomo II, 1.^a parte, cap. VII: *L'indifférence des actes humanines*. Vid. también F. WAGNER, *Der Begriff...*, cit., pp. 73 ss. y 136 ss.

60. SAN BUENAVENTURA, *II Sent.*, d. 41, a. 1, q. 3 Rs (Q. II, 943a-945b). Curiosamente GILSON pasa de largo sobre este tema en su libro *La filosofía de San Buenaventura* (1923), trad. cast., Ed. Desclée, Buenos Aires 1948, pp. 339-400.

61. SANTO TOMÁS, *De malo*, q. 2, a. 4c; *II Sent.*, d. 40, q. 1, a. 5 Rs. y ad 3 (Parm VI, 749b-752a); *STh* I-II, q. 18, a. 8c.

objetivamente indiferentes. (Siguiendo a SAN AGUSTÍN, lleva al tema al orden del mérito sobrenatural). SANTO TOMÁS, sin embargo, estudia por separado la moral natural, del mérito sobrenatural, y —al término de su vida— destacando más el papel de la razón en la moralización de los actos humanos, pudo negar —en virtud de la razón natural— la posibilidad de actos humanos indiferentes *in concreto* (es decir: *secundum individuum*, y a tenor de las circunstancias, los actos rectos son buenos, y los no rectos, malos; *secundum speciem*, no obstante, sin relación a la razón natural, pueden ser indiferentes).

A primera vista podría parecer más "humana", más comprensiva para nuestra debilidad, la actitud adoptada por el Maestro Franciscano, pues con su elaboración doctrinal quisiera destacar la libertad que Dios ha otorgado al hombre en su naturaleza, lejos de todo agobio en su gestión: como él mismo señala, Dios no pretende avasallarnos en nuestra conducta, porque desea que nuestro proceder sea tranquilo y sin escrúpulos. Así contempladas las cosas, la posición del Seráfico despierta de inmediato la simpatía del lector. Pero, ¿a qué precio? ¿Se salva con su doctrina el valor y la autonomía de toda realidad creada? Será más fácil contestar a tales interrogantes, si los contemplamos contrapuestos a la línea argumental de SANTO TOMÁS.

El Angélico destaca que el acontecer humano, dentro de los límites de su orden, tienen su propia moralidad según se adecúe o no a la recta razón. Todos los actos *in concreto* son buenos o malos, y, por tanto, gratos o no a Dios. Esta es, pensamos, una forma de recordar el sentido y alcance de las virtudes morales naturales, y el comienzo de un análisis de la elevación sobrenatural que postulará la existencia de virtudes morales infusas, que estrictamente no aparecerán en los continuadores de la escuela franciscana, por ejemplo, en Duns Escoto. Pero además, no se olvide que para el Doctor Común bastaría la noción de fin para explicar el origen del mal moral, ya que "oportet quod omnes actiones *humanae* (libres por tanto) prop-

ter finem sint"⁶², y que no introducirá propiamente el tema del *mérito* hasta la última cuestión de la *Prima Secundae*⁶³, "post communem considerationem de virtutibus et aliis ad materiam moralem pertinentibus"⁶⁴. Allí enseñará que los bienes y los males temporales en sí mismos considerados no son bienes y males absolutos, sino relativos del hombre, y que por ello no caen absolutamente bajo el mérito, sino sólo en el sentido en que Dios por ellos nos mueva; es decir, por medio de males temporales, llevarnos a penitencia⁶⁵ y encaminarnos al fin sobrenatural⁶⁶.

