

# Un rasgo medieval de la tolerancia en Buenaventura: la *cohibitio*

## A medieval feature of tolerance in Buenaventura: the *cohibitio*

GERALD CRESTA

### Sumario:

1. Introducción
2. Antecedentes
  - 2.1. San Agustín y su influencia posterior
  - 2.2. Pedro Abelardo
  - 2.3. Los Victorinos y Alejandro de Hales
  - 2.4. Santo Tomás
3. La *cohibitio* en los textos de San Buenaventura
4. Conclusión

**Resumen:** En diversos pasajes de su *Comentario a las Sentencias* Buenaventura aborda el tema de las faltas veniales incorporando, en un marco teológico, una acepción del concepto de tolerancia heredada de los Victorinos, el de *cohibitio*, para indicar un aspecto de la permisión que, por oposición al concepto de *prohibitio*, señalaría la posibilidad de tolerar una falta venial con el fin de evitar un mal mayor. Este trabajo presenta un seguimiento del concepto de *cohibitio* en los usos previos a Buenaventura, y señala en este último la vinculación de la tolerancia con el resto de las virtudes mediante la forma común o *forma directiva*: la caridad, que otorga a las virtudes un complemento

©Scripta Mediaevalia. Revista de pensamiento medieval, vol. 7/1 (2014),  
pp. 13-28. ISSN: 1851-8753

Centro de Estudios Filosóficos Medievales, Facultad de Filosofía y Letras,  
Universidad Nacional de Cuyo  
Centro Universitario, 5500 – Mendoza, Argentina.

en su ordenación natural al Bien como fin último. En este contexto, se muestra asimismo cómo la estructura conceptual de la teoría de las virtudes en Buenaventura sigue un esquema filosófico que encuentra su fundamentación metafísica en la unidad de los trascendentales.

**Palabras clave:** tolerancia, *cohibitio*, virtud, trascendentales.

**Abstract:** In several passages of the Bonaventure's Commentary on the Sentences, the author addresses the issue of venial sins by incorporating, in a theological context, the concept of tolerance in the singular meaning inherited from the Victorines' School, *cohibitio*, to indicate an aspect of permission that, as opposed to the concept of *prohibitio*, would bring the possibility of tolerating a venial sin in order to avoid a greater evil. This paper presents the concept of *cohibitio* in its former discussion previous to Bonaventure, and stresses the relationship of tolerance with the other virtues through the common or *directive form*: charity, which gives the virtues a complement to their natural ordering to Godness as their ultimate goal. In this context, it also shows how conceptual structure of the theory of virtues in Bonaventure remains a philosophical scheme which finds its justification in the metaphysics of transcendental Beings.

**Keyword:** Tolerance, *Cohibitio*, Virtue, Transcendental Beings.

## 1. Introducción

Pensar el concepto de tolerancia en la Edad Media presupone, entre otras nociones, situarse en el contexto cultural dentro del cual el término puede ser abordado desde variadas perspectivas. En el Occidente cristiano medieval, este contexto trae consigo una concepción de la Iglesia y del Estado en una suerte de comunión de actitudes, asentadas sobre la unidad que proporcionaba una fe común. A partir de aquí, es posible orientar la reflexión hacia tres ámbitos de aplicación de la tolerancia, de acuerdo al objeto al que ella se refiera. En primer lugar se encuentran los paganos, es decir, todos aquellos que no participan culturalmente de la unidad de fe. Algunos príncipes practicaban la conversión forzada de los pueblos conquistados. Carlomagno, por ejemplo, que impuso cruelmente el cristianismo a los Sajones. En segundo lugar, los infieles. Aquí habría

que diferenciar la tendencia común a los teólogos medievales de ser cautos y hasta indulgentes con respecto a la recuperación de los infieles -razón por la cual las cruzadas no serían consideradas como un acto de intolerancia- frente a la tendencia de estricta dureza con los grupos heréticos. Ejemplo de esto es la violencia con que Iglesia e Imperio reprimió la herejía del movimiento cátaro que signó a la Europa de comienzos del siglo XI. De ahí la diferencia entre *Cruzada* e *Inquisición*. Con todo, estos dos primeros ámbitos permiten trabajar teóricamente la noción de tolerancia y extraer de ella toda su riqueza conceptual justamente porque en ambos la tolerancia implica una unidad de criterio que es común tanto a cuestiones de estado cuanto a la materia religiosa.<sup>1</sup>

