

JOSEPH RATZINGER

LA TEOLOGÍA DE LA HISTORIA DE SAN BUENAVENTURA

Estudio introductorio de Mons. Jesús Sanz

A hand in a white sleeve points to a page in an open manuscript. The manuscript is bound in a richly decorated, gold-tooled leather cover. The page contains dense Latin text in two columns. A small circular stamp is visible on the page. The background is dark, and the lighting highlights the texture of the paper and the leather.

EE
ENCUENTRO

RELIGIÓN

El lector tiene en sus manos la tesis de habilitación para la libre docencia que en su día redactara Joseph Ratzinger, hoy Benedicto XVI. La cuestión de si el cristiano puede pensar en una plenitud intramundana, de si sería posible algo así como una utopía cristiana, una síntesis entre utopía y escatología, puede designarse, quizá acertadamente, como el núcleo teológico del debate en torno a la teología de la liberación y a los movimientos espirituales milenaristas que empiezan a surgir en la Iglesia a partir de la figura y la obra de Joaquín de Fiore. Una cuestión íntimamente vinculada a su vez con la del papel que les correspondería a las órdenes religiosas (a las órdenes mendicantes) como portadoras de la dimensión pneumatológica de la existencia cristiana en su camino hacia una nueva época de la historia. Buenaventura las aborda ambas con maestría escolástica, con evangélica equidad y con franciscana sencillez. Su teoría del conocimiento teológico, su teología de la historia, su postura ante el aristotelismo y su concepción del pensamiento científico forman parte de los logros teológicos más importantes de todos los tiempos.



ENCUENTRO

RELIGIÓN

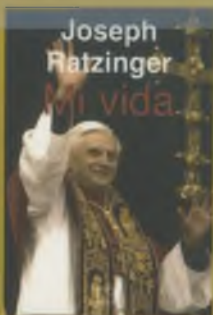


Joseph Ratzinger nació en Marktl am Inn (Alemania) en 1927. Es Doctor en Teología y fue Catedrático en las Facultades de Teología de Bonn, Münster, Tubinga y Ratisbona. En 1977 fue nombrado arzobispo de Munich y cardenal. Desde 1981 fue Prefecto de la Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe y Presidente de la Pontificia Comisión Bíblica y de la Comisión Teológica Internacional hasta que el 19 de abril de 2005 fue elegido Papa y tomó el nombre de Benedicto XVI.

Otros títulos en Encuentro:

Mi vida Joseph Ratzinger

Benedicto XVI, protagonista de excepción del cambio de milenio, pone de manifiesto en esta autobiografía, plena de sentido del humor, inteligencia y pasión, que toda su vida ha estado y está marcada por el lema que escogió para su escudo episcopal: «Cooperatores veritatis». Al hilo de su historia personal, el autor repasa los grandes problemas de la Iglesia en este siglo, dando una visión plena de lucidez e inteligencia.



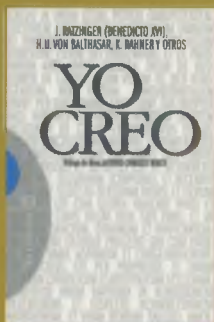
Dialéctica de la secularización Joseph Ratzinger / Jürgen Habermas

En enero de 2004, en la Academia Católica de Baviera, uno de los más importantes filósofos vivos, Jürgen Habermas, debatía en público con el entonces cardenal Joseph Ratzinger, hoy papa Benedicto XVI.



Yo creo J. Ratzinger (Benedicto XVI) y otros

En los tiempos convulsos del Postconcilio, una radio alemana invitó a catorce teólogos para comentar los artículos del Credo, destacando el elemento permanente del patrimonio de la fe, radicando tales afirmaciones en los Evangelios y subrayando su significado para el individuo y para la comunidad. Muchos de aquellos hombres son hoy considerados los mayores teólogos del siglo XX.



Dios salve la razón Benedicto XVI y otros

Diversos intelectuales de primera línea, provenientes de diferentes países, tradiciones religiosas y posiciones culturales, se dan cita en este libro para aceptar el desafío planteado por Benedicto XVI en su célebre lección magistral de la Universidad de Ratisbona en septiembre de 2006.



Ensayos

428



San Buenaventura recibe el hábito de san Francisco
(Francisco Herrera el Viejo, 1590-1656)



San Buenaventura recibe el hábito de san Francisco
(Francisco Herrera el Viejo, 1590-1656)

JOSEPH RATZINGER

La teología de la historia
de san Buenaventura

Estudio introductorio de Mons. Jesús Sanz

EE
ENCUENTRO

Título original
Die Geschichtstheologie des heiligen Bonaventura

© Verlag Schnell & Steiner GmbH, Regensburg

© 2004
Ediciones Encuentro, S.A.
Segunda edición septiembre de 2010

Traducción
Juan Daniel Alcorlo / Rafael Sanz OFM

Diseño de la cubierta: o3,s.l. - www.o3com.com

ÍNDICE GENERAL

Estudio introductorio de Mons. Jesús Sanz	I
Prólogo	11
Prólogo a la nueva edición	13
Fuentes	16
Bibliografía utilizada	20
Lista de abreviaturas	35
Introducción	37

CAPÍTULO 1. ENSAYO DE RECONSTRUCCIÓN DE LA TEOLOGÍA DE LA HISTORIA BONAVENTURIANA A PARTIR DE LAS *COLLATIONES IN HEXAEMERON*

§ 1 DATOS GENERALES SOBRE LAS <i>COLLATIONES IN HEXAEMERON</i>	40
§ 2 DELIMITACIÓN PROVISIONAL DE LA RELACIÓN ENTRE ESCRITURA E HISTORIA EN EL <i>HEXAEMERON</i>	47
§ 3 LOS ESQUEMAS HISTÓRICOS DEL <i>HEXAEMERON</i>	51
1. La exclusión de Agustín de la teología de la historia entendida en sentido estricto	51
2. La nueva forma de la teología de la historia	52
§ 4 LA FORMA CENTRAL DE LA TEOLOGÍA BONAVENTURIANA DE LA HISTORIA: EL DÚPLICE ESQUEMA SEPTENARIO DEL TIEMPO	57
1. El esquema temporal senario y septenario en la Tradición y en Buenaventura	57

§ 5 LA PROFECÍA DE LA HISTORIA SEGÚN BUENAVENTURA . .	63
A. La promesa de la séptima edad	63
B. El problema de la sexta edad	66
I. El transcurso de la sexta edad en general	66
1. Los textos	67
2. Los esquemas proféticos singulares	69
3. Resumen	72
II. La posición escatológica de san Francisco	74
1. La doble teología de Francisco en Buenaventura	74
a) Francisco — <i>praeco Dei</i> — Juan Bautista — Elías . . .	75
b) Francisco, el «angelus ascendens ab ortu solis»	77
2. La teología de Francisco en el <i>Hexaemeron</i> en especial	78
a) La figura del «ángel con el signo del Dios vivo»	78
b) La comunidad de los 144.000 sellados	81
III. La Orden del tiempo final	84
1. El desarrollo de la cuestión antes de Buenaventura	84
2. La solución de Buenaventura	89
a) Esencia y forma del <i>Ordo ultimus</i>	89
b) Orden franciscana y <i>Ordo futurus</i>	94
α) Distinción de ambas Órdenes	94
β) Grados de aproximación	100
γ) La teoría de la decadencia	103
c) Resumen	103

CAPÍTULO 2. EL CONTENIDO DE LA ESPERANZA DE SALVACIÓN EN BUENAVENTURA

§ 6 LOS BIENES SALVÍFICOS DEL TIEMPO FINAL: <i>PAX Y REVELATIO</i>	105
§ 7 DATOS FUNDAMENTALES SOBRE « <i>REVELATIO</i> »	107
1. El marco general de las afirmaciones bonaaventurianas sobre la <i>revelatio</i>	107
2. Terminología	109
§ 8 EL LUGAR TEOLÓGICO DE LA ESPERANZA BONAVENTURIANA DE LA REVELACIÓN EN EL CUÁDRUPLE CONCEPTO DE SABIDURÍA DEL <i>HEXAEMERON</i>	110

§ 9 LA <i>SAPIENTIA MULTIFORMIS</i> : LA REVELACIÓN COMO COMPENSIÓN ALEGÓRICA DE LA ESCRITURA	113
I. «Revelación» = el sentido espiritual de la Escritura	113
II. «Revelación» e inspiración de la Escritura	115
III. Las diferentes formas de comprensión de la Escritura	122
IV. La transmisión de la revelación	126
§ 10 EL CARÁCTER HISTÓRICO DE LA ESCRITURA Y DE SU REVELACIÓN	132
I. Influencia del pensamiento «ahistórico» de la escolástica	132
II. La influencia de las corrientes simbólicas de pensamiento	134
1. La «canonización» de los Padres: Hugo de San Víctor y otros representantes de la primera escolástica	134
2. La línea progresiva de Joaquín	138
a) La nueva situación de la interpretación creada por el acontecimiento «Francisco»	138
b) La fe en el desarrollo histórico progresivo de la Escritura	141
§ 11 LA <i>SAPIENTIA OMNIFORMIS</i> : CREACIÓN Y REVELACIÓN	142
§ 12 LA <i>SAPIENTIA NULLIFORMIS</i> : MÍSTICA Y REVELACIÓN	145
1. El renacer de Dionisio en el siglo XIII	145
2. La teología de Dionisio en la obra de Buenaventura	148
3. La síntesis del orden místico, cósmico-jerárquico e histórico en el concepto escatológico de revelación de Buenaventura	151

CAPÍTULO III. POSICIÓN HISTÓRICA DE LA TEOLOGÍA DE LA HISTORIA DE SAN BUENAVENTURA

§ 13 EL DESARROLLO DE LA TEOLOGÍA MEDIEVAL DE LA HISTORIA ANTERIOR A BUENAVENTURA	156
I. La teología patristica de la historia. Su renovación por Ruperto de Deutz	156
II. La transformación de la conciencia del tiempo final en Honorio de Autún y en Anselmo de Havelberg	163
1. Honorio de Autún	163
2. Anselmo de Havelberg	164

III. La nueva conciencia del tiempo final en Joaquín de Fiore	167
1. La influencia de Joaquín sobre Buenaventura	167
2. La conciencia histórica de Joaquín	168
§ 14 LA CONCIENCIA HISTÓRICA DE BUENAVENTURA	172
I. La doble evolución del pensamiento histórico de Buenaventura durante el período de su magisterio	172
1. La transformación de la doctrina de las seis edades por medio del concepto de <i>medietas</i>	172
2. La evolución de una conciencia viva del tiempo final en la polémica sobre la pobreza	175
II. La conciencia de la historia del <i>Hexaemeron</i> y la de Tomás de Aquino	180
1. El núcleo de la crítica de Tomás de Aquino a Joaquín	182
2. El núcleo de la crítica de Buenaventura a Joaquín	183
CAPÍTULO IV. ARISTOTELISMO Y TEOLOGÍA DE LA HISTORIA. EL LUGAR FILOSÓFICO DE LA TEOLOGÍA DE LA HISTORIA DE BUENAVENTURA	
§ 15 LA MODERNA CONTROVERSIA SOBRE EL ARISTOTELISMO DE BUENAVENTURA	186
1. La tesis de Gilson y sus seguidores: Buenaventura, el agustiniano	186
2. La tesis de Van Steenberghe: Buenaventura, aristotélico agustinizante	193
3. Posición provisional respecto de ambas orientaciones	197
§ 16 EL SENTIDO DEL ANTIARISTOTELISMO BONAVENTURIANO DESDE LA TEOLOGÍA DE LA HISTORIA	203
A. La evolución del antiaristotelismo en la obra de Buenaventura	203
B. Las dos formas principales del antiaristotelismo de Buenaventura	208
I. El antiaristotelismo en la lucha por la comprensión cristiana del tiempo	208

<i>EXCURSUS: REPRESENTACIÓN CIRCULAR Y LINEAL</i>	
DEL TIEMPO EN LA OBRA DE BUENAVENTURA	212
1. Dios como <i>sphaera intelligibilis</i>	213
2. El círculo del tiempo del mundo: de Dios a Dios, por Cristo	215
3. La falsa doctrina de los filósofos sobre el eterno retorno	217
II. El antiaristotelismo profético-escatológico	218
1. Contraste de las dos líneas del antiaristotelismo de Buenaventura	218
2. Los motivos particulares del antiaristotelismo apocalíptico	219
a) La imagen de los <i>magi Pharaonis</i>	219
b) La filosofía como <i>lignum scientiae boni et mali</i>	221
c) La filosofía como bestia que sale del abismo	224
d) La «razón prostituta» y otras series de imágenes parecidas	224
e) Profecía sobre el final de la teología racional	226
III. Resumen	231
Conclusión	233
Índice de autores	235
Índice de materias	238

SAN BUENAVENTURA: TEOLOGÍA SAPIENCIAL Y ECLESIAL QUE ESCRUTA LA HISTORIA

A propósito de una obra de J. Ratzinger
sobre el teólogo franciscano

Confluye en san Buenaventura una de las personalidades más ricas del pensamiento cristiano por su interesante biografía humana y eclesial como hijo de san Francisco de Asís, así como por su original y decisiva aportación a la teología entre los maestros medievales¹. Por este motivo, la reedición de una obra que afronta el más importante vértice como pensador cristiano de este teólogo y santo franciscano, que tiene como autoría la competente, profunda y bella pluma de unos de los más importantes teólogos del siglo XX, Joseph Ratzinger, el papa Benedicto XVI, es una nueva confluencia gozosa que vale la pena subrayar.

1. JOSEPH RATZINGER Y SAN BUENAVENTURA

Muchos años después de que el profesor Joseph Ratzinger publicase su importante trabajo sobre san Buenaventura y la Teología de la Historia, que le sirvió como tesis de habilitación para la libre docencia de cátedra universitaria en Alemania, al llegar a ser Sucesor de Pedro afrontó una serie de catequesis semanales sobre el santo teólogo franciscano. No es casual que tuviera la sencillez de confesar en primera

¹ Cf. L. Amorós, «Vida de San Buenaventura», en AA. VV., *Obras de San Buenaventura*. Tomo I (BAC, Madrid 2010) 3-27. Para una visión de conjunto de la época, cf. J. le Goff, *La baja Edad Media* (Siglo XXI, Madrid 1990) 11-175; F. Martínez Fresneda, «Textos y contextos de la teología franciscana», en J.A. Merino - F. Martínez Fresneda, *Manual de Teología franciscana* (BAC, Madrid 2003) 19-56.

persona: «Siento cierta nostalgia, porque pienso en los trabajos de investigación que, como joven estudioso, realicé precisamente sobre este autor, especialmente importante para mí. Su conocimiento incidió notablemente en mi formación»².

Estamos ante un conocedor profundo de alguien que ha supuesto un punto de inflexión decisivo en la historia de la teología y en la misma historia cristiana³. San Buenaventura representa precisamente esta impagable aportación. Como recordaba días después en otra catequesis el papa Benedicto XVI, «uno de los varios méritos de san Buenaventura fue interpretar de forma auténtica y fiel la figura de san Francisco de Asís, a quien veneró y estudió con gran amor. En tiempos de san Buenaventura una corriente de Frailes Menores, llamados ‘espirituales’, sostenía en particular que con san Francisco se había inaugurado una fase totalmente nueva de la historia, en la que aparecería el ‘Evangelio eterno’, del que habla el Apocalipsis, sustituyendo al Nuevo Testamento. Este grupo afirmaba que la Iglesia ya había agotado su papel histórico, y una comunidad carismática de hombres libres guiados interiormente por el Espíritu —es decir, los ‘Franciscanos espirituales’— pasaba a ocupar su lugar. Las ideas de este grupo se basaban en los escritos de un abad cisterciense, Joaquín de Fiore, fallecido en 1202. En sus obras afirmaba un ritmo trinitario de la historia. Consideraba el Antiguo Testamento como la edad del Padre, seguida del tiempo del Hijo, el tiempo de la Iglesia. Había que esperar aún la tercera edad, la del Espíritu Santo. Así, toda la historia se debía interpretar como una historia de progreso: desde la severidad del Antiguo Testamento a la relativa libertad del tiempo del Hijo, en la Iglesia, hasta la plena libertad de los hijos de Dios, en el período del Espíritu Santo, que iba a ser, por fin, el tiempo de la paz entre los hombres, de la reconciliación de los pueblos y de las religiones. Joaquín de Fiore había suscitado la esperanza de que el comienzo del nuevo tiempo vendría de un nuevo monaquismo. Por eso, es comprensible que un grupo de franciscanos creyera reconocer en san Francisco de Asís al iniciador del tiempo

² Benedicto XVI, *Audiencia (catequesis semanal) del miércoles 3 de marzo 2010*.

(cf. http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/audiences/2010/documents/hf_ben-xvi_aud_20100303_sp.html).

³ Cf. M.D. Chenu, *La teología nel XII secolo* (Jaca Book, Milano 1992).

nuevo y en su Orden a la comunidad del periodo nuevo: la comunidad del tiempo del Espíritu Santo, que dejaba atrás a la Iglesia jerárquica, para iniciar la nueva Iglesia del Espíritu, desvinculada ya de las viejas estructuras. Por consiguiente, se corría el riesgo de una gravísima tergiversación del mensaje de san Francisco, de su humilde fidelidad al Evangelio y a la Iglesia, y ese equívoco conllevaba una visión errónea del cristianismo en su conjunto»⁴.

La relación entre la historia de la salvación narrada por la Revelación bíblica que ha encontrado su itinerario en la trama de un pueblo, y el devenir histórico de la humanidad como tal, es una cuestión que no sólo ocupa el interés teórico de una confrontación en clave teológica, sino que supuso toda una hipótesis interpretativa de la historia que encontró en la alta Edad Media un exponente importante en la obra del abad Joaquín de Fiore⁵.

Y, sin embargo, no se trata de una importancia que empieza y termina en el provecho personal de un estudioso de la teología, sino que, trascendiendo este legítimo interés, el caso de san Buenaventura y su aportación a la teología de la historia es decisivo tanto en la Edad Media como en la teología cristiana posterior como magníficamente afrontó el gran teólogo francés Henri de Lubac⁶.