Por todo ello no deberá extrañarnos la diferente solución que ofrecen al comentar II *Sent* d. 28: "Utrum homo possit facere aliquid bonum sine gratia" (SANTO TOMÁS), o bien: "utrum liberum arbitrium, omni gratia destitutum, possit aliquod bonum in genere" (SAN BUENAVENTURA). Se trata en definitiva, de la última consecuencia de dos concepciones distintas sobre el valor propio del orden natural. Para SANTO TOMÁS, la fe católica enseña que el hombre puede hacer libremente el bien o el mal, aunque no puede merecer sin la gracia (supuesto, claro está, el concurso divino)⁶⁷. Para SAN BUENAVENTURA, el libre arbitrio, con la cooperación divina pero sin la gracia, puede hacer algún bien moral, *licet difficiliter*; pero por tal bien no se dispone

62. SANTO TOMÁS, *Sth* I-II, q. 1, a. 1c. Cfr. S. RAMÍREZ, *De hominis beatitudine*, vol. I, nn. 261 ss. (Ed. CSIC, Madrid).

63. SANTO TOMÁS, *Sth* I-II, q. 114. Es cierto, conviene advertirlo, que el tema de las virtudes infusas aparece ya en la *Sth* I-II, q. 62, aunque las estudiará a fondo en la II-II; y que el mérito surge como de pasada en *Sth* I-II, q. 21.

64. SANTO TOMÁS, *Sth* II-II, prol.

65. SANTO TOMÁS, *Sth* I-II, q. 114, a. 10 ad 3.

66. Cfr. G. LAFONT, *Estructuras y método de la "Summa Teológica" de Santo Tomás de Aquino*, trad. cast., Eds. Rialp, Madrid 1964, pp. 272-278. Vid. además M. GRABMANN, *La Somme Théologique de Saint Thomas d'Aquin* (1928), trad. franc., Ed. Desclée, Paris 1930, 222 pp.; M. D. CHENU, *Le plan de la Somme*, en "Revue Thomiste", 45 (1939) 93-167; y C. S. SUERMONDT, *De principiis et compositione comparatis Sth et CG*, Ed. Marietti, Romae, 1943, pp. 6-22.

67. SANTO TOMÁS, II *Sent.*, d. 28, q. 1, a. 1 Rs (Parm VI, 639b). Paralelos: *De Veritate*, q. 24, a. 4 y *Sth* I-II, q. 109, a. 2.

ni para la gracia ni para la gloria, porque de suyo no está ordenado, sino que sólo es ordenable ⁶⁸.

c) *El uso del pecado ajeno.*

Hemos dejado expresamente para el final del comentario una observación que aparece en la edición crítica de las obras de SAN BUENAVENTURA. Los escoliastas de Quaracci, al glosar I *Sent* d. 1 ⁶⁹, remiten a un pasaje de la *Summa* de SANTO TOMÁS ⁷⁰, para probar que concluye lo mismo que el Seráfico. Confieso que al leer por primera vez ese artículo del Angélico titulado: "Utrum liceat pecuniam accipere mutuo sub usura" ⁷¹, no supe reconocer el motivo de la remisión, pues, aunque en este pasaje se trata del mal, más bien se alude implícitamente al tema del mal menor y el bien posible, que estimo eluden tanto el franciscano como el dominico en I *Sent*. Tal cuestión, de intrincada casuística, pertenece propiamente al ámbito de la cultura postridentina y ha sido ampliamente historiada en todos los manuales modernos de Teología moral. Pero pasemos a comentar el texto aludido, y la posterior evolución del tema.

Al comienzo de la argumentación del artículo citado, el Aquinatense afirma: "No es en manera alguna lícito inducir al hombre a pecar, *uti tamen peccato alterius ad bonum licitum est*: ya que también Dios, sacando el bien de cualquier mal, hace que todos los pecados sirvan para la consecución de un bien...". He aquí, en definitiva, la cuestión de la *felix culpa* de la liturgia pascual. El hilo del razonamiento está claro y bien apoyado al aludir al proceder de Dios. De todas formas no pasó desapercibido a los escolásticos del siglo XVI, que la actitud de SANTO TOMÁS

68. SAN BUENAVENTURA, II *Sent.*, d. 28, a. 2, q. 3 Rs (Q. II, 689b).

69. Q. I, 33b.

70. II-II, q. 78, a. 4.

71. Sobre la usura en la Edad Media se ha escrito mucho. Es clásico J. GILCHRIST, *The Church and economic activity in the Middle Ages*, Macmillan, London 1969, 328 pp.

estaba en equilibrio inestable. Veámoslo con algunos ejemplos.