Un tercer ámbito que es posible señalar se refiere, en cambio, exclusivamente a una cuestión doctrinal como es la diferenciación entre faltas graves y faltas leves o, en términos teológicos: la diferenciación entre pecado mortal y pecado venial. La tolerancia cobra aquí un lugar teórico que resulta interesante destacar, por consistir en una utilización de la noción ligada a su funcionalidad moral en el ámbito de la conciencia individual. San Buenaventura hace uso de esta funcionalidad bajo el término *cohibitio*, para referirse a un aspecto de la permisión que, por oposición al concepto de *prohibitio*, señalaría la posibilidad de tolerar una falta venial con el fin de evitar un mal mayor. En su análisis y propuesta argumentativa en diversos pasajes de su *Comentario a las Sentencias*, Buenaventura conserva como base doctrinal las fuentes que le llegan por parte de Agustín y de los Victorinos, mediados por su maestro Alejandro de Hales.

## 2. Antecedentes

### 2.1. *San Agustín y su influencia posterior*

La diferenciación entre falta mortal y falta leve tiene su fundamento doctrinal en el principio de la distinción entre dos

---

1 Cf. TOLÉRANCE en el *Dictionnaire Encyclopédie du Moyen Âge*, CERF, Paris 1997, t. II, pp. 1519-1520.

maneras diversas de amar. Si tomamos como punto de partida a San Agustín, encontramos la idea de que el *libero arbitrio* es el deseo innato y consciente de beatitud. Pero la beatitud no puede encontrarse más que en el Bien supremo e inmutable que es Dios.<sup>2</sup> El verdadero pecado consistirá entonces en quedar remitido voluntariamente al mundo, a lo temporal, a tal punto de llegar a menospreciar a su Creador. En esta orientación aparece claramente la clave de lectura para la comprensión de la moral agustiniana: una suerte de platonismo con fuerte impronta teocéntrica, en el cual Dios siempre tendrá mayor importancia que la creatura. La moralidad se juzga en la conformación de la actitud cara a cara frente a Dios, y no en la actitud de relación con los entes del mundo.<sup>3</sup> Y con ello, la magnitud del pecado se mide entonces por la pretensión exorbitante frente a las cosas del mundo. Es concretamente en esta predilección que podemos situar la malicia que prioriza el valor de la creación y desvaloriza consecuentemente el absoluto del Creador. La falta venial, en cambio, se caracterizaría por la circunstancia de quedar sujetos y como absortos en los asuntos del mundo, sin por ello tener la intención de substituir a Dios. Para San Agustín, este menosprecio de Creador se manifiesta en el menosprecio de sus preceptos, en la medida en que estos serían los signos en los cuales se nos expresa la voluntad caritativa del Creador. Y nuestra obediencia, como contrapartida, sería el signo de una voluntad que desea permanecer unida en todo a aquella caridad.<sup>4</sup>

2 *De Trin.*, VIII, 3, 4 (PL, 42, 949): «Bonum hoc et bonum illud: tolle hoc et illud, et vide ipsum bonum, si potest; ita Deum videbis, non alio bono bonum, sed bonum omnis boni». Cf. M. HUFTIER, *Théologie du péché I: Péché mortel et Péché véniel*, Desclée & Co, Tournai (Belg.) 1960, pp. 422-426.

3 *De vera Rel.*, XXII, 43 (PL, 34, 140): «In ipsa dilectione temporarium, nolunt transire quod amant».