Efectivamente, la división de la historia que hace Joaquín de Fiore desde una perspectiva judeocristiana en las tres fases progresivas, dedicadas al auspicio del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo, asumirá la cualidad de hermenéutica del pasado, juicio del presente y, sobre todo, proyectará el devenir del futuro. De ahí que toda esa cosmovisión no sea simplemente una teoría de abstracción inofensiva o inútil, sino que se convierte en una herramienta cuyo juicio se adentra y desarma cualquier

⁴ Benedicto XVI, *Audiencia (catequesis semanal) del miércoles 10 de marzo 2010*.

(cf. http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/audiences/2010/documents/hf_ben-xvi_aud_20100310_sp.html)

⁵ Cf. E. Rivera Ventosa, «Tres visiones de la historia: Joaquín de Fiore, san Buenaventura y Hegel. Estudio comparativo», en A. Pompei (ed.), *Atti del Congresso Internazionale per il VII Centenario di San Bonaventura da Bagnoregio, San Bonaventura Maestro di Vita Francescana e di Sapienza Cristiana*. Vol. I (Roma 1976) 799-808.

⁶ Cf. H. de Lubac, *La Posteridad espiritual de Joaquín de Fiore*. 2 vol. (Encuentro, Madrid 1989).

realidad del pasado, del presente y del futuro, dejando a la misma historia cristiana en una encrucijada arrebataadora de sus fundamentos. Así sucede cuando tal interpretación de la historia no responde a la salvación narrada en la trama de la espera del Mesías prometido, del acontecimiento clave de su Encarnación y de la andadura escatológica hasta la plenitud de la segunda vuelta del Señor resucitado.

Era menester poner nombre y domicilio a quien debía llevar a cabo el cumplimiento de esa tercera fase en la trinitaria clasificación joaquinista de la historia. Será una familia religiosa emergente el brazo ejecutor tras haber sido intuita o sospechada como su más evidente expresión. En efecto, la Orden de los Frailes Menores que fundara el Poverello san Francisco de Asís había encontrado en las tesis del abad Joaquín de Fiore una especie de espejo en el que reconocerse mutuamente: para algunos el joaquinismo era la inspiración del franciscanismo, y éste su más acerada y resuelta expresión.

Para poder entender la fecunda confluencia que ese momento histórico representaba en todos los ámbitos, hay que decir que la propuesta joaquinista hallaba un campo fecundo enormemente positivo que hacía de contrapunto con las deficiencias que también se daban en el seno de la cristiandad. Así, para ciertos autores de probado prestigio en el campo de la teología y de la historia de la Iglesia, la Edad Media del siglo XIII constituye el punto cumbre de una rica trama cultural humana y cristiana. Confluyen aquí figuras de pontífices con autoridad eclesial y política, animadores de santidad y verdaderos genios de la diplomacia, como lo fue Inocencio III; figuras de santos como Francisco de Asís y Domingo de Guzmán; la construcción de las catedrales como expresión de un universo jerarquizado delante de Dios que acogía a todos los creyentes como parte de su Pueblo santo; teólogos como Buenaventura y Tomás que con las Sumas teológicas integran las exigencias de la razón y las nuevas posibilidades abiertas por la revelación; pintores y poetas como Fra Angélico y Dante Alighieri, que expresan toda la hondura de la realidad vista con los ojos de Dios y toda la esperanza humana cuando se deja permear del Evangelio⁷.

⁷ Cf. O. González de Cardedal, *La entraña del cristianismo* (Secret. Trinitario, Salamanca 1997) 23. Ver también M.D. Knowles, *Nueva historia de la Iglesia*. Vol. II. *La Iglesia en la Edad Media* (Ediciones Cristiandad, Madrid 1977) 471-474.

Tratemos de comprender la figura de san Buenaventura en esa trama cultural y teológica, y dentro de una Orden religiosa que estaba amenazada de autocentrifugarse o autocentripetarse en la tentación de asignarse a sí misma lo que Joaquín de Fiore señalaba como herramienta ejecutoria de esa tercera fase pneumatológica de la historia. Buenaventura representará para la teología, para el franciscanismo y para la misma Iglesia, un providencial camino de equilibrio espiritual, teológico y eclesial.

2. EL PERFIL BIOGRÁFICO DE SAN BUENAVENTURA EN TRES FACTORES

No siempre es fácil la descripción de una persona incluyendo todos los ricos aspectos que confluyen en su biografía, siempre tejida de factores personales, ambientales, culturales, etc. Por eso vamos a describir sucintamente los tres factores que nos ayudan a una aproximación de Buenaventura. Digamos en primer lugar que san Buenaventura ha sido un *hijo de su tiempo*, participando activamente en uno de los momentos más creativos e influyentes que marcó no sólo aquel ocaso medieval, sino que colaboró en el poner las bases para un renacimiento de gran altura intelectual en los principales focos de cultura humanista y cristiana en la vieja Europa⁸. En segundo lugar hay que decir que no sólo ha participado así en el movimiento cultural del nacimiento de las universidades, sino que lo hizo desde la *adhesión a una compañía vocacional bien precisa*, como fue el incipiente fran-

⁸ Como sucede en toda época de tránsito —y el final del feudalismo lo fue—, al crearse una nueva cosmovisión surge la necesidad de darle hondura y explicación intelectual. La época de san Buenaventura se caracteriza por esta profunda *novitas* que provoca la cultura comunal frente a la decadente cultura feudal. En este punto, el nacimiento de las universidades marcará un hito importante que responderá a la insuficiente labor de las escuelas catedralicias y monásticas, creando así una *universalización* (en sentido estricto) de la cultura. Cf. J. le Goff, *La civilization de l'Occident medieval* (París 1964); C. Gerest, «Comunidades y movimientos en el cristianismo en los siglos XI y XII», AA. VV., *Comunidades de base* (Marova, Madrid 1973) 163-184; J. Sanz Montes, «Raíces laicas de la espiritualidad franciscana», *Verdad y Vida* 181 (1988) 87-107; J. le Goff, *La baja Edad Media...* 11-175.

ciscanismo⁹, abrazando y dejándose abrazar por un carisma desde el que pudo contemplar a Dios, vivirlo, testimoniario y compartirlo con los hermanos de su Orden, con un apasionado amor hacia la gloria de Cristo, con un no menos apasionado estupor por el Misterio de la Trinidad, y desde una filial fidelidad hacia la Iglesia a la que sirvió dando ministerialmente su vida por ella. Por último, Buenaventura *puso en juego todo cuanto había recibido* para la misión que se le asignó por la providencia de Dios¹⁰: su grandeza humana, sus dotes y preparación intelectual, su hondura religiosa y sus cualidades místicas, estuvieron al servicio de lo que fue jalonando, paso a paso, la peregrinación hacia su destino personal, su *itinerarium* existencial y vocacionado. Verdadero paradigma de cuanto noblemente el corazón humano recorre en su apertura hacia el Misterio al que se sabe llamado y con el que se reconoce encontrado por la gratuita condescendencia de Dios¹¹.

Nos parece que estos tres rasgos pueden definir una primera impronta que hace de Buenaventura una auténtica *auctoritas*, alguien cuyo rostro vale la pena contemplar y en cuyas palabras hallamos luz y

⁹ Señalamos en este segundo rasgo del santo teólogo que no sería explicable ni su teología ni su santidad al margen de esta fraternidad que hizo las veces de una verdadera *compañía vocacional* hacia el destino último de su vida y misión. Es de aquí de donde se deriva su particular y originalísima cosmovisión teológica en torno a la Trinidad y la Cristología: Cf. O. González de Cardedal, *Misterio trinitario y existencia humana. Estudio histórico-teológico en torno a San Buenaventura* (Rialp, Madrid 1965); A. Pompei (ed.), *Atti del Congresso Internazionale per il VII Centenario di San Bonaventura da Bagnoregio, San Bonaventura Maestro di Vita Francescana e di Sapienza Cristiana*. Vol. I-III (Roma 1976); G. Iammarrone, «Il posto e la funzione di Gesù Cristo nell'ascesa dell'uomo a Dio», *Studi Francescani* 3-4 (1988) 279-326; L. Mathieu, *La Trinità creatrice secondo san Bonaventura* (Biblioteca Francescana, Milano 1994); A. Nguyen Van Si, *Seguire e imitare Cristo secondo san Bonaventura* (Biblioteca Francescana, Milano 1995).

¹⁰ Sorprende admirablemente cómo san Buenaventura no «prestó» algunas cosas de su vida, sino que en verdad entregó, dio la vida con todo lo que la constituía, aun dentro del proceso evolutivo que le llevó a madurar en todos los órdenes paulatinamente.

¹¹ Cf. J. Sanz Montes, «El hombre, 'cor inquietum'. Su libertad ante Dios. Una lectura de Adrienne von Speyr», en AA. VV., *Hans Urs von Balthasar y Adrienne von Speyr, una misión en común*. II Congreso Fe Cristiana y Servicio al Mundo. Madrid 10-11 marzo 2007 (Aedos-Fundación Maior, Madrid 2008) 167-199.

consuelo¹². Es autoridad porque adhiriéndose a su magisterio de vida, se puede reconocer una gran correspondencia entre las exigencias del propio corazón buscador de la verdad, de la bondad, de la fidelidad al carisma en el que se nos ha con-vocado, y el modo humano y agraciado con el que Buenaventura ha dado respuesta a esas mismas inquietudes en fidelidad a Dios, a san Francisco, a su tiempo y a su propio corazón. Es la santidad concebida de modo cristiano, como hermosamente definía Luigi Giussani: «La figura del santo se caracteriza por un amor a la vida —obra de Dios—, en un abrazo consciente y leal de sus condiciones existenciales —designio de Dios—. El santo no necesita olvidar o negar nada, y mucho menos la muerte, para afirmar apasionadamente su propia vida... Solamente la compañía del Hijo de Dios, que ha entrado en la historia junto a 'los que el Padre le ha confiado', puede dar a la vida humana la capacidad de una realización adecuada a su destino... En cierto sentido, lo que el santo desea no es la santidad como perfección, sino la santidad como encuentro, apoyo, adhesión, ensimismamiento con Jesucristo. El encuentro con Cristo le da la certeza de una presencia cuya fuerza lo libera del mal y hace que su libertad sea capaz de hacer el bien... En la tradición cristiana original, la verdadera significación de la palabra 'santo' es: aquel que reconoce 'la venida en la carne' del Hijo de Dios. A lo largo de la historia ha sido santo aquel que ha reconocido y ha vivido el misterio de Cristo 'en su cuerpo, que es la Iglesia', según la expresión de san Pablo»¹³.

Contamos con una nutrida documentación para rastrear la actividad de Buenaventura, sus cambios de lugar y un esquema cronológico suficiente, pero nos hallamos más desarmados a la hora de precisar con certeza algunas fechas más significativas en las grandes líneas de su vida¹⁴. Diversos trabajos de historiadores han estudiado el importante tema de la cronología bonaventuriana. Es un tema menor o auxiliar,

¹² Cf. *Didaché* 14. Así es como se decía en este *viejo catecismo cristiano* que debía hacer el creyente cada mañana respecto de los santos: buscar sus rostros y encontrar consuelo en sus palabras.

¹³ L. Giussani, «Presentación», en C. Martidale, *Los santos* (Ediciones Encuentro, Madrid 1988) 7-23.

¹⁴ Cf. P. Glorieux, «Essai sur la chronologie de S. Bonaventure (1217-1274)», *Archivum Franciscanum Historicum* 19 (1926) 145.

pero que resulta un instrumento imprescindible para fijar la evolución del pensamiento y colocar dentro de ella las diferentes obras¹⁵.

3. LA CRONOGRAFÍA VITAL DEL DOCTOR SERÁFICO

Buenaventura nace en torno a 1217 en Bagnoregio¹⁶, una pequeña localidad próxima a las ciudades de Viterbo y Orvieto, que pertenecía a los Estados Pontificios. Su padre fue el médico Juan de Fianza, y su madre María Ritelli; como nombre de pila le pusieron Juan. Estudió las primeras letras en su pueblo natal, siendo aceptado que estuvo como *puer oblatus* con los frailes de Bagnoregio¹⁷. Tras estos estudios básicos marchará a París para estudiar filosofía (ca. 1236-1238), y se doctorará en Artes entre 1242-1243. Allí estaban los franciscanos en su todavía incipiente *Studium*. El joven Juan conocería a maestros y discípulos franciscanos, y a sus 25 años de edad determinará ingresar en la Orden, incardinándose en la Provincia Romana y cambiándose el nombre de bautismo por el de Buenaventura¹⁸.

Cursará los estudios de teología entre 1243-1248 teniendo como maestros a Alejandro de Halés y Juan de la Rochelle entre otros. En 1253 obtuvo la licencia y el magisterio en teología, aunque tal titulación no le será reconocida hasta 1257, teniendo esto como transfondo toda la polémica que provocó la oposición de los maestros parisinos a la presencia de la Órdenes Mendicantes (fundamentalmente los dominicos y los franciscanos) en la Universidad de París¹⁹. Ello no obstará para que

¹⁵ Cf. G. Abate, «Per la storia e la cronologia di San Bonaventura, O.Min. [c.1217-1274]», *Miscellanea Franciscana* 49 (1949) 354-368; 50 (1950) 97-130; J. Quinn, «Chronology of St. Bonaventure (1217-1257)», *Franciscan Studies* 32 (1972) 168-186.

¹⁶ Seguiremos fundamentalmente la cronología que asume J.G. Bougerol, *Introducción a San Buenaventura* (BAC, Madrid 1984) 5-14.

¹⁷ Cf. *Bullarium Franciscanum*, nova serie 13, n. 1650, Breve Sixtus IV (14-X-1482), 838.

¹⁸ Cf. A. Callebaut, «L'entrée de S. Bonaventure dans l'Ordre des Frères Mineurs en 1243», *France Franciscaine* 4 (1921) 41-51.

¹⁹ Cf. S. Clasen, *Der hl. Bonaventura und das Mendikantentum. Ein Beitrag zur Ideengeschichte der Pariser Mendikantenstreits* (Werl i. W. 1940); Y.M.J. Congar, «Aspects ecclésiologiques de la querelle entre mendiants et séculiers dans la seconde moitié du XIII^e siècle et le début du XIV^e», *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge* 36 (1961) 35-151.

sea enseñante en el *Studium* parisino de los frailes menores como bachiller bíblico y bachiller comentador de las Sentencias de Pedro Lombardo (1248-1252), llegando incluso a suceder a Guillermo Melitona como maestro regente del citado *Studium*.

Cuando contaba con 40 años, el 2 de febrero de 1257, será elegido Ministro General de la Orden, y servirá a sus Hermanos desde ese cargo hasta el año 1274, al que renunciará tras ser nombrado obispo. Dice el P. Eliodoro Mariani que el nombramiento de General «sorprenderá a Buenaventura en el mejor momento de su vida de estudioso, pero en el peor de la vida de la Orden»²⁰. En efecto, durante su periodo de gobierno al frente de la Orden marcará un momento de honda unidad y estabilización en medio de no pocas dificultades y divisiones internas. Su tacto sabio y equilibrado consiguió reconducir el patrimonio espiritual de san Francisco y su familia religiosa con admirable fidelidad creativa, con firmeza y moderación. No en vano se le ha llamado el *segundo fundador* de la Orden Franciscana, quizás con algo de exageración²¹.

La situación de desconcierto que atravesaba la Orden con luchas intestinas, corrientes enfrentadas de espirituales e intelectuales, proyectó un panorama complejo que oscilaba entre la anarquía heretizante y la intolerancia fosilizadora. Nada más sintomático al respecto que tres decisiones que tuvo que tomar Buenaventura tras ser elegido Ministro General de la Orden, viendo en ello una urgencia de discernimiento que implicaba penetración en detectar los problemas, firmeza en afrontarlos con decisión eficaz y sabia caridad en el modo de buscar las soluciones. En primer lugar tuvo que redactar unas Constituciones que sirvieran de interpretación y parénesis de la Regla de Francisco (aprobada por la Iglesia en 1223), unificando las perspectivas, los subrayados, las opciones, que se habían ido plasmando en los sucesivos estatutos de la Orden durante los 11 Capítulos Generales precedentes. Son las llamadas *Constituciones de Narbona*²² que serán aprobadas en el Capítulo General de 1260.

²⁰ E. Mariani, *San Bonaventura. Itinerario della mente a Dio. Le scienze ricondotte alla teologia* (LDC, Vicenza 1984) 6.

²¹ Cf. H. Roggen, «Saint-Bonaventure, comme 'le second fondateur' de l'Ordre des Frères Mineurs», *Franziskanische Studien* 49 (1967) 249-271; L. Iriarte, *Historia Franciscana* (Ed. Asís, Valencia 1979) 81 ss.

²² Puede verse el texto editado por M. Bihl en *Archivum Franciscanum Historicum* 34 (1941) 13-94, 284-358 o en *Opere di San Bonaventura. Opuscoli Francescani/1* (Città Nuova, Roma 1993) 125-191.

La vida se hacía contradictoria entre los frailes porque la memoria y la vivencia del fundador de la Orden también padecía esa contradicción según las diversas lecturas que se hacían sobre la vida y el carisma de san Francisco. Así, Buenaventura decide realizar una lectura «teológica» del Poverello de Asís, tomando documentos y testimonios directos de quienes han vivido con el fundador. Nace de este modo la *Legenda Maior*, que será aprobada en el Capítulo General de Pisa en 1263. El *Scriptorium* de Asís se encargará de hacer copias para distribuir las en cada una de las Provincias de la Orden: en total 34 copias²³.