Francisco de VITORIA nada añade en su exégesis al artículo referido: "nunca es lícito, cualquiera que sea el fin, inducir a alguien a pecar; *sed uti peccato alterius qui est paratus ad peccandum, licitum est*"⁷². Son casi las mismas palabras de SANTO TOMÁS.

Por los mismos años, el Cardenal CAYETANO comenta la *Summa*, y al llegar al pasaje citado precisaba que el uso del pecado es lícito, *ideo si quis absque necessitate, pro utilitate sua vel alterius (utatur)*. Cabe, no obstante —añadía—, pecado venial *si quis propter bonum delectabile utatur alterius peccato... Si delectabile veniale est, non tamen peccat mortaliter*⁷³. Estamos ya en presencia, por el tenor de los razonamientos, de un modo de construir teología lejano a la mente del Aquinatense. Pero CAYETANO se atreve todavía a discutir un caso límite: el que nos narra Gen. 19,7 ss, semejante al relato de Idc. 19,22 ss, en que Lot y un anciano proponen un mal menor a unos degenerados para apartarles del mal mayor. CAYETANO se inclina por la licitud de la *simple presentación* de la alternativa, sin más. Pero el paso ya había sido dado.

Domingo DE SOTO, después de recordar la doctrina adquirida⁷⁴, se encara con el Cardenal al preguntarse: "*utrum liceat minus malum ad peius evitandum consuleré*", cuestión que estima más grave y difícil. Contesta afirmativamente y reprocha a CAYETANO su falta de claridad —o de valentía— en la exposición. No obstante, "*non licere fieri mala ut inde eveniant bona*", y tampoco es lícito pecar siquiera venialmente para apartar a otro del mal⁷⁵.

Hasta aquí un somero repaso histórico de la evolución

72. FRANCISCO DE VITORIA, *De justicia: In II-II, q. 78, a. 4* (ed. V. BELTRÁN DE HEREDIA), Asociación Fco. de VITORIA, tomo II, Madrid 1934, p. 239.

73. CAYETANO, *In II-II, q. 78, a. 4* (Leonina IX, 166b).

74. DOMINGO DE SOTO, *De iustitia et iure*, lib. VI, q. 1, a. 5, ed. y trad. de V. Diego CARRO y M. GONZÁLEZ ORDÓÑEZ, Instituto de Estudios Políticos, Madrid 1968, vol. III, pp. 534b-535a.

75. DOMINGO DE SOTO, *Ibidem*, pp. 536a-536b.

sufrida por el tema del "uso del pecado ajeno". Nos parece que tal cuestión puede reducirse, en definitiva, al estudio de un caso particular de mal físico, pues el acto pecaminoso —prescindiendo de su aspecto de voluntario en el pecador— para un tercero se presenta como un ente del que puede hacer uso. Ser que es deficiente, y por tanto con una componente de "maldad", pero que tiene para el usuario una vertiente buena: la de ser un medio adecuado para el fin perseguido. En consecuencia, no podríamos esperar contraste de opinión entre SANTO TOMÁS y SAN BUENAVENTURA, cuando ya habíamos probado que mantenían criterios coincidentes acerca del mal físico. Y en tal sentido debe considerarse afortunada la remisión de los escoliastas, por cuanto el ejemplo verdaderamente aclara.

Y por la misma razón, la hipótesis de investigación estaba, de antemano, cerrada a las especulaciones, y los comentaristas tenían que abocar necesariamente en una intrincada casuística como así ocurrió en efecto.

III. ...QUA NULLUS MALE UTITUR.

Señalábamos en nuestro *status quaestionis*, que otra forma de acercarnos al tema del uso del mal podría consistir en el estudio de la definición clásica de virtud: *virtus est bona qualitas mentis, qua recte vivimur, qua nullus male utitur, quam Deus in nobis sine nobis operatur*⁷⁶.