4 *De nat. boni*, 34-37 (PL, 42, 562-563). Entre estos capítulos, Agustín se refiere al tema del mal no como propio de la naturaleza creada, sino del uso equivocado de la voluntad: «Proinde si eustodiant omnes naturae modum, et speciem, et ordinem proprium, nullum erit malum: si autem his bonis quisque male uti voluerit,

Esta misma doctrina se encuentra entre los escolásticos, en sus dos formas, y es elaborada por ellos con mayor o menor precisión, según los autores. Pero lo común a todos ellos es la idea central de que todos deben amar a Dios como fin último. Así lo vemos en Pedro Lombardo y en el *Comentario* de Pedro de Poitiers: hay por cierto otros fines puestos a nuestra disposición, pero todos deben ser subordinados al fin último. Si esta subordinación es trastocada se produce un desorden, una conversión desordenada hacia las creaturas. En esto radica la falta; cuando la orientación genera en la voluntad un amor a las cosas mayor que su amor a Dios, la falta es mortal; de lo contrario, la falta es venial.

Alejandro de Hales y Santo Tomás coinciden, por ejemplo, en el uso de la expresión *citra Deum*. Para Alejandro «el pecado venial es el deseo o el placer en la creatura *citra Deum*, el pecado mortal es el deseo de la creatura *supra Deum vel aequae Deo*». Y Tomás dirá que quien falta en forma leve es aquel que no hace de la creatura su fin último, porque la ama *citra Deum*, como quien se retrasa en su camino sin por ello extraviar el rumbo que lleva. Es el mismo pensamiento que le permite afirmar a Buenaventura que «el pecado venial no separa de Dios; él aleja en aquello que atrae al hombre por parte de las creaturas».

Por otra parte, ya en San Agustín aparece, junto a esta idea de la falta mortal como desprecio de Dios, la confianza propia en que no hay voluntad de despreciar o de ofender a Dios en las faltas veniales que son la distracción del monje en la oración, un reír inmoderado, etc. Por el contrario, allí donde pueda constatarse la voluntad de oponerse a la ley divina, estaríamos entonces sí en presencia de la falta grave, porque se realiza *cum Dei contemptu*, mientras que la falta leve es *praeter legem*; no estaría prohibido por la ley, sino que es solamente *cohibitum a lege*.

---

nec sit vincit voluntatem Dei, qui etiam injustos juste ordinare movit; ut si ipsi per iniquitatem voluntate suae bene utatur malis ipsorum, recte ordinans in poenis, qui se perverse ordinaerint in peccatis» (XXXVII, 563).

## 2.2. Pedro Abelardo

Podemos diferenciar tres aspectos de esta doctrina: en primer lugar, Pedro Abelardo aporta su teoría del consentimiento interior. Si la moralidad depende de la intención con la cual son realizados los actos exteriores a la voluntad, éstos entonces no serían ni buenos ni malos, sino moralmente indiferentes. Esta posición teórica da lugar a una concesión o tolerancia de dichas faltas, precisamente por no encontrarse en ellas un mal moral a evitar, en la línea agustiniana de la prohibición. Y por ello, esta concesión excusa la falta y remueve el *contemptum Dei*.<sup>5</sup> En este contexto de la ética abelardiana, el mal moral grave se sitúa en el acto de consentimiento al mal, y el mal moral leve o pecado venial no sería ni siquiera propiamente pecado, sino faltas debido a la ignorancia, o faltas de negligencia, de inadvertencia, de error. Dado que en estos casos mencionados y otros semejantes no habría consentimiento interior para obrar mal, no estaría presente por tanto el menosprecio hacia el Creador, nota distintiva y esencial al pecado mortal. Y por otra parte, sería imposible para el hombre justo evitar todas las faltas veniales. Pero como Dios no obliga lo imposible, de ahí que la falta leve no sería, en consecuencia, algo prohibido por la ley.<sup>6</sup>

## 2.3. Los Victorinos y Alejandro de Hales

En segundo lugar encontramos a los Victorinos, quienes continúan esta misma línea e insisten en los elementos subjetivos ampliando la precisión conceptual de la concesión abelardiana mediante el concepto de *cohibitio*: los pecados veniales no son

---

5 *Ethica*, 2-3 (PL, 178, 635, 643): «Si ergo in esu tali olim eis prohibitio sed nunc concessio ipsa concessio peccatum excusat et contemptum Dei removet, quis quempiam in eo peccare dicat, quod ei licitum divina concessio fecit?» (III, 640).