Una última y dolorosa decisión, será tomada tres años después en el Capítulo General de París, año 1266: se deberán destruir todos los documentos biográficos sobre san Francisco que sean anteriores a la *Legenda Maior*²⁴. Si se proyecta sobre estas decisiones un juicio crítico que no tenga en cuenta todo el trasfondo complejo y problemático que había detrás, no sólo no se entenderá la encrucijada histórica que obliga a comprender y a matizar todos estos lances, sino que se hará

²³ No se puede entender la *Legenda Maior* sin conocer la polémica interna de la Orden que la dividía entre espirituales/celantes e intelectuales/conventualistas. San Francisco estaba en el punto de mira de ambas tendencias, y en la interpretación de su figura de Fundador, de su carisma y misión eclesial, se jugaba la orientación práctica de la nascente Orden. Sin duda alguna, la biografía de san Buenaventura supuso una toma de posición no sólo teológica como clave de lectura de fondo, sino también evitadora de todo punto de polémica que pudiera alimentar una interpretación próxima al *joaquisnismo* del Abad de Fiore. Como los demás documentos hagiográficos en torno a san Francisco, también el de Buenaventura hace una opción de materiales y subrayados —de hecho más tarde Ubertino de Casale le acusará de esta visión selectiva del Fundador, lo cual era cierto en parte—. Dice el P. Lázaro Iriarte: «Buenaventura selecciona hechos y expresiones de Francisco, pero no falsea la historia. En lo que refiere es leal. La biografía de Buenaventura se impuso no sólo por la fuerza del decreto capitular, sino aun por su perfección de estilo y de contenido. Se revela, sí, el hombre de escuela, con sus conceptos teológicos a veces estereotipados, pero se manifiesta más el predicador acostumbrado a redondear el período» [L. Iriarte, «San Buenaventura, biógrafo e intérprete de San Francisco», en J.A. Guerra (ed.), *San Francisco de Asís. Escritos. Biografías. Documentos de la época* (BAC, Madrid 1993) 378. Cf. S. Clasen, «S. Bonaventura S. Francisci Legendae maioris compilator», *Archivum Franciscanum Historicum* 54 (1961) 241-72; 55 (1962) 3-58.289-319; L. Iriarte, «La imagen de San Francisco tal como nos la delinea San Buenaventura», *Naturaleza y Gracia* 21 (1974) 183-220].

²⁴ Cf. A.G. Little, «Definitiones Capitulum Generalium OFM 1260-1282», *Archivum Franciscanum Historicum* 7 (1914) 676-682.

una interpretación sesgada, e incluso injusta, en aras de una pureza carismática que tantas veces no pasa de un puritanismo ideológico²⁵.

Ha sido siempre una tentación la de concebir un Fundador sin la Fundación o la de presentar una Fundación sin el Fundador. El Espíritu que suscita un carisma en su Iglesia realiza un doble momento que se reclama mutuamente: el carisma inicial del Fundador y el carisma histórico de la Fundación, es decir, la verificación en el tiempo (Fundación) de aquel punto de partida (Fundador), de modo que lo que Dios *comenzó a decir* en un momento dado con el Fundador *se siga escuchando* en los tiempos cambiantes y cambiados²⁶.

San Buenaventura, tuvo que responder desde su responsabilidad de gobierno al momento en el que se encontraba el franciscanismo. Lo hará presentando una imagen de Francisco que resultase al mismo tiempo fiel con el Poverello, realizada desde su formación teológica y útil al momento que vivía la Orden. Estos tres factores confluyen en su *Legenda Maior*, haciendo de ella un testimonio de afecto fiel hacia Francisco, un ejemplo de teología hagiográfica y una propuesta de discernimiento carismático en la evolución de la Orden. Podemos decir que Buenaventura, «por su formación y por su talla intelectual, se sitúa en la línea de los que, admirando y venerando a san Francisco y amantes de su ideal evangélico, no recelan de una aceptación serena de la evolución de la Orden. Siendo general, se hizo respetar y amar de todos, aun de los celantes, por sus dotes humanas y por su profunda espiritualidad, no menos que por el prestigio que daba a la Orden»²⁷. En este período será diligente en promover y afianzar las actividades que ya existían en la Orden: el compromiso misionero, el ministerio pastoral y

²⁵ Sentimos discrepar por esta razón de la lectura que hace de San Buenaventura Th. Desbonnets, *De l'intuition à l'institution. Les franciscains* (Du Cerf, París 1983) 145-151.

²⁶ Son muy ilustrativos al respecto los criterios de *renovación adecuada* que se indican en el decreto conciliar *Perfectae Caritatis*, n.2: retorno constante a las fuentes de toda vida cristiana y a la primigenia inspiración de los institutos y una adaptación de éstos a las cambiadas condiciones de los tiempos; bajo el impulso del Espíritu Santo y con la guía de la Iglesia. Véase F. Ciardi, *In ascolto dello Spirito. Ermeneutica del carisma dei fondatori* (Roma 1996) 13-131; F. González, *Los movimientos en la historia de la Iglesia* (Ediciones Encuentro, Madrid 1999) 7-20.

²⁷ L. Iriarte, «San Buenaventura, biógrafo e intérprete de San Francisco», 374.

apostólico, las predicaciones populares, los estudios. Por ello tendrá que viajar de aquí para allá, tanto por necesidades de la Orden como por encargos pontificios: Italia, Francia, Flandes, Inglaterra, Alemania y España. Él mismo condujo una labor predicadora grande y diversificada: al pueblo, a los eclesiásticos, a las monjas, a la universidad de París, en la corte de Francia, en diversos consistorios a papas (Orvieto, Perugia, Viterbo y Roma)²⁸.

Así llegó en madurez de entrega y ofrenda al servicio de sus Hermanos, a la misión postrera que Dios le quiso confiar en su Iglesia. Estando en estos quehaceres de gobierno, y no habiendo dejado del todo su labor intelectual de teólogo, el 28 de mayo de 1273 será nombrado obispo de la diócesis de Albano y cardenal de la Iglesia. No era la primera vez que la Iglesia le llamaba al ministerio episcopal: según consta por la Bula fechada en Perusa el 24 noviembre de 1265, ya fue entonces nombrado arzobispo de York (Inglaterra), a lo que renunció²⁹. Desde noviembre de aquel año de 1273, dirigirá los trabajos preparatorios del II concilio de Lyon, al que luego asistiría (2 de mayo al 17 de julio de 1274), predicando en él los días 26 de mayo y 29 de junio. Días antes, el 19 de mayo, durante el Capítulo General de la Orden celebrado en Lyon, Buenaventura dimitirá de Ministro General.

Dentro de los trabajos de ese concilio, él trabajó en la tarea ecuménica de la unión de los griegos, cosa que se obtuvo. Extenuado por las fatigas que tuvo que soportar, el 7 de julio cayó gravemente enfermo, y el 15 del mismo mes murió (1274). Su cuerpo fue sepultado en la iglesia de san Francisco, en Lyon. La misa funeral estuvo nutrida de toda la jerarquía eclesial reunida en el concilio, y predicó su amigo dominico que fue elevado al cardenalato y episcopado el mismo día que san Buenaventura: Fr. Pedro de Tarantasia, obispo de Ostia, en torno al tema *Doleo super te, frater mi, Jonatha*. El mismo texto de la breve nota sobre la muerte del santo, que aparece en las *Acta* del concilio II de Lyon, resalta el sentido y dulce recuerdo que dejó en el ánimo de todos los participantes³⁰. Fue canonizado por Sixto IV en 1482, y Sixto V, el 14

²⁸ Cf. A. Blasucci, «Buenaventura de Bagnoregio», en E. Ancilli (ed.), *Diccionario de Espiritualidad*, vol. I (Herder, Barcelona 1987) 280-281.

²⁹ Cf. «Catalogus XV generalium». *Analecta Franciscana*, III, 700.

³⁰ «Eodem anno et mense, die dominico, XV eiusdem, hora matutinali obiit clarae memoriae frater Bonaventura, Albanensis episcopus, qui fuit homo

de marzo de 1588, lo contó *inter praecipuos et primarios* doctores de la Iglesia latina, el sexto junto a santo Tomás de Aquino³¹.

4. BUENAVENTURA, TEÓLOGO: *MAGISTER SERAPHICUS*

San Buenaventura ha descrito en su existencia una bellísima página siendo hijo de su tiempo, en comunión fraterna con una compañía vocacional que le hará caminar hacia el destino que Dios plasmó en su corazón, y poniendo en juego todo lo que había recibido. Dar la vida por la obra de Otro, por el proyecto de ese Tú ante el que la existencia se decide, es un modo de abrazar la propia verdad que se intuye como la más sagrada fidelidad y como la más primaria y perenne obediencia. En este sentido, hay un elemento particular en el que confluyen estos tres rasgos ya antes referidos: su magisterio teológico y espiritual, en donde Buenaventura expresa inequívocamente esta pasión de entrega y fidelidad. Ahora queremos completar este aspecto hablando sucintamente de su providencial magisterio.

Según la costumbre medieval de renombrar a los grandes doctores escolásticos con un título que fuese expresión de sus doctrinas y clave desde la que han contemplado y explicado el misterio de Dios, a san Buenaventura le correspondió uno de los títulos más sugestivos y amables: *doctor Devotus, doctor Seraphicus*.

No se trata de un apelativo banal o de extraña y abstracta piedad, sino que corresponde cabalmente a una posición intelectual de entrega afectiva (devotio) al Misterio de Dios revelado en la historia de los

eminētis scientiae et eloquentiae, vir quidem sanctitatis praecipuus, vita conversatione ac moribus excellentissimis decoratus, benignus, affabilis, pius et misericors, virtutibus plenus, Deo et hominibus dilectus. Qui sepultus est ipso die dominico in loco fratrum Minorum Lugduni, cuius exsequiis interfuit dominus papa cum omnibus cardinalibus, et quasi omnibus praelatis, qui erant in Concilio, et tota curia, et frater Petrus Ostiensis episcopus, celebravit Missam; et praedicavit, proposito themate, scilicet *Doleo super te, frater mi, Jonatha*. Multae lacrimae et gemitus ibi fuerunt; hanc enim gratiam concesserat Dominus, quod quicumque eum videbant, ipsius amore incontinenti capiebantur ex corde. [A Franchi, *Il Concilio II di Lione (1274) secondo la Ordinatio Concilii Generalis Lugdunensis*. Edizione del testo e note (Roma 1965) 95].

³¹ Cf. A. Blasucci, «Buenaventura de Bagnoregio», 281.

hombres, con aquella sencillez y obediencia respetuosa propias de un hijo de san Francisco (seraphicus).

No estamos, pues, ante un pensador que especula con rigor, pero que lo hace sin unción amorosa, ni ante un espiritual que nos narra sus elevaciones piadosas sin ninguna metodología teológica más que la comunicación de sus efluvios. No cabe decir de san Buenaventura la frase fácil de sabor *volteriano*: los que piensan no rezan y los que rezan no piensan. Se ha observado con agudeza que el divorcio entre espiritualidad y teología, entre teología y santidad³², es algo que ha creado una enorme fractura en la tradición cristiana occidental³³.

San Buenaventura es un testigo de esta saludable unidad que nace del estupor ante la autorrevelación de Dios, a la cual se adhiere con la atención vigorosa de su inteligencia y con el afecto amoroso de su corazón. Es toda la persona la que queda implicada en este encuentro con el Misterio, sin censura de ninguno de los factores que la constituyen. La vivencia es algo que sucede, pero que queda incorporado a la vida hasta tal punto que tal vida ya no sería comprensible ni vivible en su totalidad si faltase esa vivencia acontecida. Estamos, pues, ante un tipo de espiritualidad-teológica que marca en lo profundo del ser, que saca lo mejor de uno mismo y enciende los más nobles rescoldos que nos anidan³⁴.

³² Son exactísimas las indicaciones que en torno a este binomio hace el ilustre teólogo suizo von Balthasar: «En tanto fue una teología de santos, la teología fue una teología orante, arrodillada: por ello fueron tan inmensos su provecho para la oración, su fecundidad para la oración, su poder engendrador de oración. Hubo algún momento en que se pasó de la teología arrodillada a la teología sentada. Con ello se introdujo en la teología la división [...] La teología 'científica' se vuelve extraña a la oración y, por consiguiente, desconoce el tono con el que se debe hablar sobre lo santo. Entretanto, la teología 'edificante', al ir progresivamente perdiendo contenido, sucumbe no raras veces a una unción falsa». [H.U. von Balthasar, «Teología y Santidad», en íd., *Ensayos Teológicos. I. Verbum Caro* (Encuentro, Madrid 2001) 267; Cf. A. Sicari, «Hans Urs von Balthasar: Teologia e Santità», en K. Lehmann - W. Kasper, *Hans Urs von Balthasar. Figura e Opera* (Casale Monferrato 1991) 258-263.

³³ Cf. F. Vandenbroucke, «Le divorce entre théologie et mystique», *Nouvelle Revue Théologique* 72 (1950) 372-389; H.-J. Klauck, «Der Bruch zwischen Theologie und Mystik», *Franziskanische Studien* 52 (1970) 53-69; J. Sanz Montes, «*Illum totaliter diligas*» (3 EpAg 15). *La simbología esponsal como clave hermenéutica del carisma de Santa Clara de Asís* (Antonianum, Roma 2000) 15-21.

³⁴ Cf. J. Sanz Montes, «De la pretensión de Babel a la gracia de Pentecostés. La espiritualidad cristiana entre la moda y la perennidad», *Communio. Revista Católica Internacional* 16 (1994) 233-256.

San Buenaventura pertenece a una familia espiritual, como es la Franciscana, que no ha prescindido de la teología aunque no naciera con vocación intelectual. El franciscanismo ha aprendido en su fundador, el Poverello de Asís, un modo preciso de contemplar a Dios y de abrazar al hombre. De ahí brota como consecuencia su sistema de pensamiento, tanto filosófico como teológico. Esto no le correspondió aportar a san Francisco, cantor de la *sancta simplicitas*, y que él mismo se definía como *ignorans et idiota*³⁵, es decir, indocto. Al Poverello le correspondió dar la clave, no escribir la sinfonía. En los más estrictos comienzos no apareció entre los franciscanos el elemento intelectual y los estudios como una urgencia que emanaba del propio carisma —no ocurrió así a los dominicos—, discurriendo su presencia apostólica por otros derroteros de asistencia/a y existencia/como pobres. No obstante esto, todavía en los albores de la andadura franciscana, se propuso la enseñanza de la teología, si bien con la insólita condición de que no apagase el fuego interior. Es un texto fundamental de san Francisco, que abre las puertas a la teología «al franciscano modo» y, por lo tanto, prepara remotamente ya la *theologia sapientialis* de Buenaventura:

«Estoy de acuerdo con que enseñes la sagrada teología a los hermanos; pero a condición de que, como dispone la regla, no apagues, en el estudio de la misma, el espíritu de oración y devoción»³⁶.

Este texto sale al paso de la inevitable evolución de la fraternidad primitiva, que con el paso del tiempo tuvo que responder a la necesidad del estudio para la predicación, que diversas circunstancias hacían cada vez más exigente: la herejía cátara, la entrada de hermanos con estudios en la fraternidad, el mínimo de preparación para las órdenes sagradas. «Francisco acepta, según se desprende de la carta a san Antonio, los hechos y la necesidad del estudio; le hace sitio a éste en la medida en que salva la preocupación fundamental del hermano

³⁵ San Francisco de Asís, *Carta a toda la Orden*, 39; Cf. también *Testamento 19; Regla Bulada*, 10,7 [J.A. Guerra (ed.), *San Francisco de Asís. Escritos. Biografías. Documentos de la época* (BAC, Madrid 1993⁵)].

³⁶ San Francisco de Asís, *Carta a San Antonio*, 2; cf. *Regla Bulada*, 5,2; *Testamento*, 13 [J.A. Guerra (ed.), *San Francisco de Asís. Escritos. Biografías. Documentos de la época* (BAC, Madrid 1993⁵)].

menor: 'El espíritu de la santa oración y devoción, a cuyo servicio deben estar las demás cosas temporales'. Así decía la Regla³⁷, cuyas palabras cita la carta. Y por ahí podría ir una lectura de esta carta, que apunta apretadamente a uno de los temas y de las opciones fundamentales de Francisco: la devoción, la acogida constante del amor de Dios, del Espíritu del Señor³⁸, inseparable, por lo demás, de la urgencia de la operación, pues 'tanto sabe el hombre cuanto ejecuta'³⁹ o 'vale más dar que leer'^{40,41}.

No ha sido sereno este proceso en torno a los estudios⁴² y se cometieron errores por parte de las diversas posiciones: los que querían volver a la simplicidad de los orígenes con todo derecho y legitimidad, pero cerrándose a la necesidad de una diversa formación ante una diversa situación de la Orden, y los que veían la urgencia inevitable de crear unos cauces aptos para una Orden que contaba ya con más de 30.000 hermanos en el mundo, pero olvidando la clave de sencillez que Dios vinculó al carisma dado al Fundador⁴³. Hubo excesos por parte de los sencillos (espirituales) y por la de los intelectuales (celantes),

³⁷ Cf. san Francisco de Asís, *Regla Bulada*, 5,2 [J.A. Guerra (ed.), *San Francisco de Asís. Escritos. Biografías. Documentos de la época* (BAC, Madrid 2006)].

³⁸ Cf. san Francisco de Asís, *Regla no Bulada*, 17,14-16; *Regla Bulada*, 10,8-12 [J.A. Guerra (ed.), *San Francisco de Asís. Escritos. Biografías. Documentos de la época* (BAC, Madrid 2006)].

³⁹ *Espejo de Perfección*, 4 [J.A. Guerra (ed.), *San Francisco de Asís. Escritos. Biografías. Documentos de la época* (BAC, Madrid 2006)].

⁴⁰ *Legenda de Perusa*, 11,28; T. de Celano, *Vida Segunda*, 91 [J.A. Guerra (ed.), *San Francisco de Asís. Escritos. Biografías. Documentos de la época* (BAC, Madrid 2006)].

⁴¹ S. López, «Introducción a los Escritos», en J.A. Guerra (ed.), *San Francisco de Asís. Escritos. Biografías. Documentos de la época* (BAC, Madrid 2006) 74.

⁴² Cf. J.G. Bougerol, «Le origini e la finalità dello studio nell'Ordine francescano», *Antoniano* 53 (1978) 405-422; I. Vázquez Janeiro, «El estudio y la vocación franciscana», *Verdad y Vida* 49 (1991) 33-58; Z. Hayes, «The Intellectual Tradition in the Franciscan Order», en *Acta Congressus Repraesentantium Sedum Studiorum OFM* (Roma 1994) 89-107; J. Rodríguez Carballo, «Los estudios y la vocación de Hermanos Menores», *Verdad y Vida* 224 (1999) 117-146; J. Sanz Montes, «Sancta simplicitas versus sancta sapientia». La síntesis de Francisco de Asís», *Verdad y Vida* 236/LXI (2003) 103-122.