Así tomada la definición, sólo se refiere —observa el Aquinatense— a las virtudes infusas; pero prescindiendo de su última parte (*quam Deus...*), se aplica a cualquier virtud, tanto adquirida como infusa⁷⁷. Hasta aquí la doctrina de SANTO TOMÁS, de la que se separa SAN BUENAVENTURA.

76. Pedro LOMBARDO, *Liber secundus Sententiarum*, d. 27, c. 5. (Q. II, 650a). Cfr. O. LOTTIN, *Psychologie et morale...*, cit., tomo III, vol. I, cap. XI: *Les premières définitions des vertus au moyen âge*.

77. Cfr. SANTO TOMÁS, *STh* I-II, q. 55, a. 4c; *De virtutibus in comuni*, q. un., a. 2c (ed. Odetto).

Para el Seráfico⁷⁸, la virtud se puede considerar en tres sentidos: *communiter, proprie et magis proprie*. En el primer sentido (*communiter*) se aplica tanto a la virtud moral como a la natural; propiamente, sin embargo, sólo incluye la virtud moral; *magis proprie* se refiere a la virtud gratuita. Esta virtud gratuita, comparada a su principio efectivo (su causa eficiente), se define, con la expresión del Maestro de las Sentencias. El género es *qualitas mentis*, al que se añaden tres diferencias: se distingue de los bienes corporales por *qua recte vivitur*⁷⁹; se separa de las propiedades espirituales y naturales por *qua nemo male utitur*; y se diferencia de las propiedades espirituales y de las costumbres (producidas por adquisición y no por infusión) por *quam Deus in nobis sine nobis operatur*. No se olvide, para la adecuada comprensión de las anteriores precisiones, que según SAN BUENAVENTURA, hay en el alma iluminación intelectual (reminiscencias de la concepción agustiniana de la teoría del conocimiento), a la que se corresponde la iluminación moral. Tal iluminación de las virtudes (moral) se efectúa por el mismo camino que la de las verdades, y tiende al mismo fin. Por ello, el *quam Deus in nobis sine nobis* significará —a nuestro entender—, no sólo la infusión de las virtudes sobrenaturales (que son sólo las teologales, a tenor del Seráfico), sino también la “iluminación” de las virtudes cardinales⁸⁰. Supuestas tales virtudes (cardinales), el hombre deberá esforzarse por adquirir los hábitos de la voluntad, que le harán capaz de

78. Cfr. SAN BUENAVENTURA, II *Sent.*, d. 27, dub. 3 Rs (Q. II, 671a-672b).

79. ¿Quiso insinuar aquí SAN BUENAVENTURA que por los bienes corporales no se puede vivir rectamente?

80. Cfr. SAN BUENAVENTURA, *In Hexaëm.*, VI (Q. V, 302a-b); III *Sent.*, d. 33, a. un., q. 4 Rs, ad 2 (Q. III, 720b-721a). Cfr. Et. GILSON, *La filosofía de San Buenaventura...*, cap. XIII, *passim*, a quien seguimos en este pasaje. Esta es la razón —pensamos— por la que no trata de las virtudes en la segunda parte de su *Breviloquio*, cuando estudia el alma humana, y sin embargo se extiende ampliamente acerca de las virtudes cardinales, en la quinta parte, al analizar la gracia santificante. Vid. también G. PALHORIES, *Saint Bonaventure*, Eds. Bloud, París 1913, pp. 174 ss.

realizar actos morales, pero que le dejarán en la imposibilidad de adquirir mérito alguno, pues la virtud adquirida (el hábito), sin la gracia, es como una ciencia sin la Revelación: caduca, llena de incertidumbre, vana e imperfecta.

El Angélico, en cambio, deduce la definición magistral, bien por comparación al acto⁸¹, o por relación al fin⁸², pero no por su causa eficiente; y por consiguiente, considera que las virtudes adquiridas son virtudes en sentido estricto, aunque no cumplan todos los términos de la definición magistral. Por tanto, no sólo distinto modo de justificar la noción formulada por Pedro LOMBARDO, sino también —así nos parece— una concepción distinta de la virtud considerada en sentido estricto⁸³.