6 *Ethica*, 15 (PL, 178, 658): «Ita, inquam si peccati vocabulum large, ut diximus, accipientes illa etiam vocemus peccata, quaecumque non convenienter facimus. Si autem proprie peccatum intelligentes solum Dei contemptum dicamus peccatum, potest revera sine hoc vita ista transigi, quanvis cum maxima difficultate».

prohibidos por la ley – *prohibitia* – sino simplemente *cohibita*, esto es, contenidos o retenidos por la ley. Tomemos dos ejemplos a partir de dos citas concretas, una de Hugo de San Víctor y la otra de Ricardo de San Víctor. El primero señala que «los pecados veniales ocurren sin deliberación del sujeto, son debidos a la negligencia, a la imprudencia, a la precipitación».<sup>7</sup> En consonancia con su concepción de la primacía de la voluntad divina, Hugo reafirma la idea agustiniana de la existencia personal como dato primero a partir del cual acceder a una prueba de la existencia de Dios. En este contexto, la voluntad divina es fundamento del obrar moral, ya que, al no haber ninguna causa antecedente que mueva su operación, ésta última es afirmada como criterio intemporal de bondad moral. Por eso Hugo de San Víctor puede reconocer en la valoración de los actos morales la diferenciación entre acto bueno y acto malo en que el primero se corresponde con la voluntad divina, mientras que el segundo se opone o es contraria a ella. De ahí que la voluntad de Dios no sea justa porque lo que Él ha querido sea justo, sino a la inversa: lo justo es justo porque se encuentra en una misma línea con la voluntad divina, que lo legitima en tanto fundamento trascendente.

En otro texto subsidiario de la misma orientación, Ricardo de San Víctor afirma que el verdadero pecado consiste en el solo consentimiento, en cuanto podemos reconocer una moción de la mala voluntad; y agrega: «¿cómo entonces podríamos llevarlo a cabo si no existe de por medio el desprecio de Dios en la transgresión de uno de sus preceptos?».<sup>8</sup> La importancia

7 *De sacramentis*, 1, II, 13, c. 1, (PL, 176, 526): «Venialia sunt sicut ira levis et transitoria, risus et hujusmodi, quae sine deliberatione agentium contingunt, sive ex negligentia incautae, sive ex infirmitate praecipitanter».

8 *De statu interioris hominis*, Tr. 2, c. 2 (PL, 196,1149): «Talia namque peccata, peccata malitiae recte dicuntur, quae neque per ignorantiam, neque per infirmitatem, sed sola mala voluntate committuntur. Quid itaque est tumor in percussurae contritione, nisi contumacia in culpa commissione, Deique contemptus in praecepti transgressione?». Cf. asimismo *Explicatio in Cant. Cantic.*,

de esta idea en el contexto doctrinal de Ricardo hay que buscarla y conocerla como tal en la relación con los aspectos de sus aportes a la comprensión del conocimiento contemplativo. Como se sabe, este agustino interesado en los aportes que la razón pudiera ofrecer a la Teología, elabora una teoría sobre las facultades superiores del alma, dentro de la cual se encuentra tematizada la necesidad de purificación del corazón como requisito indispensable para acceder al conocimiento místico. Por eso, el hincapié de Ricardo en la inconveniencia de la *delectatio* y la bondad de la *contritio* posteriores. En este grado superior de conocimiento, el alma dilatada y elevada al máximo de sus posibilidades cognitivas, contempla brevemente la luz de la Sabiduría sobrenatural.