⁴³ Cf. L.C. Landini, «St. Francis of Assisi and the Clericalization of the Friars Minor», *Laurentianum* 26 (1985) 161-173; M. Conti, *Temi di vita e spiritualità del francescanesimo delle origini* (Dehoniane, Roma 1996) 176-183.

creándose una situación compleja de división extremista y enfrentada que era preciso centrar. Éste era el reto que tenía planteado Buenaventura: la incorporación del elemento intelectual-teológico, sin que esto fuera sinónimo de poder o de transmutación carismática; la permanencia del elemento contemplativo-fraterno, sin que ello supusiera la fosilización de un modelo válido para una coyuntura demasiado delimitada al tiempo y al espacio de los comienzos⁴⁴.

San Buenaventura pudo equilibrar de la manera menos inconveniente ese contencioso interno de la Orden Franciscana —pues ciertamente, la solución ideal y equidistantemente aséptica era impracticable—, porque en sí mismo reunía esa extraña síntesis de teología y vida, de razón y fe, de autoridad y carisma. Olegario González de Cardedal, en su excelente trabajo que presentó como tesis doctoral hace ya unos decenios, apunta una bella y certera intuición sobre lo que él llama la «vivencia íntima y revolucionaria de san Francisco» que tuvo san Buenaventura, que sin renunciar a París (teología) se deja abrazar por Asís (carisma). Permítasenos citar completo el párrafo en el que habla del encuentro de Buenaventura con Francisco como el punto decisivo que marcará para siempre la vida del santo doctor: «Tal acontecimiento, para nosotros evidente, tiene lugar cuando el joven Buenaventura abandona París, y saliendo camino de Asís y Roma toma conciencia de lo que significa ser sucesor de san Francisco. El monte Alvernia es el monte de la transfiguración bonaventuriana y el *Itinerarium* el acta fehaciente de ese acontecimiento único. Encuentro con san Francisco 'Cristo viviente de la Edad Media', con su vida como reencarnación de Jesús, representación de su existencia histórica, revivencia de sus misterios, ante las que nadie pasará sin impresionarse. De aquí va a surgir un Buenaventura nuevo: no un apóstata del pasado sino un converso a un futuro nuevo. Él nunca podrá renegar de París para convertirse a Asís. No le hubiera sido posible hacerlo. Sin embargo, otro hombre distinto ha surgido. Y de esa superación y síntesis entre lo que estos dos nombres significan y representan hay que deducir la significación de san Buenaventura para la historia y no menos para la teología. De la

⁴⁴ Cf. J. Sanz Montes, «La reducción racionalista en la teología y la actitud discipular del teólogo», *Revista Española de Teología* 2-4/LX (2000) 561-576; J. Sanz Montes, «El silencio y la palabra. Dos modos de comunicación en Dios y en el hombre», *Communio. Revista Católica Internacional* 23 (2001) 207-237.

confluencia espiritual con el alma de san Francisco surgió un Buenaventura distinto, que va a recrear congenialmente la obra de aquél»⁴⁵.

Sin duda, el arte agraciado de Buenaventura consistió en un acto de consentimiento, en una ofrenda de obediencia a la vida tal y como Dios la había ido desplegando en los diversos factores que la constituían. El momento de la Orden pedía una espiritualidad teológica y una teología en el Espíritu, pedía al mismo tiempo París y Asís en humilde complementariedad y en sabia reciprocidad⁴⁶. Esa síntesis feliz confluía en Buenaventura, hijo espiritual de Francisco y su sucesor. De modo que, con todo el bagaje de formación teológica que él aprehendiera en París, al ser llamado al supremo gobierno de la Orden querrá asimilar de cerca lo que significaba Asís. Se trataba de ahondar espiritualmente lo que ya había asimilado en los maestros franciscanos que él había tenido en la Universidad de París. La evolución imparable de la Orden Franciscana se encaminó por esta presencia de los estudios, aún dentro de los forcejeos a los que hemos aludido más arriba. Esto es lo que desde un principio Buenaventura vio y asimiló. Ahora necesitaba profundizar el segundo elemento, el más netamente espiritual y carismático. Por ello decidirá, a los dos años de ser elegido Ministro General de la Orden, peregrinar al monte Alvernia, lugar donde san Francisco recibió los estigmas, para impregnarse del *secreto* del *Poverello*.

Ya desde el comienzo, Buenaventura verá en París que los frailes estudian; que un célebre y prestigioso maestro parisino como Alejandro de Halés había ingresado en la Orden en 1236, y al que Buenaventura se refiere con los apelativos de «maestro y padre»⁴⁷; que antes, en

⁴⁵ O. González de Cardedal, *Misterio trinitario y existencia cristiana. Estudio histórico-teológico en torno a San Buenaventura*, 17-18.

⁴⁶ No siempre se ha visto y se ha vivido armoniosamente el binomio simbólico París-Asís. Hay toda una literatura que enfrenta ambas realidades, desde la sospecha o clara hostilidad de los *Espirituales*, como si Asís hubiera sido destruida por París. Citamos dos textos que lo testimonian ya clásicamente: «nuestra nave hace agua y se hunde; sálvese quien pueda. París, París, tú destruyes la Orden de san Francisco» [lamento de Fr. Gil, que aparece en la *Chronica XXIV Gen. Min.* (Analecta Franciscana, III, 101)]; «mal podemos ver a París que ha destruido a Asís» [Jacopone de Todi, *Le poesie spirituali del B. Jacopone da Todi con le scolie e annotatione di Fra Francesco Tesatti da Lugnano* 1.1 sat. 10 (Venetiis 1617) 43].

⁴⁷ Cf. S. Buenaventura, *II Sent.*, d.23, a.2, q.3, ad 7.

Bolonia, Fr. Antonio el Portugués (más tarde S. Antonio de Padua) enseñaba teología; que anteriormente, incluso, al llegar los frailes a Oxford en 1224, seguían la enseñanza del maestro Roberto Grosseteste; que la mayoría de las provincias tenían su convento de estudios y los conventos más importantes tenían, además, su propio «lector». Era todo un ambiente y una sucesiva incorporación de los estudios, que hacía que la naciente Orden estuviese preparada para responder de modo adecuado a las necesidades de la Iglesia ante la invasión de corrientes heréticas por doquier⁴⁸.

La matriz intelectual de la incipiente escuela franciscana tenía unas coordenadas que dibujaban diáfananamente su trayectoria. En san Buenaventura son reconocibles estos nombres: en primer lugar san Agustín, que él recibirá a través de sus maestros Alejandro de Halés, Juan de la Rochelle y Eudes Rigaud. No será un agustinismo estricto, sino tamizado por la interpretación de san Anselmo, los Victorinos y Gilberto de la Porrée⁴⁹, pero ello no obstará para que sea la *auctoritas* más citada por Buenaventura, con más de 3.050 referencias. Una prueba de la importancia que le daba a Agustín lo tenemos en este testimonio bonaventuriano, apretada síntesis de las obras más señeras del obispo de Hipona:

«Nadie ha descrito mejor la naturaleza del tiempo y de la materia que san Agustín en sus *Confesiones*; nadie ha explicado mejor que él el origen de las formas y el modo de propagación de las cosas, según puede verse en su *Comentario sobre el Génesis*; asimismo, su tratado *Sobre la Trinidad* es una prueba de que ninguno ha sabido resolver mejor las cuestiones que se refieren al alma; en fin, es evidente, por

⁴⁸ Cf. J.G. Bougerol, *Introducción a San Buenaventura*, 21. En este sentido hay que entender la prohibición del papa Gregorio IX de que los laicos, incluso de las Órdenes religiosas, pudiesen predicar si no había una preparación teológica al respecto, dado que el tema de la predicación laical era uno de los estandartes de aquella corriente reformadora. Cf. L.C. Landini, «The Causes of the Clericalization of the Order of Friars Minors 1209-1260...», 111; J. Sanz Montes, «Raíces laicas de la espiritualidad franciscana», 87-107.

⁴⁹ Cf. T. Gregory, «La filosofía medieval: I secoli XIII e XIV», en D. Pra (ed.), *Storia della Filosofia*. Vol. 6 (Milano 1976) 3-20; M.D. Chenu, *La teología nel XII secolo* (Milano 1992), especialmente el capítulo V dedicado al tema de los platonismos del siglo XII.

su libro de la *Ciudad de Dios*, que ninguno ha escrutado más sabiamente la naturaleza de la creación del mundo. Y para decirlo todo en pocas palabras, nada o casi nada ha sido enseñado por los maestros cuya solución no se encuentre en las obras de este doctor.⁵⁰

En un orden menor de importancia e incidencia tenemos otros autores que han volcado sobre san Buenaventura su magisterio: el Pseudo-Dionisio el Areopagita (248 citas)⁵¹, que contribuirá en la eclesiología y en la teología espiritual bonaventurianas; san Anselmo (274 citas), que por el puesto que le da a la razón en la inteligencia de la fe («fides quaerens intellectum», del *Proslogium* anselmiano), por su adhesión a la tradición agustiniana, por la apertura a los problemas de su tiempo es el gran precursor de nuestro santo doctor⁵²; san Bernardo (461 citas)⁵³, que significa para Buenaventura el haber descubierto al teólogo que él mismo aspiraba a ser: «profundamente penetrado de la Biblia, buscando en ella, ante todo, la respuesta a los problemas que él se plantea o que le plantean. Profundamente consciente también de que la teología debe ayudarle al hombre no a saber más, sino a amar mejor»⁵⁴.

5. LA CUESTIÓN DEL «JOAQUINISMO» Y LA RESPUESTA DE SAN BUENAVENTURA

Venimos ya al argumento que es abordado de manera realmente magistral por el estudio del profesor Ratzinger en su obra sobre san Buenaventura: la teología de la historia en el debate complejo que

⁵⁰ S. Buenaventura, *Epist. de trib. quaest.*, n. 12.

⁵¹ Cf. J.G. Bougerol, «Saint Bonaventure et le pseudo-Denys l'Aréopagite», en *Etudes Franciscaines* Suppl. 18 (1968) 33-123.

⁵² Cf. J.G. Bougerol, *Introducción a San Buenaventura*, 107-116.

⁵³ Cf. J.G. Bougerol, «Saint Bonaventure et saint Bernard», *Antonianum* 46 (1971) 3-79.

⁵⁴ J.G. Bougerol, *Introducción a San Buenaventura*, 121. No sólo san Bernardo, sino también su escuela cisterciense como Guillermo de Saint-Thierry, en especial para los temas del amor-caridad, será una fuente de diálogo e inspiración para san Buenaventura: cf. J.G. Bougerol, «Saint Bonaventure et Guillaume de Saint-Thierry», *Antonianum* 46 (1971) 298-321.

suscitó Joaquín de Fiore y sus diversos seguidores⁵⁵. De entre los muchos aspectos que cabe destacar en la contribución bonaventuriana a la teología, hay uno que está estrechamente ligado a su posición equilibradora dentro de la Orden: lo que él aporta dentro del campo de la teología de la historia. Este ámbito será la puerta de entrada al generalato de la Orden como séptimo sucesor de san Francisco, dado que su inmediato antecesor, Fr. Juan de Parma, tendrá que dejar la dirección de toda la *Fraternitas* precisamente por haber caído en una posición intelectual y espiritual de una cierta aproximación heretizante, al alinearse con la interpretación de la historia del Abad calabrés Joaquín de Fiore (ca. 1130-1202) que ya hemos aludido varias veces⁵⁶.

Curiosamente, este célebre Abad que jamás quiso separarse de la Iglesia y que morirá recomendando a sus monjes la sumisión al Papa, tendrá una posición teológica que será condenada en el IV Concilio de Letrán (1215), en cuanto hace una lectura «trinitaria» de la historia por la que la perfección no es una cosa de este mundo, sino del que vendrá, la edad futura: será la del Espíritu y de la libertad, que ocurrirá después de la edad del Padre —edad de la esclavitud y del temor que coincide con el Antiguo Testamento—, y de la edad del Hijo —que era la actual—. Ésta debía durar cuarenta y dos generaciones de treinta años, y concluirse hacia el año 1260⁵⁷, y entre las predicciones de este nuevo apocalipsis hay una que refiere la llegada de una nueva Orden contemplativa y espiritual que debía tener la misión de predicar la verdad al mundo entero y convertir a los griegos, judíos y paganos. Algunos de sus discípulos interpretaron esta fecha como aquella en la que se abriría la «era franciscana». Así las cosas, para una de las corrientes de la Orden Franciscana, la llamada de los *Espirituales*, no era difícil reconocerse como tal Orden a modo de cumplimiento de la profecía escatológica del Abad

⁵⁵ Cf. André Vauchez, «Contestazioni ed eresie nella Chiesa latina», en *Storia del cristianesimo*, vol. VI. *Un tempo di prove (1274-1449)*, (Borla-Città Nuova, Roma 1998); J.I. Saranyana, «Sobre el milenarismo de Joaquín de Fiore. Una lectura retrospectiva», *Teología y Vida* XLIV (2003) 221-232.

⁵⁶ Cf. J.I. Saranyana, «Joaquín de Fiore y el joaquinismo», en A. Zaballa Beascochea (ed.), *Utopía, mesianismo y milenarismo. Experiencias latino-americanas* (Universidad San Martín de Porres, Lima 2002) 57-71.

⁵⁷ Cf. J. de Fiore, *Concordia Veteris et Novi Testamenti* (Venezia 1519), libro II, tract. I, cap. 16.

de Fiore, y proclamar de un modo exaltado que la tal orden preanunciada coincidía con la *Ordo Fratrum Minorum*⁵⁸.

Hubo una toma de posición abiertamente en esta línea por parte de uno de los franciscanos de esta corriente, Gerardo di Borgo San Donnino, con su célebre obra *El Evangelio Eterno*, que favorecerá la réplica contra los Mendicantes de unos de los más furibundos maestros seculares de París, con el que Buenaventura —entre otros— tendrá un debate público: Guillermo de Saint-Amour a propósito de la querrela entre mendicantes-seculares⁵⁹. Ante su insistencia de la no retractación, aún después de haber sido nuevamente condenada la obra de Joaquín de Fiore por Alejandro IV en 1255, san Buenaventura lo recluiría en un convento después de 1258. Pero el carácter místico, espiritual y apostólico de la profecía joaquinita atrajo también la adhesión de hombres eminentes en santidad y universalmente respetados, entre ellos a Juan de Parma⁶⁰, maestro en Teología e inmediato antecesor en el generalato a san Buenaventura, cuyo supremo gobierno de la Orden cayó bajo sospecha ante la curia romana por su connivencia con algunas teorías joaquinitas. Buenaventura deberá hacer un proceso hacia 1263, siendo éste una de las cosas más delicadas y comprometidas de su generalato. El complejo tema se desarrolló en una serie de encuentros entre Juan de Parma y Buenaventura donde se habrán podido aquilatar las posiciones del ex general franciscano, quien terminará santamente sus días retirándose en sendos eremitorios hondamente franciscanos de la primera hora: Greccio y Alvernia⁶¹.

⁵⁸ Cf. S. da Campagnola, «Dalla 'novitas' gioachinita a quella francescana», en íd., *L'angelo del sesto sigillo e l'alter Christus* (SISF, Roma 1971) 7-48.

⁵⁹ Cf. M.M. Dufeil, *Guillaume de Saint-Amour et la polémique universitaire parisienne: 1250-1259* (Picard, París 1972); L. Lambertini, «Momenti della formazione dell'identità francescana nel contesto della disputa con i secolari (1225-1279)», en AA. VV., *Dalla «sequela Christi» di Francesco d'Assisi all'apologia della povertà* (SISF, Assisi 1992) 123-172.

⁶⁰ Desde una posición claramente favorecedora de Juan de Parma, véase lo que de él dice una de las *Legendae* más antiguas de la Orden: Salimbene di Adam, *Chronica*. Nuova edizione critica a cura di G. Scalia (Scrittori d'Italia, Bari 1966) 433-451.

⁶¹ Cf. L. Amorós, «Vida de San Buenaventura», en AA. VV., *Obras de San Buenaventura*. Tomo I (BAC, Madrid 2010) 16-19; cf. H. de Lubac, *La Posteridad espiritual de Joaquín de Fiore*. vol. I. De Joaquín a Schelling (Encuentro, Madrid 1988) 121-137.

Aunque es verdad que el «joaquinitismo» encierra tendencias muy diversas que no tienen en común más que la concepción trinitaria de la historia, y que entre sus exponentes más celebres figuraron ciertos «espirituales» franciscanos de los siglos XIII-XIV, obviamente sería un craso error identificar el franciscanismo naciente y su escuela teológica con la posición joaquinita⁶². Ahí está el magisterio y la labor de gobierno de san Buenaventura para indicarlo. Nuestro santo doctor ha fundamentado su teología de la historia no sobre la exégesis de la misma que hace Joaquín de Fiore, sino sobre la base de la mediación absoluta de Cristo⁶³. Toda su admirable obra de las *Collationes in Hexaëmeron* (1257-1273) es una lectura de la historia, en la que se rechaza explícitamente la *edad del Espíritu* joaquinita. Cristo lo ha dicho todo, y aunque desde su ascensión al Padre es el Espíritu Santo quien actualiza su misión en la Iglesia y en la humanidad, no habrá un reino del Espíritu como propugnaba el abad de Fiore. De manera que en un marco de apariencia joaquinita, se desarrolla una visión de la historia desde la aportación del Pseudo-Dionisio, revisado por Hugo de San Víctor y totalmente repensado y unificado por el mismo Buenaventura⁶⁴.

Es claro y certero el análisis que hace al respecto Ratzinger en el prefacio a la edición americana de esta obra sobre Teología de la Historia en san Buenaventura, y que fue también incluida en la traducción italiana de la misma: «Me parece claro que Buenaventura *no podía* callar sobre Joaquín siendo él Ministro General de una orden que casi había llegado a su punto de ruptura por causa de la cuestión joaquinita. El *Hexaëmeron* es la respuesta que él dio a este problema en calidad de General de la orden; es una discusión crítica con el abad calabrés y sus seguidores. Sin Joaquín esta obra sería incomprensible. Pero la discusión

⁶² Lo hizo hace muchos años, entre otros, E. Benz, *Ecclesia Spiritualis. Kirchenidee und Geschichtstheologie der franziskanischen Reformation* (W. Kohlhammer Verlag, Stuttgart 1964).

⁶³ Cf. A. Gerken, *Theologie des Wortes. Das Verhältnis von Schöpfung und Inkarnation bei Bonaventura* (Patmos, Düsseldorf 1963) 335-351.