He aquí, una vez más, el profundo abismo que separa a los dos grandes maestros del siglo XIII, que GILSON ha acertado a resumir brillantemente en un breve párrafo, que referimos por completo: "La forma tomista engendra en la materia una forma que ella le impone y que esta materia sufre; la forma bonaventuriana despierta en la materia una forma en potencia que la materia contenía ya. El entendimiento tomista hace de lo sensible lo inteligible, y causa los primeros principios que serán a su vez sus instrumentos para la construcción del edificio entero de la ciencia; mientras que el entendimiento bonaventuriano halla en sí lo inteligible no producido por él de lo sensible, sino recibido de un interior que es lo más íntimo de su interior. La voluntad tomista adquiere virtudes naturales, que precisamente por ser naturales sólo deben su desarrollo al ejercicio y a la costumbre; en tanto que la voluntad bonaventuriana espera de la gracia que ella aplica a estas

81. Para la perfección del acto se requiere que el acto sea recto y que el hábito que perfeccione la potencia no pueda ser principio de actos contrarios: por ejemplo, *recte vivere* al tiempo que *male utitur*. Cfr. *De virtutibus in communi*, q. un., a. 2c.

82. La virtud es un hábito *semper se habens ad bonum* (STh I-II, q. 55, a. 4c).

83. Cfr. Et. GILSON, *Le Thomisme. Introduction a la philosophie de Saint Thomas*, Ed. J. Vrin, París (5.^a ed.), pp. 360 ss.

mismas virtudes, precisamente como naturales, su complemento y perfección". Por ello, concluirá GILSON, "el Dios de SANTO TOMÁS se limita a *mover* la naturaleza como naturaleza...; el Dios de SAN BUENAVENTURA *perfecciona* de continuo a la naturaleza en cuanto tal"⁸⁴.

Pero podría todavía preguntarse a los dos Maestros, si es posible alguna vez usar mal de una virtud. La respuesta de ambos es taxativa y coincidente: sólo se puede usar mal de la virtud en cuanto objeto, nunca como principio de los actos o como hábito que regula⁸⁵. En definitiva; que para vivir rectamente dos cosas son precisas: la virtud y el libre albedrío. De éste se puede abusar; no, en cambio, de aquélla, por lo que en su definición se añade —para distinguirlos— *qua nemo male utitur*⁸⁶.

En otro lugar, el Angélico aprovecha el *qua nemo...* para entroncar con la definición aristotélica de virtud, según la cual, la virtud consiste en ser medio entre dos extremos⁸⁷. Le brinda la ocasión para su análisis la consideración del juego (*ludus*)⁸⁸. El juego —comenta— tiene razón de bien en la medida en que es *útil* a la vida humana ("et sic habet rationem boni utilis"). Pero donde hay utilidad, hay también oportunidad y, en consecuencia, *medio* entre lo conveniente y disconveniente, y también medio entre los dos excesos contrarios; luego hay virtud. Etc. Como puede comprobarse, se trata de otro camino complementario para justificar la definición magistral, esta vez en base a la autoridad del Estagirita. Lo que no sabemos

84. Et. GILSON, *La filosofía de San Buenaventura...*, cit., pp. 409-410. Cfr. también G. DI NAPOLI, *San Bonaventura da Bagnoregio e san Tommaso D'Aquino. Un confronto teoretico-pedagogico*, en "Revista Portuguesa de Filosofia", 30 (1974), 204-236.

85. Cfr. SANTO TOMÁS, II *Sent.*, d. 27, q. 1, a. 2, ad 5 (Parm. VI, 632b); *De virtutibus in communi*, q. un., a. 2, ad 16 (redacción de Vicente DE CASTRONOVO, según ed. de Odetto); *STh.*, I-II, q. 55, a. 4, ad 5. SAN BUENAVENTURA, I *Sent.*, d. 1, a. 1, q. 2, ad 4 (Q. I, 33b).