También Alejandro de Hales, aunque inmerso en un contexto ya diferente a causa del descubrimiento de Aristóteles, hará hincapié en esta instancia decisiva de la transgresión intencional del precepto, y de la interdicción. En la consideración de las diferencias entre falta grave y falta venial, el maestro de Buenaventura se pregunta si el primer movimiento en el alma es pecado. Este *primus motus* se refiere a los sentidos, sobre todo a la orientación de la sensualidad posterior a la caída, que inflama la carne por medio de la excitación o el estímulo. Teniendo como presupuesto la corrupción del alma por el pecado original, por lo cual el alma sería en principio desordenada, Alejandro reconoce la sensualidad como lugar propicio para el desarrollo del deseo ilícito, pero distingue mediante la noción de *surrectio* el deseo natural en sí mismo del asentimiento que la razón de manera consciente otorga a la potencialidad del *primus motus*. La sensualidad consentida se diferencia por tanto de la benigna

---

c. 25 (PL, 196, 480): «Si enim non consentit, veniale peccatum est, quia non contingit mortale peccatum, nisi voluntarium. Aut ex infirmitate contingit, et tunc veniale est, aut nullum peccatum, si nulla ibi fuerit delectatio. Potest enim contingere ex infirmitate, et tamen aliqua ibi est delectatio quae tamen sit venialis. Si quoque dormienti contingat ex culpa aliqua quae mortalis sit, mortale erit. Sed si contritio interveniat, veniale est, quanvis occasionem exinde habeat, quia abolita est per contritionem».



naturalidad propia del *primus motus*, toda vez que ella da origen *in ratione per surreptionem* a las fantasías que a su vez generan las dudas acerca de los artículos de fe.<sup>9</sup>

## 2.4. Santo Tomás

El tercer aspecto es el que encontramos en Santo Tomás. En su opúsculo *De malo*, retoma las afirmaciones precedentes y aporta una precisión en directa correlación con su doctrina de los actos intrínsecamente malos y de la malicia objetiva: según Tomás, los elementos subjetivos no son la única base sobre la cual debe apoyarse la distinción teológica de los pecados. También es necesario saber que un acto es grave, es decir, opuesto a la ley divina, porque quien lo lleva a cabo es culpable de pecado mortal, incluso no habiendo querido ofender a Dios.<sup>10</sup> Con todo, el pasaje del *De malo* que generalmente es considerado como el resumen del pensamiento de Santo Tomás respecto de la diferenciación teológica entre pecado mortal y pecado venial, sigue en última instancia asimismo la orientación de la tradición previa al señalar que el pecado grave, *ex parte objecti*, es aquel que se opone al bien mayor de la virtud, de ahí que los

9 *Summa Theol*, II, 2, q. 109, 3 (III, 303-304): « [...] primus motus, secundum quod supra dictum est, tantum est in sensualitate [...] licet unaquaeque vis sit corrupta sive inordinata, non tamen ex ea surgit primus motus, sed potest esse veniale peccatum, et hoc ratione corruptionis, non quia omnis motus sit peccatum veniale, quia a vi qualibet egreditur: non enim sufficit quod sit primus motus alicuius potentiae, sed quod sit motus sensualitatis secundum impulsus fomitis [...] etsi peccet quaelibet vis aliquando secundum surreptionem, non tamen est primus motus, de quo loquimur hic, sed veniale peccatum [...] licet aliquis dubitet de aliquo articulo fidei sine deliberatione praecedente, non tamen illa dubitatio est primus motus: est enim in ratione per surreptionem; sed oritur ex phantasiis quae sunt ex parte sensualitatis, quibus inordinate admiscetur ratio».

10 *De Malo*, q. 2, ad. 6: « [...] malum cum non sit in subiecto sicut accident naturale, non causatur ex subiecto, sicut nec privatio ex potentia [...]».

pecados contra Dios sean los de mayor gravedad moral en su género, mientras que, *ex parte agentis*, «la gravedad se consideraba según los grados de la voluntad». <sup>11</sup> También en razón de esta línea común es que el criterio central de la gravedad continúa fijado en el hecho de que se ataque el principio mismo del orden, el principio vital: la caridad. Por eso el pecado mortal es opuesto a la caridad, es *contra praeceptum, contra legem divinam*; el venial, en cambio, se encuentra en el margen, sin llegar a tocar la esencia del precepto, es *praeter legem*. <sup>12</sup> Esta posición teórica explica que para Tomás el pecado mortal conlleva la falta eterna para el culpable, en cuanto es irremisible, mientras que el venial no comporta más que la obligación de una pena temporal. Si bien el pecado en general había sido definido por el Aquinate como opuesto a la virtud, la falta venial no excluye la amistad divina ni la referencia habitual a Dios. <sup>13</sup>

Cruza toda la argumentación, como puede notarse, una idea que abraza la forma común o *forma directiva*: la caridad, que otorga a las virtudes un complemento en su ordenación natural al Bien como fin último. Esta idea está presente en el uso bonaventuriano del concepto de *cohibitio*.