⁶⁴ Cf. F. Corvino, *Bonaventura da Bagnoregio, francescano e pensatore* (Città Nuova, Roma 2001) 96-101; J.G. Bougerol, *Introducción a San Buenaventura*, 143.

ha sido llevada adelante de modo tal que Joaquín es interpretado dentro de la tradición, mientras que los joaquinistas lo interpretaron contra la tradición. Buenaventura no rechaza totalmente a Joaquín (como había hecho Tomás): él lo interpreta más bien de modo eclesial, creando así una alternativa a los joaquinistas radicales. Sobre la base de esta alternativa él trata de conservar la unidad de la orden.⁶⁵

La síntesis de cuanto a continuación se desarrollará en esta obra cimera del entonces todavía joven profesor Joseph Ratzinger, nos la ha dado recientemente él mismo como papa Benedicto XVI, en una de esas tres Audiencias-Catequesis de cada miércoles al principio referidas, que dedicó precisamente a san Buenaventura. Por su agudeza y precisión, vale la pena terminar con estas palabras... para darle la palabra al autor de esta obra que ahora reedita con acierto Ediciones Encuentro:

«1. San Buenaventura rechaza la idea del ritmo trinitario de la historia. Dios es uno en toda la historia y no se divide en tres divinidades. Por consiguiente, la historia es una, aunque es un camino y —según san Buenaventura— un camino de progreso.

2. Jesucristo es la última Palabra de Dios; en él Dios ha dicho todo, donándose y diciéndose a sí mismo. Dios no puede decir, ni dar más que a sí mismo. El Espíritu Santo es Espíritu del Padre y del Hijo. Cristo mismo dice del Espíritu Santo: ‘Él os recordará todo lo que yo os he dicho’ (Jn 14,26), ‘recibirá de lo mío y os lo anunciará’ (Jn 16,15). Así pues, no hay otro Evangelio más alto, no hay que esperar otra Iglesia. Por eso también la Orden de san Francisco debe insertarse en esta Iglesia, en su fe, en su ordenamiento jerárquico.

3. Esto no significa que la Iglesia sea inmóvil, que esté anclada en el pasado y no pueda haber novedad en ella. ‘*Opera Christi non deficiunt, sed proficiunt*’, las obras de Cristo no retroceden, no desaparecen, sino que avanzan, dice el santo en la carta *De tribus quaestionibus*. Así formula explícitamente san Buenaventura la idea del progreso, y esta es una novedad respecto a los Padres de la Iglesia y a gran parte de sus contemporáneos. Para san Buenaventura Cristo ya no es el fin de la historia, como para los Padres de la Iglesia, sino su centro; con Cristo la historia no acaba, sino que comienza un período nuevo. Otra consecuencia

⁶⁵ J. Ratzinger, *San Buenaventura. La teología della storia* (Nardini Editore, Firenze 1991) 15.

es la siguiente: hasta ese momento dominaba la idea de que los Padres de la Iglesia eran la cima absoluta de la teología, todas las generaciones siguientes sólo podían ser sus discípulos. También san Buenaventura reconoce a los Padres como maestros para siempre, pero el fenómeno de san Francisco le da la certeza de que la riqueza de la Palabra de Cristo es inagotable y de que incluso en las nuevas generaciones pueden aparecer luces nuevas. La unicidad de Cristo garantiza asimismo la novedad y la renovación en todos los períodos de la historia.

Ciertamente, la Orden Franciscana —subraya— pertenece a la Iglesia de Jesucristo, a la Iglesia apostólica y no puede construirse en un espiritualismo utópico. Pero, al mismo tiempo, es válida la novedad de esa Orden respecto al monaquismo clásico, y san Buenaventura —como dije en la catequesis anterior— defendió esta novedad contra los ataques del clero secular de París: los franciscanos no tienen un monasterio fijo, pueden estar presentes en todas partes para anunciar el Evangelio. Precisamente la ruptura con la estabilidad, característica del monaquismo, en favor de una nueva flexibilidad, restituyó a la Iglesia el dinamismo misionero...

San Buenaventura nos enseña el conjunto del discernimiento necesario, incluso severo, del realismo sobrio y de la apertura a los nuevos carismas que Cristo da, en el Espíritu Santo, a su Iglesia. Y mientras se repite esta idea de la decadencia, existe también otra idea, este ‘utopismo espiritualista’, que se repite. De hecho, sabemos que después del concilio Vaticano II algunos estaban convencidos de que todo era nuevo, de que había otra Iglesia, de que la Iglesia pre-conciliar había acabado e iba a surgir otra, totalmente ‘otra’. ¡Un utopismo anárquico! Y, gracias a Dios, los timoneles sabios de la barca de Pedro, el Papa Pablo VI y el Papa Juan Pablo II, por una parte, defendieron la novedad del Concilio y, por otra, al mismo tiempo, defendieron la unicidad y la continuidad de la Iglesia, que siempre es Iglesia de pecadores y siempre es lugar de gracia.⁶⁶

⁶⁶ Benedicto XVI, *Audiencia (catequesis semanal) del miércoles 10 de marzo 2010*.

(cf. http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/audiences/2010/documents/hf_ben-xvi_aud_20100310_sp.html).

En san Buenaventura se da, pues, esta feliz y fiel confluencia de ser hijo de su tiempo, en comunión leal y real con la historia carismática a la que Dios quiso llamarle para una misión precisa, y él vivirá poniendo en juego todos los dones naturales y sobrenaturales que había recibido, para la gloria de Cristo, para el bien de la Iglesia, de su Orden y de los hombres todos. No en vano será propuesto con su estilo teológico como un maestro contemporáneo de teología que logra unir la razón inteligente y la unción espiritual. Efectivamente, Juan Pablo II, en la Exhortación postsinodal sobre la formación de los sacerdotes, indicaba que «la formación intelectual teológica y la vida espiritual —en particular la vida de oración— se encuentran y refuerzan mutuamente, sin quitar por ello nada a la seriedad de la investigación ni al gusto espiritual de la oración. San Buenaventura advierte: ‘Nadie crea que le baste la lectura sin la unción, la especulación sin la devoción, la búsqueda sin el asombro, la observación sin el júbilo, la actividad sin la piedad, la ciencia sin la caridad, la inteligencia sin la humildad, el estudio sin la gracia divina, la investigación sin la sabiduría de la inspiración sobrenatural’ [*Itinerarium mentis in Deum*, Prol., n. 4: *Opera omnia*, tomos V, Ad Claras Aquas 1891, 296]»⁶⁷.

El fraile de Bagnoregio representa una de las cumbres más vigorosas como teólogo⁶⁸, como místico y maestro de espiritualidad de la fecunda escuela franciscana⁶⁹. El autorizado genio de Balthasar nos dirá a propósito de la teología bonaventuriana: «En Buenaventura, la teología de la sponsalidad y la espiritualidad nupcial son omnipresentes, todo lo impregnan con naturalidad y sus expresiones son tanto más vigorosas cuanto más avanzan hacia las cumbres místicas. Estrechamente conexionado con ella y de cariz también bernardiano es la concepción de la teología como *sapientia*, como *sapida scientia*, que está por encima de la ciencia teórica y de la práctica, ‘porque el conocimiento de que Cristo murió por nosotros y otros conocimientos afines

⁶⁷ Juan Pablo II, *Pastores dabo vobis*, 53.

⁶⁸ Cf. A. di Maio, «San Bonaventura e la teologia franciscana», en G. Occhipinti (a cura di), *Storia della teologia*, vol. 2: *da Pietro Abelardo a Roberto Bellarmino* (Dehoniane, Roma 1996) 59-104.

⁶⁹ Cf. J. Sanz Montes, «Quaerere Deum» en la tradición franciscana», en G. Richi (ed.), *La búsqueda de Dios, fuente de la cultura* (Facultad de Teología San Dámaso, Madrid 2010) 109-124.

mueven al amor de forma totalmente distinta a como lo hace una proposición de geometría, salvo que el hombre sea un pecador obstinado»⁷⁰. Esta fue la santidad encarnada de este franciscano fiel hijo de san Francisco, sabio teólogo, prudente y eficaz *auctoritas* en su Orden y en su Iglesia que ofreció una teología viva y una vida teológica.

+ FR. JESÚS SANZ MONTES, OFM
Arzobispo de Oviedo

⁷⁰ H.U. von Balthasar, *Gloria. Una estética teológica*. Vol. 2. Estilos eclesiológicos. Ireneo, Agustín, Dionisio, Anselmo, Buenaventura (Ediciones Encuentro, Madrid 1986) 257.

PRÓLOGO

El origen de esta investigación, y su punto de partida, fue la pregunta por el concepto de revelación de san Buenaventura. Pero cuanto más me ocupaba de ello, tanto más claro aparecía que no se puede lograr una comprensión completa de la teoría del conocimiento teológico del gran Maestro escolástico, sin una explicación simultánea y detallada de su teología de la historia. De esta conclusión surgió el presente trabajo que fue aprobado como tesis de habilitación por la Facultad de Teología de Munich, a la que dedico mi respetuosa gratitud. Por lo que se refiere al grupo más importante de las cuestiones, que también tuve en cuenta en la investigación por el momento limitada, el material está reunido y clasificado. Ante las conocidas dificultades de una publicación en forma de libro, me propongo, en primer lugar, ofrecer los resultados pertinentes en trabajos concretos para su deliberación y, oportunamente, reunirlos en uno o dos volúmenes. Además, está en proyecto, como apéndice, una traducción comentada del *Hexaemeron*, con el texto latino adjunto que así mismo he tenido en cuenta tanto en las notas como en mis trabajos sobre el concepto de revelación. El manuscrito del presente estudio fue concluido en lo esencial en el verano de 1955; fue retocado aún en 1956 y 1957. Las obras que han aparecido después del 1 de octubre de 1957, ya no han podido tenerse en cuenta.

Un libro no pertenece nunca a un autor solo: no habría sido posible sin la multitud de influencias espirituales que consciente o inconscientemente configuran su pensamiento. Tengo que agradecer de nuevo, como lo hice en mi escrito primogénito, a mis venerados maestros de

la Facultad de Teología de Munich, ante todo al Profesor Dr. Gottlieb Söhngen, que ha seguido el desarrollo de este trabajo con un interés sin el que nunca habría podido llegar a feliz término. Mis más sinceras gracias también a mi arzobispo, su eminencia el cardenal Joseph Wendel que me concedió la oportunidad de dedicarme al estudio. Vaya también mi agradecimiento a los señores editores Dr. Schnell y Dr. Steiner. La natural solicitud del Dr. Schnell, que ya pude experimentar más de una vez como joven capellán, me ha hecho más llevadera la preocupación por la impresión del libro. En no menor cuantía es merecedora de mi agradecimiento la *Deutsche Forschungsgemeinschaft*, que concedió una considerable ayuda para sufragar los gastos de impresión. Finalmente doy las gracias a los señores diáconos Fr. Grassl y H. Six que leyeron el texto e hicieron la corrección de las pruebas.

Freising, Año Nuevo de 1959
Joseph Ratzinger

PRÓLOGO A LA NUEVA EDICIÓN

Han pasado más de treinta años desde que apareció la primera edición de este libro; incluso la primera edición americana de 1971 data de hace más de veinte. En 1989 le siguió una segunda edición americana. Entretanto ha aparecido en 1988 una traducción francesa y en 1991 salió a la luz en italiano. Algunos amigos habían hecho posible, ya en 1988, una nueva edición en alemán cuya realización finalmente se demoraría cada vez más, ya que esperaba poder plantear, en un prólogo escrito a tal efecto, la vinculación del libro con el estado actual de la investigación; un propósito que fracasó desgraciadamente por la enorme cantidad de tareas que pesaba sobre mí.

Tal actualización, sin modificar el texto, era tanto más natural cuanto que en los años siguientes a 1959 el estudio de la obra del doctor seráfico ha proseguido incansablemente. Los cinco magníficos volúmenes que el Collegio S. Buenaventura de Grottaferrata (Roma) publicó en 1974, en el séptimo centenario de la muerte del gran teólogo franciscano, dan un testimonio impreso fehaciente de la intensidad de este trabajo; el cuarto volumen, cuyo responsable fue el P. Bougerol, ofrece en la bibliografía del período de 1874 a 1974, no menos de 4.842 títulos.

Pero también la cuestión misma que traté de estudiar en Buenaventura ha renovado su actualidad. H. de Lubac ha dedicado un voluminoso estudio a la posteridad de Joaquín de Fiore¹. Aunque se afaná

¹ *La postérité spirituelle de Joachim de Flore*. 2 vols. París-Namur 1979 y 1981 (Ed. española: *La posteridad espiritual de Joaquín de Fiore*, 2 vols. [I. *De Joaquín a Schelling*, 406 pp.; II. *De Saint-Simon a nuestros días*, 477 pp.] Madrid 1989). Sobre Joaquín y Tomás: J. I. Saranyana, *Joaquín de Fiore y Tomás de Aquino*, Pamplona 1979.

tanto por hacerlo con la meticulosidad y la objetividad del historiador, el estímulo de su trabajo venía, con todo, de la actualidad que hoy ha adquirido Joaquín. La cuestión de si se puede pensar como cristiano en un tipo de plenitud intramundana, si sería posible algo así como una utopía cristiana, síntesis entre utopía y escatología, puede designarse, quizás acertadamente, como el núcleo teológico del debate en torno a la teología de la liberación. No es casual que se la vincule de nuevo con otra discusión, la que se refiere a la medida en la que les corresponde a las órdenes (sobre todo a las órdenes mendicantes) una especial relevancia como portadoras de la dimensión pneumatológica de la existencia cristiana en su camino hacia una nueva época de la historia. También está implicada la cuestión de la relación entre Cristo y Espíritu, según un ritmo trinitario de la historia y de acuerdo con una determinada figura pneumatológica de la Iglesia.

De este modo, podemos reinterpretar mejor, de alguna manera, la controversia en la que tomó parte Buenaventura. Hoy como ayer, no se trata de una pura disputa académica, sino de una lucha sobre cómo se puede formular adecuadamente la historia y cómo se puede echar a perder. Buenaventura ha adoptado una posición claramente diferenciada, como trata de demostrar este libro, y no ha condenado globalmente, en absoluto, el pensamiento de Joaquín. Desde luego fue tajante al rechazar las pretensiones que trataban de separar a Cristo del Espíritu, la Iglesia organizada cristológica y sacramentalmente de la Iglesia pneumatológica y profética de los nuevos pobres; que, además, reclamaban poder hacer presente la utopía mediante su forma de vida.

La decisión severa de Buenaventura, difícilmente comprensible en tiempos tranquilos, por la que mandó detener a su predecesor Juan de Parma (venerado en la Iglesia como beato), para protegerlo del abuso de su nombre y de su fama por opiniones radicales y exageradas, se comprende mejor en este contexto aun cuando nosotros quizás no podríamos aprobarla.

Sería muy seductor retomar nuevamente hoy el tema de este libro y confrontarlo con el contexto actual. Pero las obligaciones que se me han encomendado me impiden pensar en tales proyectos. El libro permanece, pues, en su objetividad histórica con todos sus límites y quizás, precisamente por eso, puede cumplir mejor su objetivo. Al responsable de la editorial EOS, el Dr. P. Bernhard Sirch OSB, le agradezco

cordialmente sus esfuerzos en favor de la nueva edición en alemán. Mi agradecimiento más especial va para el señor Kurt Kittsteiner, que de manera generosa ha asumido el coste de la impresión y así ha hecho posible que el libro sea nuevamente accesible en el mercado alemán. Espero que pueda servir para la discusión teológica actual, precisamente por su rigor histórico y por abstenerse de intentos de actualización.

Roma, 23 de julio de 1992
Joseph Cardenal Ratzinger

FUENTES

- Alcher de Claraval (= Pseudo-Agustín), *De spiritu et anima*, (PL 40, 779-832).
- Alejandro de Hales, *Summa theologica*, vols. I-IV Quaracchi 1924-1948 (I, 1924; II, 1928; III, 1930; IV, 1948; además, *Prolegomena* 1948; sobre la cuestión de la autenticidad, brevemente Geyer en *Franz Stud* 31 [1949] pp. 1-14).
- Angelo Clareno, *Historia septem tribulationum ordinis minorum*, Texto de la 3ª-7ª *tribulatio*, ed. por F. Ehrle, en *ALKG* 2 (1886) pp. 127-164, 256-336.
- Anselmo de Havelberg, *Dialogi* (PL 188, 1139-1248).
- Agustín, *Opera omnia* (PL 32-45); *CSEL* lo publicado hasta ahora (cf. Dekkers, *Clavis patrum* ..., 50 ss.).
- Tractatus in Joannem y De civitate Dei según CC* (Turnhout 1954 s.) [En castellano: San Agustín, *Obras*, BAC, Madrid 1947-1995, 40 vols.].
- Bernardo de Bessa, «Catalogus Ministrorum generalium ordinis fratrum minorum», ed. por F. Ehrle, en *ZkTh* 7 (1883) pp. 338-352.
- Bonaventura, *Opera omnia*, 10 vols. Quaracchi 1882-1902.
- Collationes in Hexaameron et Bonaventuriana quaedam selecta*, ed. por F. Delorme, *BFSchMA* VIII, Quaracchi 1934 (contiene otra recensión de otras obras inéditas hasta hoy), citado: Delorme.