86. Cfr. SANTO TOMÁS, II *Sent.*, d. 27, q. 1, a. 2, ad 6 (Parm. VI, 632b).

87. Cfr. ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, L. II, cap. 6 (ed. Spiazzi, nn. 202 ss.).

88. Cfr. SANTO TOMÁS, *In Ethic.*, L. IV, lect. 16 (ed. Spiazzi, n. 851).

es lo que habría afirmado el Seráfico, de haber explicado este mismo pasaje de la *Etica Nicomaquea*.

IV. CONCLUSIONES.

El anónimo ms 52, folio 1v, de la Catedral de Pamplona, procedente de Salamanca, que nos atrevemos a fechar entre 1463 y 1478, ofrece veintitrés tesis de Sagrada Teología y Metafísica en las que —según el autor de la relación— discrepan los sistemas bonaventuriano y tomista. Las proposiciones, a cual más interesante y sugestiva, algunas más conocidas que otras, están formuladas en base a los enunciados de las distinciones del Maestro de las Sentencias, tomadas del libro primero. No obstante, por el tenor de la primera línea de manuscrito ("Hec sunt loca in quibus frater THOMAS et BONAVENTURA differunt in Libro quarto"), sospechamos que el autor realizaría un trabajo más extenso, del que no conservamos copia. En cualquier caso, y vaya esto por delante, el tono de la relación demuestra, una vez más, el alto nivel que debió alcanzar la enseñanza de la Teología en la España de la segunda mitad del siglo xv, lógica preparación de lo que fue la eclosión del xvi.

Para nuestra investigación hemos elegido la segunda tesis: *Utrum male contingat uti*, que analizamos —siguiendo la doctrina de SANTO TOMÁS y de SAN BUENAVENTURA— desde múltiples perspectivas: el mal físico, el mal moral, y la definición lombardiana de "virtud"; procurando siempre mantenernos en el ámbito propio de la razón natural (es decir, de la filosofía), pero sin poder evitar, lo que era de prever de antemano, que tanto uno como otro (más el franciscano) nos obligaran a traspasar en ocasiones el umbral del orden sobrenatural.

Nuestra primera sorpresa consistió en comprobar que no hubo entre los dos discrepancias fundamentales al considerar el tema del uso y significado del mal físico. Muy al contrario, y esto conviene destacarlo, a pesar de sus juicios algo peyorativos respecto a determinadas formas de

trabajo y de algunas manifestaciones de la actividad humana (el "arte" o técnica) —comprensibles en el contexto de las polémicas con los maestros de París acerca de las órdenes mendicantes—, el Aquinatense y el Seráfico se nos revelan ya como hombres modernos, adelantados al ambiente cultural de su siglo; o mejor, como pensadores "clásicos", humanistas, en el sentido fuerte que hoy ofrece el término; o, más exactamente, como testimonios exactos del optimismo cristiano que brota de una atenta y delicada lectura de las Sagradas Escrituras. Nada de *abiectio mundi*, a no ser que se haga una exégesis superficial del *contemptus saeculi*, y se acuda sólo a sus escritos piadosos. En este punto, no obstante, nos parece más moderna la actitud del Angélico, aunque sería conveniente, ¡todavía!, un estudio libre de prejuicios de los dos sistemas, que no pecara tampoco de anacronismo. En definitiva, que los dos son antimaniqueos —no podía esperarse otra cosa—; y que para ambos el mal tiene un bien como soporte, lo que permite y autoriza su uso en la medida en que nos conduzca al conocimiento de Dios y provea al subsidio de nuestra vida ordenada al fin recto. Ello no obsta —como hemos señalado en anteriores publicaciones nuestras— para que su concepción de la materia — y con ello de la composición de los seres creados— sea radicalmente distinta: SAN BUENAVENTURA, deudor de una larga tradición, alimentada en la Edad Media por AVICEBRÓN; SANTO TOMÁS más libre y original, aunque también tributario de otros, quizá de AVICENA; y ambos, discípulos —quíéralo o no el Seráfico de segunda época— de ARISTÓTELES.