---

11 *De malo*, II, 10, concl.: «Gravitas ergo peccati quam habet ex specie sua, attenditur ex parte objecti, sive materiae; et secundum hanc considerationem gravius peccatum dicitur ex suo genere quod majori bono virtutis opponitur [...] Similiter etiam ex parte agentis attenditur gravitas in peccato, secundum quod magis vel minus voluntarius peccat; voluntas est enim causa peccati [...]».

12 *Summ. theol.*, I-II, q. 88, I, 1: «Peccatum autem veniale dicitur peccatum secundum rationem imperfectam, et in ordine ad peccatum mortale: sicut accidens dicitur ens in ordine ad substantiam, secundum imperfectam rationem entis. Non enim est contra legem: quia venialiter peccans non facit quod lex prohibet, nec praetermittit id ad quod lex per praeceptum obligat; sed facit praeter legem, quia non observat modum rationis quem lex intendit».

13 *De malo*, VII, 2, 1: «Iste qui peccat venialiter amat aliquid cum Deo, quod, etsi non actu, tamen habitu propter Deum amat».

### 3. La *cohibitio* en los textos de San Buenaventura

En la distinción XXXIII de su *Comentario a las Sentencias*, Buenaventura trata la cuestión del repudio a la mujer casada bajo tres aspectos: si es lícito tal repudio, si debería ser permitido y finalmente si debe haber reconciliación luego del repudio. En el marco del segundo aspecto, la respuesta bonaventuriana se despliega en cuatro posibilidades de considerar la permisión de tolerancia:

1) En el sentido de una privación del precepto. Como ejemplo, Buenaventura cita la concesión del Apóstol en *Corintios*, 1,7. Allí vemos que Pablo expresamente manifiesta el deseo de que todos permanezcan como él, sin unirse a mujer, pero que concede ya sea tanto la unión conyugal, cuanto la permanencia en el estado en que se encuentre el hombre o la mujer, sobre todo en los caso de virginidad y viudez. La concesión sería, concretamente, una posibilidad de tolerancia o laxitud frente al precepto de la consagración a Dios.

2) La segunda acepción sería una forma de tolerancia por privación de la prohibición: es el caso de las faltas veniales, que por su magnitud no están prohibidas por la ley religiosa, y que Buenaventura toma como medida de aquellos males que no son consentidos en cuanto males, sino tolerados en cuanto faltas menores. La distinción es importante, porque la concesión aquí no indica expresamente una permisión del pecado venial, salvo en el sentido negativo de una permisión de tolerancia a la cual se cede para evitar un mal mayor.

3) El tercer modo señala la permisión por privación del castigo, como en el caso del repudio a la mujer adúltera, porque no es penado por ley. Es, literalmente, una opción que evita el uxoricidio.

4) Finalmente, el cuarto modo es el que considera la permisión *per privationem cohibitionis*, que abarcaría la tolerancia frente a «todos los males que son permitidos por Dios, porque Él no los impide». Aunque Buenaventura no nos deja ningún ejemplo concreto, parece quedar claro que estos así llamados males comprenderían todas aquellas faltas que se dicen menores por no estar presentes en la lista del decálogo veterotesta-

mentario ni haber registro de ellos en la doctrina neotestamentaria. Es decir, concordarían con aquellas que hemos indicado más arriba, mencionadas por los Victorinos.