- Quaestiones disputatae de theologia* = G. H. Tavard, «St. Bonaventure's Disputed Questions 'De Theologia'», en *Rech th anc med* XVII (1950) pp. 187-236; texto, pp. 210-236.
- Questions Disputées «De caritate», «De novissimis». Edition critique par P. Glorieux, París 1950 (La France Franciscaine, Document II).
- Quaestiones de prophetia*, Codex 186 de la Biblioteca municipal de Asís, fols. 10v b-13v a; ib. fol. 30r a-31r a, 31v a-32r a. — *Quaestiones de visione intellectuali et corporali et de divinatione*; amplios extractos sobre esta obra en B. Decker, *Die Entwicklung der Lehre...* (ver bibliografía); sobre otras *Quaestiones* inéditas de Buenaventura véase G. H. Tavard, op. cit., cf. además los trabajos de Doucet y Henquinet de la bibliografía.
- Dante Alighieri, *La divina Commedia*, L. Olschki (ed.), Heidelberg 1918. [En castellano: «La divina comedia», en *Obras completas*, BAC, Madrid 1956].
- Pseudo-Dionisio Areopagita, *Opera omnia* (PG 3); cf. Juan Escoto Eriúgena y Tomás de Vercelli. [En castellano: *Obras completas del Pseudo Dionisio Areopagita*, BAC, Madrid 1990, 418 pp.].
- Dionysiaca*, Recueil donnant l'ensemble de traductions latines des ouvrages attribués au Denys de l'Aréopage..., ed. por Ph. Chevallier y otros. 2 vols. París 1937 y 1950. Citado: *Dionysiaca* I y II.
- Floretum sancti Francisci Assisiensis. Liber aureus qui italice dicitur i Fioretti di san Francesco*, P. Sabatier (ed.), París 1902. Cf. la bibliografía en Schonhöffer [En castellano: «Florecillas de san Francisco y de sus compañeros», en *San Francisco de Asís. Escritos, biografías, documentos de la época*, BAC 399, Madrid 2003², pp. 800-925].
- Franziskus. Analekten zur Geschichte des Franciscus von Assisi*. Ed. por H. Böhmer, Tubinga-Leipzig 1904. Cf. en la bibliografía, cf. Hardick-Esser [En castellano: *San Francisco de Asís. Escritos, biografías, documentos de la época*, BAC 399, Madrid 2003²].
- Gerardo de Borgo San Donnino, «Erhaltene Reste des Introductorius in Evangelium aeternum im Protokoll der Kommission zu Anagni», ed. por H. Denifle, en *ALKG* 1 (1885) pp. 99-142.
- Gerardo de Abbeville, «Giraudi sermo factus apud Fratres Minores», en Bierbaum, *Bettelorden und Weltgeistlichkeit...*, pp. 208-219.
- «Einwendungen gegen den Traktat 'Manus, que contra Omnipotentem'», etc., ib., pp. 169-207.
- Tractatus Gerardi de Abbatisvilla 'Contra adversarium perfectionis christiana'*, ed. por Sophr. Clasen, en *AfH* 31 (1938) pp. 284-329 y 32 pp. 89-200.

- Pseudo-Hermes, «Liber XXIV philosophorum», ed. por Cl. Baeumker, en Cl. Baeumker, *Studien und Charakteristiken zur Geschichte der Philosophie, insbes. des Mittelalters*, ed. por M. Grabmann, *Baeumker-Beiträge XXV 1-2*, Münster 1927, pp. 194-214.
- Honorio de Autun, *Expositio in Cantica canticorum*, (PL 172, 347-496).
- Hugo de San Víctor, *Opera* (PL 175-176).
- Juan Escoto Eriúgena, *Versio operum S. Dionysii Areopagitae*, (PL 122, 1023-1194).
- Joaquín de Fiore: *Divini vatis Abbatis Joachimi liber concordiae novi ac veteris Testamenti*, Venecia 1519.
- Expositio in apocalypsin*, Venecia 1527.
- Psalterium decem chordarum*, Venecia 1527.
- Liber figurarum*, ed. por L. Tondelli (véase en la bibliografía, Tondelli).
- [Gioacchino da Fiore] *Tractatus super quatuor evangelia*, ed. por Ernesto Buonaiuti. *Fonti per la Storia d'Italia Scrittori secolo XII*, Roma 1930.
- De articulis fidei*, ed. por E. Buonaiuti; ib., Roma 1936.
- Joachimi Abbatis liber contra Lombardum* (Scuola di Gioacchino da Fiore), ed. por Carmelo Ottaviano, Roma 1934.
- Pseudo-Joaquín de Fiore, *Scriptum super Hieremiam prophetam*, Venecia 1516.
- Scriptum super Esaiam prophetam*, Venecia 1517.
- Nicolás de Lisieux, *Liber de ordine praeceptorum ad consilia*, en Bierbaum, *Bettelorden und Weltgeistlichkeit...*, pp. 220-234.
- Pedro Juan Olivi, *Quaestiones in secundum librum Sententiarum*, ed. por B. Jansen, 3 vols. (BFSchMA IV-VI), Quaracchi 1922-1926.
- Pedro Lombardo, *Libri IV Sententiarum*, en *Bonaventurae opera omnia*, vols. I-IV¹
- Roberto de Melun: *Oeuvres de Robert de Melun*, ed. por R. M. Martin, vol. III: *Sententiae*. Vol. 1, Lovaina 1947; vol. 2, Lovaina 1952 (ed. por M. Martin et R. M. Gallet).
- Rupert de Deutz, *De sancta trinitate et operibus eius* (PL 167).
- Commentarium in Apocalypsin*, (PL 169, 827-1214).

¹ Después de numerosas deliberaciones he considerado que era adecuado, en un trabajo sobre Buenaventura, citar el texto de la obra de Pedro Lombardo, las *Sentencias*, tal como se cita en las mismas obras de Buenaventura. Si no véase también la edición en dos volúmenes que ha sido publicada en Quaracchi en 1916².

- Speculum perfectionis ou mémoire de frère Leon*. Tome I: texte latin; préparé par P. Sabatier. Manchester 1928 (British Society of Franciscan Studies, vol. 13) [En castellano: «Espejo de perfección», en *San Francisco de Asís. Escritos, biografías, documentos de la época*, BAC, Madrid 2003², pp. 693-793].
- Tomás de Aquino, Santo, *Summa theologiae*, BAC, Madrid 1951-1952 (texto de la edición Leonina). Cf. también en la bibliografía, Balthasar. [En castellano: *Suma de teología*, 5 vols. BAC, Madrid 1988).
- Scriptum in libros Sententiarum*, Venecia 1747-50.
- Quaestiones disputatae*, ed. por Mandonnet, París 1925 (3 vols.).
- Opuscula*, vol. 4, ed. por Mandonnet, París 1927 (contiene el *Liber contra impugnantes Dei cultum et religionem*).
- Tomás de Celano, *Sancti Francisci Assisiensis vita et miracula additis opusculis liturgicis*, ed. por P. Eduardus Alençon, Roma 1906. [En castellano: «Vida primera», «Vida segunda» y «Tratado de los milagros», en *San Francisco de Asís. Escritos, biografías, documentos de la época*, BAC 399, Madrid 2003², pp. 140-376].
- Tomás de Vercelli (Thomas Gallus), *Paraphrase zu den Werken des Dionysius Areopagita*, en *Dionysiaca I*, pp. 673-717.
- Tomás de York, *Traktat zur Verteidigung der Mendikanten gegen Wilhelm von Saint-Amour* (incluye *Manus, que contra omnipotentem tenditur*), bajo el nombre de Bertrand de Bayona, ed. por Bierbaum, *Bettelorden und Weltgeistlichkeit...*, pp. 37-168 (la atribución a Tomás de York, cf. F. Pelster, en *AFH* 15 (1922) pp. 3-22 y E. Longpré, *AFH* 19 (1926) pp. 875-930).
- Guillermo de Santo-Amor, *Tractatus brevis de periculis novissimorum temporum*, en Bierbaum, *Bettelorden und Weltgeistlichkeit...*, pp. 1-36.
- Responsiones*. Cf. E. Faral, «Les 'Responsiones' de Guillaume de Saint-Amour», en *Arch hist doctr litt m a* 25/26 (1950/51) pp. 337-394. Texto, pp. 340-361.
- Annotationes zu Bonaventuras Quaestio reportata de mendicitate*, en Bonaventura, *Collationes...et Bonaventuriana quaedam selecta*, ed. por F. Delorme (ver antes), pp. 332-356.
- Liber de anticristo et eius ministris*, editado con el nombre de Nicolás de Oresme en E. Martène-U. Durand, *Veterum scriptorum et monumentorum... amplissima collectio*, tomo IX, París 1773, pp. 1271-1446.

BIBLIOGRAFÍA UTILIZADA

Los artículos tomados del *LThK* no se citan aquí expresamente, sino que se mencionan cada vez en el lugar y el momento indicados y lo mismo la bibliografía que no tiene referencia alguna con el conjunto del trabajo.

1. Obras generales

- Bach, J., *Dogmengeschichte des Mittelalters vom christologischen Standpunkt*, 2 vols., 1873-1875.
- Cayré, F., *Patrologie et histoire de la théologie*, vol. 2, París 1947³.
- Copleston, F., *A History of Philosophy*. vol. 2. Medieval Philosophy. Augustine to Scotus. Londres 1950. [En castellano: *Historia de la filosofía*. vol. 2. De Agustín a Escoto, Ariel, Barcelona 1989].
- Curtis, S. J., *A Short History of Western Philosophy in the Middle Ages*, Londres 1950.
- Dekkers, E., *Clavis Patrum Latinorum*. Brujas 1951 (Sacris Erudiri, vol. 3).
- Forest, A. -Van Steenberghen, F. -Gandillac, M. de, *Le mouvement doctrinal du IX^e au XIV^e siècle*, París 1951 (= A. Fliche-V. Martin, *Histoire de l'église...* vol. XIII), citado: Van Steenberghen, *Le mouvement*. [En castellano: Forest, A. Gandillac, M. de Steenberghen, «El pensamiento medieval» en *Historia de la Iglesia*, t. XIV, Edicep, Valencia 1974²].
- Geyer, B., *Die patristische und scholastische Philosophie*, Basilea 1951 (reimpresión inalterada de la edición de 1917) = Vol. II de *Überwegs Grundriß der Gesch. d. Phil.*, citado: Geyer.
- Ghellinck, J. de, *Littérature latine au moyen âge* (Bibliothèque catholique des sciences religieuses), 2 vols., París 1939.
- Gilson-Böhner, *Christliche Philosophie von ihren Anfängen bis Nikolaus von Cues*. Paderborn 1954³.
- Grabmann, M., *Die Geschichte der scholastischen Methode*, 2 vols., Friburgo de Brisgovia 1909-1911, citado: *Methode* (reimpresión inalterada, Darmstadt 1956).
- Harnack, A. von, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, 3 vols., Tubinga 1931-1932⁵ (reimpresión inalterada de la edición de 1909-1911), citado: *DG*.
- Hirschberger, J., *Geschichte der Philosophie*, vol. I., Altertum und Mittelalter. Friburgo 1949. [En castellano: *Historia de la filosofía*, vol. 1. *Antigüedad, edad media, renacimiento*, Herder, Barcelona 1994¹⁵]

- Landgraf, A. M., *Einführung in die Geschichte der theol. Literatur der Frühscholastik*, Ratisbona 1948, citado: *Einführung*.
- Dogmengeschichte der Frühscholastik*, vols. I-IV, Ratisbona, 1952-1956, citado: *DG*.
- Meyer, H., *Geschichte der abendländischen Weltanschauung*, vol. 3: Die Weltanschauung des Mittelalters. Würzburg 1948.
- Wulf, M. de, *Histoire de la philosophie médiévale*, vol. 2, Lovaina-París 1936⁶.

2. Monografías y artículos

- Abate, Gius., *Per la storia e la cronologia di San Bonaventura, O. Min. (c. 1217-1274)*, Roma 1950.
- Aegerter, E., «L'affaire du De periculis novissimorum temporum», en *R Hist Rel*, 112 (1935), pp. 242-272.
- Albi, J. d', *Saint Boneventure et les luttes doctrinales de 1267-1277*, París 1923.
- Alençon, E. d', Art. «Frères mineurs», en *DThC*, VI, 1, cols. 809/15.
- Alszegehly, Z., «Studia Bonaventuriana», en *Gregorianum* 29 (1948) 142-151.
- Andrew, J. Mc., «The Theorie of Divine Illumination in St. Bonaventura», en *New Scholast* 1932, pp. 32-50.
- Auer, J., *Die Entwicklung der Gnadenlehre in der Hochscholastik*, 2 vols., Friburgo de Brisgovia 1942 y 1951 (*Freiburger theol. Studien*, Nrs. 62 y 64).
- Augustinus Magister. Congrès international augustinien*, 3 vols., París 1954.
- Baeumker, Cl., *Studien und Charakteristiken zur Geschichte der Philosophie, insb. des Mittelalters*, M. Grabmann (ed.). Münster i. W. 1927 (*Baeumker-Beiträge*, XXV, 1-2), especialmente:
 -«Geist und Form d. mittelalterl. Philos.», pp. 58-100.
 -«Aus Jahresberichten über die abendländ. Philosophie im Mittelalter», pp. 101-139;
 -«Der Platonismus im Mittelalter», pp. 139-179.
- *Witelo, Ein Philosoph und Naturforscher des 13. Jahrh.*, Münster 1908 (*Baeumker-Beiträge* III, 2).
- *Studien zur Geschichte der Philosophie. Festgabe zum 60. Geburtstag C1. Baeumker*, Münster 1913 (*Baeumker-Beiträge*, Suppl.-vol. I) citado: *Baeumkerfestchrift*.

- Balthasar, H. U. von, *Die deutsche Thomasausgabe*, edición de la Albertus Magnusakademie Walberberg de Colonia, vol. XXIII, 1954 (*Besondere Gnadengaben und die zwei Wege des menschlichen Lebens*, en *STh* II-II 171-182).
- Baur, L., «Das Licht in der Naturphilosophie des Robert Grosseteste», en *Hertlingfestschrift*, Friburgo de Brisgovia 1913, pp. 44-51.
- Dominicus Gundissalinus, *De divisione philosophiae*, hrsg. und philosophie-geschichtlich untersucht von L. Baur, Münster 1903 (*Baeumker-Beiträge* IV, 2-3).
- Benz, E., *Ecclesia spiritualis: Kirchenidee und Geschichtstheologie der franziskanischen Reformation*, Stuttgart 1934.
- «Die Geschichtstheologie der Franziskanerspiritualen des 13. und 14. Jahrhunderts nach neuen Quellen», en *ZKG* 52 (1933) pp. 90-121.
- «Joachimstudien I-III», en *ZKG* 50 (1931) pp. 24-111; 51 (1932) pp. 415-455; 53 (1934) pp. 52-116.
- Bernardini, L. M., *La nozione del soprannaturale nell'antica Scuola Francescana*, Roma 1943.
- Berresheim, H., *Christus als Haupt der Kirche nach dem hl. Bonaventura*, Bonn 1939 (Grenzfragen zwischen Phil. und Theol., vol. 9).
- Bettoni, E., *Il problema della conoscibilità di Dio nella scuola francescana*, Padua 1950.
- Beumer, J., «Rupert von Deutz und seine 'Vermittlungstheologie'», en *MThZ* 4 (1953) pp. 255-270.
- Beyschlag, K., *Die Bergpredigt und Franz von Assisi*, Gütersloh 1955.
- Bianchi, P., *Doctrina S. Bonaventurae de analogia universalis*, Zara 1940.
- Bierbaum, M., *Bettelorden und Weltgeistlichkeit an der Universität Paris. Texte und Untersuchungen zum literarischen Armuts- und Exemptionsstreit des 13. Jahrhunderts (1255-1272)*, Münster 1920, (*Franz Stud* 2, Beiheft).
- Bignami-Odier, J., «Notes sur deux manuscrits de la Bibliothèque du Vatican contenant des traités inédits de Joachim de Flore», en *Mélanges d'archéologie et d'Histoire* (École française de Rome) LIV, París 1937.
- Bissen, J. M., *L'exemplarisme divin selon S. Bonaventure*, París 1929 (*Études* IX).
- Blumenkranz, M., «La survie médiévale de saint Augustin à travers ses apocryphes», en *Augustinus Magister*, II, pp. 1003-1018.
- Bondatti, G., *Gioachinismo e Francescanesimo nel Dugento*, Asís 1924.
- Bonmann, O., *De authenticitate epistolae S. Francisci ad S. Antonium Padavinum*. Quaracchi 1952.
- Bonnefoy, J.-Fr., *Le Saint Esprit et ses Dons selon saint Bonaventure*, París 1929 (*Études* X).
- «Bonaventura», en *Enciclopedia cattolica*, vol. II, cols. 1837-1845 (Roma 1949).
- Borne, C. van den, «Doctrina Sancti Bonaventurae de inspiratione et inerrantia Sacrae Scripturae», en *Antonianum*, 1 (1926) pp. 309-326.
- Brezzi, *La concezione agostiniana della città di Dio*, Galatina 1947.
- Brunner, P., «Neuere Bonaventura-Forschungen», en *Theol Rundschau* 2 (1930) pp. 253-286.
- Callebaut, C.-A., «L'entrée de S. Bonaventure dans l'Ordre des Frères Mineurs en 1243», en *La France Franciscaine* 5 (1921) pp. 41-51.
- Callus, D. A., «The Date of Grossetestes Translation and Commentaries on Pseudo-Dionysius and the Nichomachean Ethics», en *Rech Th Anc Méd* 14 (1947) pp. 186-210.
- «La condenación de Sto. Tomas en Oxford», en *Revista de Filosofía* 6 (1947) pp. 377-416.
- Cambell, J., «Les écrits de Saint François d'Assise devant la critique», en *Franz Stud* 36 (1954) pp. 82-109; 205-264.
- Carr, A., «Poverty in Perfection According to St. Bonaventure», en *Franz Stud* 7 (1947), pp. 313-323 y pp. 415-425.
- Casutt, L., *Die älteste franziskanische Lebensform. Untersuchungen zur regula prima sine bulla*, Graz-Viena-Colonia 1955.
- Chenu, M. D., *Introduction à l'étude de Saint Thomas d'Aquin*, Montreal y París 1950.
- «La théologie comme science au XIII^e siècle», París 1943², pro manuscrito (1^a edición en *Arch hist doctr litt m a*, 2 [1927] pp. 31-71).
- «Théologie symbolique et exégèse scolastique au XII^e et XIII^e siècles», en *Mélanges Joseph de Ghellinck S.J.*, vol. II, pp. 509-526 (Gembloux 1951).
- Cichitto, L., «L'escatologia di Dante e il francescanesimo», en *Misc Franc* 47 (1947) pp. 217-231.
- «Postille bonaventuriano-dantesche», Roma 1940.
- Clasen, S., «Kritisches zur neueren Franziskusliteratur», en *Wissenschaft und Weisheit* 13 (1950) pp. 151-166.