Las ligeras discrepancias observadas al estudiar el mal físico comienzan a agrandarse cuando les interrogamos sobre el tema del mal moral. Aunque no haya divergencias substanciales en torno a su causa, se separan por el método de investigación aducido: SANTO TOMÁS centra el análisis en el contexto del fin último y se sitúa al nivel del *defectus culpae*. SAN BUENAVENTURA prefiere reducirlo al nivel del *defectus naturalis*, al margen del fin último. Y esto es muy importante, a pesar de su aparente inocuidad;

es, nada menos, la razón por la cual van a sostener doctrinas distintas e inconciliables ante los actos llamados "indiferentes". Si el mal moral es causado por el *defectus naturalis*, es decir, porque procede y se asienta en un ser defectible, lo más que podemos conceder al acto humano no ordenado expresamente al fin sobrenatural, es su indiferencia moral. En cambio, si la valoración moral de los actos humanos es primeramente por el fin (*finis operis*), *in concreto* no habrá nunca actos indiferentes, porque, o bien se adecuarán al fin último sobrenatural (y en tal caso serán meritorios, supuesta la gracia), o bien estarán conformes a la recta razón y, en consecuencia, serán buenos, por ordenados (SANTO TOMÁS).

De la concepción del bien y mal moral derivarán, por último, diferentes nociones de "virtud", aunque aceptando, de entrada, la definición magistral. SANTO TOMÁS se mantuvo fiel a sus principios, y dedujo la definición por relación al fin (por aquello de que los hábitos se especifican por sus actos, y éstos por su objeto o fin). SAN BUENAVENTURA, más pesimista con respecto a las posibilidades de la naturaleza creada, en la que está inscrito todo el peso del *defectus naturalis* que nunca podrá olvidar, apeló al expediente de la "iluminación moral", lo que le obligó, una vez más, a trasladar el análisis al plano sobrenatural o, por consiguiente, al umbral del mérito; y a desconfiar en exceso de las posibilidades de las virtudes morales estrictamente naturales.

* * *

Hasta aquí, al hilo de la proposición *Utrum male contingat uti* que presenta el ms, cuanto hemos podido deducir del estudio comparado de SANTO TOMÁS y de SAN BUENAVENTURA. Todo muy sutil y, aparentemente, pocas diferencias dignas de nota. Sin embargo, bajo expresiones que *prout sonant* podrían tomarse por sinónimas o casi equivalentes, laten —a nuestro entender— dos filosofías radicalmente distintas; mejor: dos concepciones del mundo y de la vida que difieren profundamente, aun sustentándose ambas en la Sagrada Escritura y bebiendo en la fuente

común de la Tradición cristiana. Pero, ¿es esto realmente lo que descubrió el anónimo autor del ms y quería expresar bajo el ropaje de su lacónica formulación?

V. CONSIDERACIONES FINALES: LA CONTROVERSI A GILSON... VAN STEENBERGHEN.

Desde el momento en que Etienne GILSON publicó sus conocidas monografías sobre filosofía medieval (a partir de 1919), se desató una importante polémica en torno al contenido y rasgos definitorios de las principales corrientes doctrinales del siglo XIII, discusión que ha llegado a nuestros días⁸⁹. Centrándonos en SAN BUENAVENTURA y SANTO TOMÁS, GILSON sostiene que no sólo proponen soluciones diferentes a un cierto número de problemas, sino que encabezan dos concepciones diferentes de la filosofía. En opinión de VAN STEENBERGHEN, tal actitud del ilustre profesor francés se debería, en buena parte, a una reacción frente al *concordismo* de los editores de Quaracchi⁹⁰, concordismo del que hemos dado cuenta en este artículo al tratar del "uso del pecado ajeno", tema en el que —según los citados editores de SAN BUENAVENTURA— no se apreciarían esenciales discrepancias entre el Seráfico y el Angélico.