Sí aparecen en el texto bonaventuriano algunas referencias que amplían estas cuatro acepciones y a la vez aportan una síntesis conceptual. Por ejemplo, dice Buenaventura que el primer modo de la tolerancia es de acuerdo a la cualidad del bien (*propter boni qualitatem*), en cuanto el Apóstol, en el ejemplo de la permisión al desposorio de las vírgenes, concedería un bien menor porque no prescribe un bien mayor, es decir, no dice que sea obligatorio a la mujer soltera ingresar al estado religioso. El segundo modo es a causa de la propia flaqueza (*propter nostram infirmitatem*), y aquí se encontrarían los llamados pecados propiamente menores o veniales, en el sentido en que no habría una intención de la voluntad orientada a ofender a Dios, sino una debilidad propia de la naturaleza humana. El tercer modo estaría regido por la necesidad de evitar mayores males (*propter vitanda maiora mala*), y el cuarto para obtener bienes mayores (*propter elicienda maiora bona*).

Dentro de esta misma respuesta, Buenaventura ofrece aún una aclaración más que nos permite comprender el lugar teórico del concepto de *cohibitio* en el contexto de su tratamiento del tema. En la doctrina del matrimonio y, dentro de ella, en la concesión del libelo de repudio, la Ley mosaica permitía (toleraba) una serie de actos en función de los males que podrían acontecer a partir de las prohibiciones correspondientes. Por ejemplo, en correspondencia con las cuatro posibilidades mencionadas arriba, el primer mal estaría en relación con la falta del sacramento, por no querer tomar en matrimonio a la mujer; el segundo mal sería la multiplicación de las fornicaciones, y el tercero, el homicidio. En esta enumeración no está presente la cuarta acepción, que es justamente la que se refiere a la *cohibitio*, en razón de que en ella estamos en terreno neotestamentario. Este último acto de tolerancia sería el único que está concebido en función no ya de la ley mosaica, sino de la propia voluntad libre de rechazar el desprecio de Dios, esto es, de la actitud moral propiamente humana de recibir, y aceptar, la imagen de Dios

inserta en la propia naturaleza creada. La moralidad, en este contexto, no queda absorbida netamente por la referencia externa a la Ley, sino en última instancia por la decisión interna de dirigir la orientación de la voluntad hacia la consonancia con la voluntad divina.

Otras apariciones del término *cohibitio* contribuyen a la significación del concepto. En el libro II del *Comentario a las Sentencias* puede verse el uso del mismo como complemento de la comparación bonaventuriana entre pecados veniales y pecados mortales, donde la prohibición se muestra más acorde aplicada a los últimos, y queda reservado el término *cohibitum* para los pecados veniales haciendo referencia a un pasaje del *Eclesiástico*, 18, 30: «No te dejes guiar por tus pasiones, sino refrena tus deseos». Aquí Buenaventura argumenta que el deseo no es en sí mismo reprobado en el sentido de no ser querido por Dios, y por tanto prohibido por la ley divina, sino que lo censurado es el movimiento posterior al deseo concupiscente (*concupiscentiae progressus*), en el que claramente media la intervención del asentimiento voluntario, en un acercamiento a la línea abelardiana mencionada arriba.<sup>14</sup>

Otro ejemplo es mencionado en el libro III; al tratar sobre la mentira, Buenaventura distingue entre los diversos géneros de mentira y afirma que en algunos casos se trata de una prohibición, mientras que en otros se trata propiamente de un retenir o contener (*cohibitum*) la falta. Una vez más aparece aquí

14 *In Sent.*, II, d. 42, art. 2, q. 1 ad. 2 (II, 965 b): «Ab illud quod obicitur, quod veniale est contra Dei prohibitionem, dicendum quod illud proprie dicitur esse contra Dei prohibitionem, ad cuius oppositum obligat prohibitio; veniale autem non est huusmodi, et ideo non est directe prohibitum. Est tamen ipsi prohibitioni annexum, et magis proprie deber dicitur cohibitum quam prohibitum. Et hoc patet, quia, cum Deus prohibet concupiscentiam, dicens: *Non concupisces*, non prohibet primum motum concupiscentiae, sed concupiscentiae progressum, secundum illud Ecclesiastici 18, 30: *Fili, post concupiscentias tuas non eas*, sed dum prohibet hominem ire post motum concupiscentiae, hoc ipso manifestat quod conciscentiae motus non est bonus nec Deo placitus».