- «Franz von Assisi und Joachim von Fiore», *ib.* 6 (1939), pp. 68-83.
- «Die Sendung des hl. Franziskus. Ihre heilsgeschichtliche Deutung durch Bonaventura», *ib.* 14 (1951), pp. 212/25.
- «*Der heilige Bonaventura und das Mendikantentum*», Werl i. W. 1940.
- Clusone, V. da, *Cultura e pensiero di S. Francesco d'Assisi*, Módena 1952.
- Conzelmann, H., *Die Mitte der Zeit. Studien zur Theologie des Lukas*, Tubinga 1954. [En castellano: *El centro del tiempo: estudio de la teología de Lucas*, Fax, Madrid 1974⁵, 358 pp.]
- Cullmann, O., *Christus und die Zeit. Die urchristliche Zeit- und Geschichtsauffassung*, Zurich 1948². [En castellano: *Cristo y el tiempo*, Estela, Barcelona 1968, 238 pp.]
- Curtius, E. R., *Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter*, Berna 1948.
- Dady, M. R., *The theorie of Knowledge of St. Bonaventure*, Washington 1939.
- Daniélou, J., *Vom Geheimnis der Geschichte*, Stuttgart 1956. [En castellano: *El misterio de la historia: ensayo teológico*, Movimiento Cultural Cristiano, Madrid 1993].
- Decker, B., *Die Entwicklung der Lehre von der prophetischen Offenbarung von Wilh. von Auxerre bis zu Thomas von Aquin*, Breslau 1940 (Breslauer Studien zur historischen Theol., Neue Folge, Band VII).
- «Die Analyse des Offenbarungsvorganges beim hlg. Thomas im Licht vorthomistischer Prophezietraktate», en *Angelicum* (1939) pp. 195-244.
- Delorme: ver FUENTES en *Bonaventura*.
- Dempsey, P., *De principiis exegeticis S. Bonaventurae*, Roma 1945.
- Dempf, A., *Sacrum Imperium*, Darmstadt 1954² (reimpresión inalterada de la edición de 1927 con la misma paginación).
- «Metaphysik des Mittelalters» (en *Handbuch der Philosophie*), Munich-Berlín 1930. [En castellano: *Metafísica de la Edad Media*, Gredos, Madrid 1957, 290 pp.]
- «Ethik des Mittelalters», *ib.* 1927 [En castellano: *Ética de la Edad Media*, Gredos, Madrid 1958, 205 pp.]
- «Ecclesia spiritualis oder Schwarmgeisterei?», en *Hochland*, XXXII, 2 (1935) pp. 170-173.
- «Das Dritte Reich. Schicksale einer Idee», en *Hochland*, XXIX, 1 (1931/32) pp. 36-48 y 158-171.

- «Etienne Gilson», en *Phil. Jahrbuch der Görresgesellschaft*, 62 (1953) pp. 253-266.
- Denifle, «Das Evangelium aeternum und die Commission zu Anagni», en *ALKG* 1 (1885) pp. 49-98.
- Detloff, W., «Die Geistigkeit des hlg. Franziskus in der Theologie der Franziskaner», en *Wissenschaft und Weisheit* 19 (1956) pp. 197-211.
- «*Christus tenens medium in omnibus*». Sinn und Funktion der Theologie bei Bonaventura», *ib.* 20 (1957), pp. 28-42; 120-140.
- Dobbins, D., *Franciscan Mysticism*, Nueva York 1927 (*Franciscan Studies* 6).
- Dobschütz, E. v., «Vom vierfachen Schriftsinn», en *Harnack-Ehrung*, Leipzig 1921, pp. 1-13.
- Doctor Seraphicus...* door V. M. Breton, A. Epping, B. van Leeuwen, N. Sanders. *Collectanea Franciscana Neerlandica* VII, 3, 's Hertogenbosch 1950.
- Dondaine, H. J., *Le corpus Dionysien de l'université de Paris au XIII^e siècle*, Roma 1953 (*Storia e letteratura* 44).
- Doucet, V., «De naturali seu innato supernaturalis beatitudinis desiderio iuxta Theologos a saeculo XIII usque ad XX», en *Antonianum* 3 (1928) pp. 167-208.
- «Quaestiones centum ad scholam Franciscanam saec. XIII ut plurimum spectantes in cod. Florentino Bibl. Laur. Plut. 17 sin. 7. Appendix: De quaestionibus S. Bonaventurae adscriptis in cod. Vaticano Palat. lat. 612», en *AFH* 26 (1933) pp. 183-202; 474-496 (Appendix, pp. 487-496).
- «Descriptio codicis 172 bibliothecae communalis Assisiensis», *ib.* 25 (1932) pp. 257-274; 378-389; 502-524.
- Duhem, P., *Le système du monde; histoire des doctrines cosmologiques de Platon à Copernic*, 5 vols., Paris 1913-1917.
- Ehser, K., «Zu der *'Epistola de tribus quaestionibus'* des hlg. Bonaventura», en *Franz Stud* 27 (1940) pp. 149-159.
- Ehrle, F., «Der heilige Bonaventura. Seine Eigenart und seine drei Lebensaufgaben», en *Franz Stud* 8 (1921) pp. 109-124.
- «Beiträge zur Geschichte der mittelalterlichen Scholastik II: Der Augustinismus und der Aristotelismus in der Scholastik gegen Ende des 13. Jahrhunderts», en *ALKG* 5 (1889) pp. 603-635.
- «Zur Geschichte der Scholastik im 13. Jahrhundert», en *ZkTh* 13 (1889) pp. 172-193.

- Die Spiritualen, ihr Verhältnis zum Franciskanerorden und zu den Fraticellen», en *ALKG* 2 (1886) pp. 107-164.
- Die 'historia septem tribulationum ordinis minorum' des fr. Angelus de Clarino», ib., pp. 249-336.
- Zur Quellenkunde der älteren Franziskanergeschichte. Der *Catalogus ministrorum generalium* des Bernhard von Bessa», en *ZkTh* 7 (1883) pp. 323-352.
- Das Studium der Handschriften der mittelalterlichen Scholastik mit besonderer Berücksichtigung der Schule des hlg. Bonaventura», en *ZkTh* 7 (1883) pp. 1-51.
- Engemann, A., «Erleuchtungslehre als Resolutio und Reductio nach Bonaventura», en *Wissenschaft und Weisheit* 1 (1934) pp. 211-242.
- Englebert, O., *Das Leben des hlg. Franziskus*, (trad. alemana de A. Haas - A. Hogg), Speyer 1952. [En castellano: *Vida de San Francisco de Asís*. Nueva edición refundida y actualizada por el autor. Traducida por Pierre B. Beguin, CEFEPAL, Santiago de Chile 1974², 502 pp.].
- Esser, K., «*Mysterium paupertatis*. Die Armutsauffassung des hl. Franziskus von Assisi», en *Wissenschaft und Weisheit* 14 (1951), pp. 177-189.
- Faral, E., ver FUENTES en Guillermo de Santo-Amor.
- Felder, H., *Geschichte der wissenschaftl. Studien im Franziskanerorden bis um die Mitte des 13. Jahrhunderts*, Friburgo de Brisgovia 1904.
- Fortini, A., «I documenti degli archivi assisani e alcuni punti controversi della vita di San Francesco», en *AFH* 43 (1950) pp. 3-44.
- Fournier, P., *Études sur Joachim de Flore et ses doctrines*, París 1909.
- Friederichs, J., «Zum 'Vorwort des hlg. Bonaventura' (Op. omn. II, 1-3)», en *Franz Stud* 29 (1942) pp. 78-89.
- Die Theologie als spekulative und praktische Wissenschaft nach Bonaventura und Thomas von Aquin*, Bonn 1940.
- Gass-Nitzsch, Art. «Bonaventura», en *RE* III, 282-287.
- Gemelli, A., *Das Franziskanertum* (trad. alemana, H. Dausend), Hegner-Leipzig, 1936 [En castellano: *El Franciscanismo*, Luis Gili, Barcelona 1940, 492 pp.].
- Gennaro, G., *Francesco Cherubico. Commento alla spiritualità di S. Francesco*, Roma 1956.
- Geyer, B., «Der vierte Band der Summa des Alexander Halensis», en *Franz Stud* 31 (1949) pp. 1-14.
- Der Begriff der scholastischen Theologie», en *Synthesen. Festschrift für A. Dyroff*, 1926, pp. 112-125.

- Ghellinck, J. de, *Le mouvement théologique du XII^e siècle*, Bruselas 1948² (Museum Lessianum, Sect. hist., n. 10).
- «Patristique et argument de tradition au bas moyen âge», en *Grabmannfestschrift*, pp. 403-426.
- «Pour l'histoire du mot 'revelare'», en *Rech sc rel* 6 (1916), pp. 149-157. *Mélanges J. d. Ghellinck S.J.*, 2 vols., Gembloux 1951 (Museum Lessianum, Sect. hist., n. 14).
- Gilson, E., *Der heilige Bonaventura* (trad. alemana de Ph. Böhner), Hegner-Hellerau 1929; original francés: *La philosophie de S. Bonaventure* (Études 4) París 1943² (edición corregida); 1953³ (reimpresión inalterada); [En castellano: *La filosofía de San Buenaventura*, Desclée, Buenos Aires 1948, 484 pp.]; las citas, donde no se diga lo contrario, corresponden a la edición española.
- Der Geist der mittelalterlichen Philosophie*, (trad. alemana de R. Schmücker), Viena 1950; original francés: *L'esprit de la philosophie médiévale*, París 1944², Études 33 [En castellano: *El espíritu de la filosofía medieval*, Rialp, Madrid 1981, 441 pp.].
- La philosophie au moyen âge*, París 1944² [En castellano: *La filosofía de la Edad Media*, Gredos, Madrid 1958, 2 vols. (I. Desde los orígenes patristicos hasta el fin del siglo XII, 469 p.; II. Siglos XIII y XIV, 501 p.)].
- Reason and Revelation in the Middle Ages*, Nueva York 1938.
- Dante und die Philosophie*, (trad. alemana de E. Sommer von Seckendorff), Friburgo de Brisgovia 1953.
- Glorieux, P., *Répertoire des maîtres en théologie de Paris aux XIII^e siècle*, 2 vols. París 1933-1934 (Études 17 y 18).
- D'Alexandre de Halès à Pierre Auriol. La suite de Maîtres franciscains de Paris au XIII^e siècle», en *AFH* 27 (1934) pp. 257-281.
- «Essai sur la chronologie de saint Bonaventure», ib., 19 (1926) pp. 145-168.
- «La collection authentique des sermons de saint Boneventure», en *R th anc méd* 22 (1955) pp. 119-125.
- «Les polémiques 'contra Geraldinos'», ib. 6 (1934) pp. 5-41.
- «La date des *Collationes* de S. Bonaventure», en *AFH* 22 (1929) pp. 257-272.
- Goetz, W., *Die Quellen zur Geschichte des hl. Franz von Assisi*, Gotha 1904.
- Grabmann, M., *Mittelalterliches Geistesleben. Abhandlungen zur Geschichte der Scholastik und Mystik*, 2 vols., Munich 1926 y 1936, especialmente:

- Forschungsziele und Forschungswege auf dem Gebiet der mittelalterlichen Scholastik und Mystik» I, pp. 1-49.
- Das Naturrecht der Scholastik von Gratian bis Thomas von Aquin» I, pp. 65-103.
- Die mittelalterlichen latein. Übersetzungen der Schriften des Pseudo-Dionys Areopagita» I, pp. 449-468.
- Die philosoph. und theolog. Erkenntnislehre des Kardinals Matthäus von Aquasparta*, Viena, 1906 (Theol. Studien der Leo-Gesellschaft, ed. de A. Ehrhard-J. M. Schindler, vol. 14).
- Die Löwener Neuscholastik und die geschichtl. Darstellung und handschriftliche Erforschung der mittelalterlichen Philosophie im Licht neuester Veröffentlichungen», en *Philos. Jahrbuch der Görresgesellschaft* 51 (1938) pp. 129-154.
- Die theologische Erkenntnis- und Einleitungslehre des hl. Thomas von Aquin auf Grund seiner Schrift 'In Boëthium de Trinitate' im Zusammenhang der Scholastik des 13. und beginnenden 14. Jahrhunderts dargestellt* (Thomistische Studien 4), Friburgo 1948.
- Aus der Geisteswelt des Mittelalters. Martin Grabmann zum 60. Geburtstag*, ed. por Schmaus-Lang-Lechner (Baeumker-Beiträge, Supplementband III), Münster 1935, citado: *Grabmannfestschrift*.
- Grundmann, H., *Studien über Joachim von Floris*, Leipzig 1927, (Beiträge zur Kulturgeschichte des Mittelalters und der Renaissance, ed. por W. Goetz, vol. 32) citado: *Joachim I*.
- Neue Forschungen über Joachim von Fiore*, Marburgo 1950, [Münstersche Forschungen, J. Trier und H. Grundmann (eds.), n. 1], citado: *Joachim II*.
- Religiöse Bewegungen im Mittelalter*, Berlin 1933.
- Grünwald, St., *Franziskanische Mystik*, Munich 1932.
- Zur Mystik des hl. Bonaventura», en *ZAM* 9 (1934) pp. 124-142; 219-232.
- Guardini, R., *Die Lehre des hl. Bonaventura von der Erlösung*, Düsseldorf 1921, citado: *Erlösungslehre*.
- Eine Denkergestalt des hohen Mittelalters: Bonaventura», en R. Guardini, *Unterscheidung des Christlichen*, Maguncia 1935, pp. 389-403.
- Die Offenbarung, ihr Wesen und ihre Formen*, Würzburg 1940.
- Hardick, L. - Esser, K., *Die Schriften des hl. Franziskus von Assisi*, Werl i. W. 1951 (Franziskan. Quellschriften, vol. 1). [En castellano: *San Francisco de Asís. Escritos, biografías, documentos de la época*, BAC 399, Madrid 2003², pp. 23-128], citado: *Francisco*.

- Hartnett, J., *Doctrina S. Bonaventurae de deiformitate*, Mundelein, III. 1936.
- Hayen, A., *Der hl. Thomas von Aquin gestern und heute* (trad. alemana: R. Scherer), Frankfurt del Main 1953.
- Healy, E. T. H., *S. Bonaventure's De reductione artium ad theologiam. Commentary with Introduction and Translation*, Nueva York 1940.
- Henquinet, P. M., «Trois petits écrits théologiques de saint Bonaventure à la lumière d'un quatrième, inédit», en *Mélanges Auguste Pelzer, Études d'histoire littéraire et doctrinale de la scolastique médiévale*. Lovaina 1947, pp. 195-216.
- Un recueil de questions annoté par saint Bonaventure», en *APH* 25 (1932) pp. 553-555.
- De causalitate Sacramentorum iuxta codicem autographum S. Bonaventurae», en *Antonianum* 8 (1933) pp. 377-424.
- Hertling, G. F., *Abhandlungen aus dem Gebiet der Philosophie und ihrer Geschichte. Eine Festgabe zum 70. Geburtstag Gg. Frh. v. Hertling gewidmet von seinen Schülern*, Friburgo de Brisgovia 1913; citado: *Hertlingfestschrift*.
- Hipler, F., *Die christliche Geschichtsauffassung*, Colonia 1884.
- B. Hirsch-Reich, «Das Figurenbuch Joachims von Fiore», en *Rech th anc méd* 21 (1954) pp. 144-147.
- Hirschenauer, P., «Grundlagen und Grundfragen des Pariser Mendikantenstreites», en *ZAM* 10 (1935) pp. 221-236.
- Hoffmann, A., «Die Lehre von der Gottebenbildlichkeit des Menschen in der neueren protestantischen Theologie und bei Thomas von Aquin», en *Divus Thomas* (Fr.) 19 (1941) pp. 3-35.
- Holzhey, K., *Die Inspiration der hl. Schrift in der Anschauung des Mittelalters. Von Karl d. Gr. bis zum Konzil von Trient*, Munich 1895.
- Huck, J. Chr., *Joachim von Floris und die joachitische Literatur*, Friburgo de Brisgovia 1938.
- Jansen, B., «Der Augustinismus des Petrus Johannis Olivi», en *Grabmannfestschrift*, pp. 878-895.
- Imle, F., «Die Gabe des Intellekts nach dem hl. Bonaventura», en *Franz Stud* 20 (1933) p. 34-50.
- Die Theologie des hl. Bonaventura*, en colaboración con J. Kaup, Werl i. W. 1931
- Joachim von Fiore, *Das Reich des hl. Geistes*, revisado por A. Rosenberg, Munich 1955.