Una tesis opuesta a la de GILSON fue mantenida por Maurice DE WULF en su célebre *Historia* y en otras investigaciones. Para el profesor de Lovaina, Tomás y BUENAVENTURA serían exponentes de una verdadera *síntesis escolástica*, común a la mayoría de los maestros del siglo XIII. GILSON se habría fijado demasiado en las distintas teorías del conocimiento, y no, como debería, en las doctrinas metafísicas relativas a la estructura ontológica de los seres creados, que fueron propiamente el centro de las polémicas.

89. Véase un excelente *status quaestionis*, en F. VAN STEENBERGHEN, *La filosofía nel XIII secolo* (1966), trad. ital., Ed. Vita e Pensiero, Milano 1972, 536 pp.

90. Cfr. F. VAN STEENBERGHEN, *La filosofía...*, cit., p. 7.

cas del XIII. Por ello presentó, precipitadamente, como *agustinismo aristotelizante* la línea bonaventuriana (frente a otro *agustinismo avicenizante* de Rogelio BACON, por ejemplo), opuesto al aristotelismo tomista; cuando, en todo caso, más bien debería haber hablado de un *agustinismo avicebronizante* para designar el sistema bonaventuriano.

En el contexto de la polémica, una tercera posición ha sido presentada por VAN STEENVERGHEN, al calificar de *aristotelismo neplatonizante* la construcción filosófica del Seráfico, permaneciendo *agustiniano* en la síntesis teológica⁹¹.

El manuscrito que presentamos en el apéndice puede ser un dato más, que contribuya a esclarecer esta larga y ardua discusión erudita, porque es una prueba de que también los medievales tardíos comprendieron que había un fuerte contraste de opiniones entre el dominico y el franciscano; pero con la salvedad —frente a los clásicos *correctoria* o *correctoria "correctiorum"* del XIII —de que ese ms no trató de combatir una doctrina en nombre de otra, sino de presentar paralelamente dos "sistemas" discrepantes. Hay, en ese documento inédito hasta ahora, una mayoría de tesis filosóficas (lo que apoyaría el parecer de VAN STEENVERGHEN); pero no faltan los enunciados teológicos. De lo que también podríamos deducir, que el anónimo autor del siglo XV debió entender que comparaba dos sistemas cerrados, en sus dos vertientes, filosófica y teológica (contra DE WULF y en favor de GILSON).

Pero no falta tampoco la alusión al "hilemorfismo universal" de AVICEBRÓN, pues uno de los enunciados reza así: "Utrum anima rationalis sit composita ex materia et forma. Distinctio 5". ¿Significa tal proposición, que el escritor salmantino comprendió que el núcleo fundamental del contraste entre el Seráfico y el Aquinatense habría que buscarlo ante todo en su diferente concepción de la estructura ontológica del ser creado? Si así fuera, habría que saludar con asombro la profunda intuición del profesor DE WULF,

91. Cfr. F. VAN STEENBERGHEN, *La filosofía...*, cit., pp. 167-240.

que no invalidaría —todo lo contrario— la tesis de VAN STEENBERGHEN⁹².

Personalmente me inclino, después de haber estudiado el tema en otras ocasiones⁹³, por apoyar el parecer del DE WULF. Pero espero poder probarlo más adelante, con un análisis detallado de la angeología tomista y bonaventuriana, principalmente con la exégesis de *Summa Theologiae* I, q. 50, a. 2 y q. 66.

92. Cfr. F. VAN STEENBERGHEN, *La filosofía...*, cit., p. 421.

93. Cfr. J. I. SARANYANA, *Sobre la instantaneidad de la Transubstanciación. En torno a la controversia entre Sto. Tomás y San Buenaventura*, en "Scripta Theologica", 4 (1972) 575-596; *La creación "ab aeterno". Controversia de Santo Tomás y Raimundo Martí con San Buenaventura*, en "Scripta Theologica", 5 (1973) 127-174.