la referencia a los preceptos divinos, en los que puede diferenciarse las faltas graves de la veniales.<sup>15</sup>

En el mismo texto, como parte de la primera *dubia circa litteram*, el contexto temático es el adulterio en términos del deseo concupiscible de la mujer del prójimo. Aquí se señala también una diferencia, la que existe entre el deseo mismo concupiscible y el hecho del adulterio, esto es, el cometer el acto en la realidad. Buenaventura muestra que el adulterio se realiza como un agregado a la previa existencia del deseo concupiscible, con lo cual distingue que «el adulterio está en el corazón y en las obras, la concupiscencia está en el corazón» (*moechari est in corde et in opere, concupiscere est in corde*).<sup>16</sup> Esta diferenciación le permite incorporar la cuestión de la tolerancia en el ámbito opuesto a las prohibiciones, como hemos visto más arriba. En efecto, la distinción es ampliada hasta considerar una doble concupiscencia: por un lado, la concupiscencia que consiste en la sensualidad, por otro, la que consiste en el consenso de la razón con inclinación hacia el operar concreto. Para Buenaventura, sólo esta última, justamente a causa de su progresión al obrar, es considerada falta grave y por tanto prohibida, mientras que la primera queda circunscripta dentro de los llamados pecados veniales y no está prohibida, sino tolerada (*cohibetur*).<sup>17</sup>

15 *In III Sent.*, d. 38, art. unid. q. 4, ad. 2 (III, 849 a): «Ad illud quod obicitur, quod non mentiri omni genere mendacii aut est consilium aut est praeceptum etc., dicendum quod quantum ad quaedam genera mendacii prohibitum est, quantum ad aliqua non est proprie prohibitum, sed cohibitum. Venialia enim non dicuntur prohibita, sed cohibita. Sed quae ex divino praecepto non sunt omnino prohibita, quia praeceptum respicit omnes, ex conscientiae vinculo et scandalo, quod respicit speciales personas, efficiuntur prohibita. Et sic intelligendum est se habere in parte ista».

16 *In Sent.*, III, d. XL, dub. 1 (III, 892 b-893 a): «Moechia se habet ex additione ad concupiscentiam, quia moechari est in corde et in opere, concupiscere est in corde».

17 *In Sent.*, III, d. XL, dub. 1: «[...] est concupiscentia quae consistit in sensualitate et est concupiscentia quae est in consensu rationis

#### 4. Conclusión

Todas las apariciones del término se encuentran directamente relacionadas, como puede observarse, con la cuestión de la acción moral. El modo y la estructuración con que Buenaventura elabora su reflexión acerca de las virtudes morales es conocido como ejemplarismo moral, precisamente porque la sincronización entre razón y voluntad hace posible el surgimiento de esa tercera facultad indispensable para el acto moral: el libre albedrío. Libre porque es la voluntad la que completa el acto moral al elegir o rechazar el objeto incohado por el conocimiento intelectual, y albedrío porque es la razón misma operando en concurso con la facultad volitiva. La mutua dependencia torna aún más fuertes los lazos con las Ideas ejemplares en el Logos divino, que regulan a modo de rayos luminosos tanto la certeza del conocimiento racional, cuanto la bondad de la acción virtuosa. De esta manera, la centralidad de las virtudes en el acto moral viene respaldada por la garantía trascendente de la Verdad y del Bien ejemplares, cuya comunicación o expresión por parte de Dios hacia el hombre, vuelve a éste no sólo imagen en su esencia antropológica, sino capaz de semejanza con los arquetipos trascendentales en la medida en que orienta sus facultades más allá de la naturaleza creada: hacia la sobrenaturaleza eidética de los modelos ejemplares divinos.

---

*Gerald Cresta es investigador del Conicet y Prof. de Historia de la Filosofía Antigua en la Universidad Católica Argentina*  
*E-mail: gerald.cresta@gmail.com*

---

progressivo ad opus. Prima est peccatum veniale nec prohibetur, sed cohibetur. Secunda vero est peccatum mortale et prohibetur, in quantum est progressiva ad opus».