- Jørgensen, J., *Der heilige Franz von Assisi*, Munich 1920⁶ (edición popular). Ed. española, *San Francisco de Asís. Biografía*. Versión castellana de Ramón María Tenreiro anotada por Fr. José María de Elizondo, Madrid, La Lectura-Ed. Voluntad, 1925³, dos vols.
- Ivanka, E. von, «La signification historique du 'Corpus areopagiticum'», en *Rsc rel* 36 (1949) pp. 5-24.
- Kamlah, W., *Apokalypse und Geschichtstheologie. Die mittelalterliche Auslegung der Apokalypse vor Joachim von Fiore*, Berlín 1925 (Historische Studien, ed. de E. Ebering, n. 285).
- Christentum und Geschichtlichkeit*, Stuttgart-Colonia 1951².
- Kaup, J., «Christus und die Kirche nach der Lehre des hl. Bonaventura», en *Franz Stud* 26 (1939) pp. 333-344.
- «Zur Konkurslehre des Petrus Olivi und des hlg. Bonaventura», ib. 19 (1932) pp. 315-326.
- Die theologische Tugend der Liebe nach der Lehre des blg. Bonaventura*, Münster 1927.
- Keicher, O., «Zur Lehre der älteren Franziskanertheologen vom 'intellectus agens'», en *Hertlingfestschrift*, pp. 173-182.
- Krizovljan, H. a., «Controversia doctrinalis inter magistros franciscanos et Sigerum de Brabant», en *Coll Franc* 27 (1957) pp. 121-165 (Bonaventura 127-142).
- Lee, M. van, «Les idées d'Anselme de Havelberg sur le developpement des dogmes», en *Analecta Praemonstratensis* 1928, pp. 5-35.
- Lemaître, N. - Masseron, S., *Saint François d'Assise. Son oeuvre, son influence*, París 1927 (con colaboraciones de diferentes autores).
- Lemmens, L., *Der heilige Bonaventura*, Kempten-Munich 1909.
- Leon, A., *Saint François d'Assise et son oeuvre*, París 1928.
- Longpré, E., «La théologie mystique de S. Bonaventure», *AFH* XIV (1921) pp. 36-108; también editado a parte (Quaracchi 1921).
- «Bonaventure», en *Dict d'histoire et de géographie ecclésiastiques*, t. IX, París 1937, pp. 741-788.
- «S. Bonaventure et Cologne», en *Wissenschaft und Weisheit* (1934) pp. 289-297.
- Lubac, H. de, «Typologie' et 'Allegorisme'», en *Rech Th anc méd* 14 (1947), pp. 180-226.
- Luyckx, B. A., *Die Erkenntnislehre Bonaventuras*, Münster 1923, (Baeumker Beiträge XXIII, 3-4).
- Macdonald, J., *Authority and reason in the Early Middle Age*, Oxford 1933.
- Marrou, H. J., *Saint Augustin et la fin de la culture antique*, París 1938. —*Retractatio*, París 1949.
- De la connaissance historique*, Lovaina-París 1954.
- «La théologie de l'histoire», en *Augustinus Magister* III, pp. 193-204.
- Meier, L., «Bonaventuras Selbstzeugnis über seinen Augustinismus», en *Franz Stud* 17 (1930) pp. 342-355.
- «St. Bonaventura, ein Meister der Sprache», ib., 16 (1929) pp. 15-28.
- Milano, Giov. da, *La dottrina del miracolo nelle opere di San Bonaventura*, Milán 1938.
- Mirgeler A., «Ernst Benz: Ecclesia spiritualis...», en *ZKG* 55 (1936) pp. 286-294.
- Mondreganes, P. A., «De mundi creatione ad mentem Sancti Bonaventurae», en *Coll Franc* 1 (1931) pp. 3-27.
- Moormann, J., *The sources for the life of S. Francis of Assisi*, Manchester 1950.
- Nigg, W., *Große Heilige*, Zurich 1952⁴.
- Vom Geheimnis der Mönche*, Zurich-Stuttgart 1952.
- Nitzsch, ver Gass.
- Oepke, A., Art. «ἀποκαλύπτω», en *ThW* III, 565-597.
- Ott, L., «Petrus Lombardus. Persönlichkeit und Werk», en *MThZ* 5 (1954) pp. 99-113.
- Pagnani, G., «Contributi alla questione dei Fioretti di S. Francesco», en *AFH* 49 (1956) pp. 3-16.
- Paré, Th., «Le nom de famille de S. Bonaventure», en *Franz Stud* 11 (1951) pp. 347-363.
- Pelster, F., «Literargeschichtliche Probleme im Anschluß an die Bonaventura-Ausgabe von Quaracchi», en *ZkTh* 48 (1924) pp. 500-532.
- «Literaturgeschichtliches zur Pariser theologischen Schule aus den Jahren 1230-1256», en *Scholastik* 5 (1930) pp. 46-78.
- Pergamo, B., «De quaestionibus ineditis Fr. Odonis Rigaldi, Guilelmi de Melitona et Codicis Vat. lat. 782 circa naturam theologiae deque earum relatione ad Summam theologicam Fr. Alexandri Halensis», en *APH* 30 (1937) pp. 3-54; 301-364.
- Quaglia, A., «Perchè manca un'edizione critica dei Fioretti di San Francesco?», en *Studi Francescani* 52 (1955) pp. 216-223.
- Rahner, K., «Der Begriff der ecstasis bei Bonaventura», en *ZAM* 9 (1934) pp. 1-19.

- Ratzinger, J., *Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche*, Munich 1954 (*M Th St* II, 7), citado: *Volk und Haus Gottes*.
- «Herkunft und Sinn der Civitas-Lehre Augustins. Begegnung und Auseinandersetzung mit W. Kamlah», en *Augustins Magister* II, 965-979.
- Reeves, M.-Hirsch-Reich, B., «The Seven Seals in the Writings of Joachim of Fiore», en *Rech th anc méd* 21 (1954) pp. 211-247.
- «The Figurae of Joachim of Fiore, genuine and spurious collections», en *Mediaeval and Renaissance studies* 3 (1954) pp. 171-199.
- Reeves, M., «The Liber Figurarum of Joachim of Fiore», *ib.* 2 (1950), pp. 57-81.
- Righi, O., *Il pensiero e l'opera di San Bonaventura*, Florencia 1932.
- «S. Bonaventura entro nell'Ordine franciscano in Parigi o nella provincia Romana», en *Misc Franc* 36 (1936) pp. 505-511.
- Robert, P., *Hylémorphisme et Devenir chez S. Bonaventure*, Montreal 1936.
- «Le problème de la philosophie bonaventurienne», en *Laval théologique et philosophique* 6 (1950) pp. 145-163; 7 (1951) pp. 9-58.
- «St. Bonaventure, Defender of Christian Wisdom», en *Franc Stud* 3 (1943) pp. 159-179.
- Rondet, H., *Études Augustiniennes*, París 1953.
- Rogues, R., «La notion de hiérarchie selon le Pseudo-Denys», en *Arch hist doctr litt m a* 24 (1949) pp. 183-222; 25/26 (1950/51) pp. 5-44.
- L'univers dionysien*, París 1954.
- Rosenberg, véase Joaquín de Fiore.
- Rosenmöller, B., *Religiöse Erkenntnis nach Bonaventura*, Münster 1925 (Baeumker Beiträge XXV, 3-4).
- Russo, F., «Saggio di bibliografia gioachimita», en *Archivio storico per la Calabria e la Lucania* 6 (1936) pp. 102-141.
- Bibliografia Gioachimita* (Biblioteca di Bibliografia italiana 28), Florencia 1954.
- Salman, D. H., «Jean de la Rochelle et les débuts de l'averroïsme latin», en *Arch hist doctr litt m a* 22/23 (1947/48) pp. 133-144.
- Scaramuzzi, D., *L'immagine de Dio nell'uomo nell'ordine naturale secondo San Bonaventura*, Padua-Milán 1942.
- Sauer, E., *Die religiöse Wertung der Welt in Bonaventuras Itinerarium mentis in Deum*, Werl i. W. 1937 (Franziskanische Forschungen n. 4).
- Sciamannini, R., «Allegorismo dinamico in San Bonaventura», en *La città di Vita* I (1946) pp. 446-451.
- Schmaus, M., *Der liber propugnatorius des Thomas Anglicus und die Lebrunterschiede zwischen Thomas von Aquin und Duns Scotus*, II. Teil. «Die trinitarischen Lehrdifferenzen» (Baeumker Beiträge, vol. XXIX), Munich 1930.
- Scholz, H., *Glaube und Unglaube in der Weltgeschichte. Ein Kommentar zu Augustins de civitate dei*, Leipzig 1911.
- Schönhöffer, *Die Fioretti oder Blümlein des hl. Franziskus*. Auf Grund lateinischer und italienischer Texte, ed. de H. Schönhöffer, Friburgo de Brisgovia 1921 (valioso por el uso directo de los manuscritos).
- Schorn, A., «Über die Gabe der Weisheit nach Bonaventura», en *Wissenschaft und Weisheit* 9 (1942) pp. 41-54.
- Schreiber, G., «Studien über Anselm von Havelberg zur Geistesgeschichte des Hochmittelalters», en *Anal Praem* 18 (1942) pp. 1-90.
- «Anselm von Havelberg und die Ostkirche», en *ZKG* 60 (1942) pp. 354-411.
- Semmelroth, O., «Die θεολογία συμβολική des Ps.-Dionysius Areopagita», en *Scholastik* 27 (1952) pp. 1-11.
- «Die Lehre des Ps.-Dionysius Areopagita vom Aufstieg der Kreatur zum göttlichen Licht», *ib.* 29 (1954) pp. 24-52.
- Sépinski, A., *La psychologie du Christ chez S. Bonaventure*, París 1948.
- Seppelt, Fr. X., *Der Kampf der Bettelorden an der Universität Paris in der Mitte des 13. Jahrhunderts*, (I. Parte, Kirchengeschichtliche Abhandlungen, [ed. de] M. Sdralek III 1905, pp. 197-241; II. Parte *ib.*, VI 1908, pp. 73-140).
- Silic, R., *Christus und die Kirche. Ihr Verhältnis nach der Lehre des hl. Bonaventura*, 1938 (Breslauer Studien zur hist. Theol., Neue Folge, vol. 3).
- Smits Cr.-Sagaert, O.-Lampen, W.-Soens, M., «Natuur en Bovennatuur» en *Collectanea Franciscana Neerlandica* III 3. 's Hertogenbosch 1937.
- Smeets, K., Art. «Bonaventure» en *DThC* II, 962-986.
- Söhngen, G., «Bonaventura als Klassiker der analogia fidei», en *Wissenschaft und Weisheit* 2 (1935) pp. 97-111.
- Die Einheit in der Theologie*, Munich 1952.
- Soiron, Th., «Vom Geist der Theologie Bonaventuras», en *Wissenschaft und Weisheit* 1 (1934) pp. 28-38.
- Spargo, E. J. M., *The categorie of the Aesthetic in the Philosophy of Saint Bonaventure*, Nueva York (und P. Schöningh, Paderborn), 1953 (Franciscan Institute Publications, Philosophy Series n. 11).

- Spick, C., *Esquisse d'une Histoire de l'Exégèse latine au Moyen Âge*, París 1944.
- Spörl, J., *Grundformen hochmittelalterlicher Geschichtsanschauung*, Munich 1935.
- Squadroni, J., «S. Bonaventura christianus philosophus», en *Antonianum* 16 (1941) pp. 103-130; 253-304.
- Stohr, A., *Die Trinitätslehre Bonaventuras. I. Teil. Die wissenschaftliche Trinitätslehre*. Münster 1923 (Münsterische Beiträge zur Theologie, n. 3).
- Szabó, J., *De ss. Trinitate in creaturis refulgente doctrina S. Bonaventurae*, Roma 1955.
- Tavard, G. H., *St. Bonaventure's Disputed Questions 'De Theologia'...* ver FUENTES en Buenaventura.
- «La théologie d'après le 'Breviloquium' de saint Bonaventure», en *L'année théol* 10 (1949) pp. 201-214.
- Trancieny and permanence. The nature of Theology according to St. Bonaventura*, Nueva York (Paderborn) 1954.
- Tomás de Celano, O. Min., *Leben und Werke des hl. Franziskus von Assisi*. Introducción, traducción y notas de P. E. Grau, OFM., Werl i. W. 1955.
- Thonnard, F. J., «Augustinisme et aristotélisme au XIII^e siècle», en *L'année théol* 4 (1944) pp. 442-466.
- Teetaert, A., «Le Répertoire des maîtres en théologie de Paris. Quelques remarques et corrections», en *Eph Th Lov* 10 (1934) pp. 617-624.
- Théry, P. G., «Thomas Gallus et les concordances bibliques», en *Grabmannfestschrift*, pp. 427-446.
- «Thomas Gallus», en *Arch hist doctr m a* 14 (1939) pp. 141-208.
- «Chronologie des oeuvres de Thomas Gallus, abbé de Verceil», en *Divus Thomas*, Piacenza 37 (1934) pp. 265-277; 365-385; 469-496.
- «Documents concernant Jean Sarrazin. Reviseur de la traduction érigénienne du Corpus Dionysiacum» en *Arch hist doctr litt m a* 25/26 (1950/51) pp. 45-87.
- Tinivella, F., «De impossibili sapientiae adeptione in philosophia pagana iuxta Collationes in Hexaëmeron S. Bonaventurae», en *Antonianum* 11 (1936) pp. 27-50; 135-186; 277-318.
- Tondelli, L., *Il libro delle figure dell'abate Gioachino da Fiore. Vol. I Introduzione e commento. Le sue rivelazione dantesche. Vol. II Testo e XXIII Tavole (X, a colori)*. Turín, sin año (1939); 1953² (Las citas, según la primera edición, la segunda no la he podido consultar).
- Van Steenberghen, F., *Le mouvement...*; ver Forest (*Obras generales*).

- Siger de Brabant d'après ses oeuvres inédites*. Vol. I. Les oeuvres inédites, Lovaina 1931; vol. II. Siger dans l'histoire de l'aristotélisme, 1942 (Les Philosophes Belges, vols. XII y XIII).
- Aristotle in the West. The origins of Latin Aristotelianism*, Lovaina 1955.
- The philosophical movement in the thirteenth century*. Belfast-Lectures. Edimburgo 1955.
- Veuthey, L., *S. Bonaventurae philosophia christiana*, Roma 1943.
- «Scientia et sapientia in doctrina Sancti Bonaventurae», en *Misc Franc* 43 (1943) pp. 1-13.
- Vinca, A. da, «L'aspetto filosofico dell'aristotelismo di San Bonaventura», en *Coll Franc* 19 (1949) pp. 5-44.
- Werner, M., *Die Entstehung des christlichen Dogmas*, Berna-Tubinga 1941.
- Zarb, S., «Le fonti agostiniane del trattato sulla profezia di S. Tomaso d'Aquino», en *Angelicum*, (1938) pp. 169-200.
- Ziesché, K., «Die Naturlehre Bonaventuras», en *Phil. Jahrbuch der Görresgesellschaft* 21 (1908) pp. 56-89; 159-189.

LISTA DE ABREVIATURAS

<i>Anal Praem</i>	<i>Analecta Praemonstratensia</i>
<i>AFH</i>	<i>Archivum Franciscanum Historicum</i>
<i>ALKG</i>	<i>Archiv für Literatur- und Kirchengeschichte des Mittelalters</i> , Denifle y Ehrle (eds.), Berlín 1885 ss.
<i>Arch hist doctr litt m a</i>	<i>Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge</i> .
<i>Baeumker-Beiträge</i>	<i>Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters. Texte und Untersuchungen</i> , fundado por Cl. Baeumker, Münster i. W. 1891 ss.
<i>BFSchMA</i>	<i>Bibliotheca Franciscana Scholastica Medii Aevi</i> , Quaracchi 1903 ss.
<i>CC</i>	<i>Corpus Christianorum. Series Latina</i> , Turnhout 1953 ss.
<i>Coll Franc</i>	<i>Collectanea Franciscana</i> .
<i>CSEL</i>	<i>Corpus scriptorum ecclesiasticorum Latinorum</i> , Viena 1866 ss.
<i>DThC</i>	<i>Dictionnaire de théologie catholique</i> .

<i>Eph Th Lov</i> <i>Études</i>	<i>Ephemerides Theologicae Lovanienses.</i> <i>Études de la philosophie médiévale.</i> Directeur E. Gilson.
<i>Franc Stud</i>	<i>Franciscan Studies.</i> Published by the Franciscan Institute St. Bonaventure University, St. Bonaventure, Nueva York.
<i>Franz Stud</i> <i>Forschungen</i>	<i>Franziskanische Studien.</i> <i>Forschungen zur christl. Literatur- und</i> <i>Dogmengeschichte,</i> A. Ehrhard y. J. P. Kirsch (eds.), Paderborn.
<i>LThK</i>	<i>Lexikon für Theologie und Kirche,</i> M. Buchberger (ed.).
<i>Misc Franc</i> <i>MThSt</i>	<i>Miscellanea Franciscana.</i> <i>Münchener theologische Studien,</i> F. X. Seppelt, J. Pascher, K. Mörsdorf (eds.).
<i>MThZ</i> <i>New Scholast</i>	<i>Münchener theologische Zeitschrift.</i> <i>The New Scholasticism.</i>
<i>PG</i>	Migne, <i>Patrologia Graeca.</i>
<i>PL</i>	Migne, <i>Patrologia Latina.</i>
<i>RAM</i>	<i>Revue d'Ascétique et de Mystique.</i>
<i>RE</i>	<i>Realencyklopädie für protestantische</i> <i>Theologie,</i> A. Hauck (ed.), Leipzig, 1896 ss.
<i>RGG</i> ²	<i>Religion in Geschichte und Gegenwart,</i> Gunkel-Zscharnack (ed.) 1927 ss.
<i>Rech sc rel</i>	<i>Recherches de science religieuse.</i>
<i>Rech Th Anc Med</i>	<i>Recherches de théologie ancienne et médiévale.</i>
<i>R Hist Rel</i>	<i>Revue de l'histoire des religions.</i>
<i>ThW</i>	<i>Theologisches Wörterbuch zum N. T.,</i> iniciado por R. Kittel, Stuttgart 1933 ss.
<i>ZAM</i>	<i>Zeitschrift für Ascese und Mystik.</i>
<i>ZKG</i>	<i>Zeitschrift für Kirchengeschichte.</i>
<i>ZkTh</i>	<i>Zeitschrift für katholische Theologie</i> (Innsbruck).

Para citar las fuentes se utilizan las abreviaturas habitualmente conocidas. En las citas del *Comentario a las Sentencias* no se indica, en concreto, el número del tomo de la edición de Quaracchi ya que coincide con el número del volumen de la obra de Buenaventura, respectivamente (*I Sent.* = vol. I; *II Sent.* = vol. II. etc.).

INTRODUCCIÓN

La teología y la filosofía de la historia surgen sobre todo en los períodos de crisis de la historia humana¹. Así la primera gran teología cristiana de la historia, la obra de Agustín *De civitate Dei contra paganos*, nació de la crisis del Imperio romano; en dicha obra los acontecimientos de la época habían hallado su forma ordenada y aparentemente definitiva². Desde entonces, el intento de comprender la historia teológicamente ya nunca más fue algo extraño a la teología occidental y, de hecho, a partir del Nuevo Testamento y de su escatología, la historia se volvió fundamentalmente «crítica»³.

¹ Cf. una visión de conjunto sobre la historia de la filosofía de la historia en K. Löwith, *Weltgeschichte und Heilsgeschehen*, Stuttgart 1953²; también es instructiva la obra de H. Ott, «Neue Publikationen zum Problem von Geschichte und Geschichtlichkeit», en *Theol Rundschau*, 21 (1953) pp. 62-96. Cf. además la intervención de H.-I. Marrou en el Congreso Agustiniense internacional de 1954, que empezó así su comunicación «La théologie de l'histoire»: «Aurait-on consacré à ce sujet une séance de discussion dans un des Congrès Augustiniens tenus en 1930?... Il faut certainement mettre ce renouveau en rapport avec l'aggravation de la crise où se débat la civilisation occidentale...» (en: *Augustinus Magister*, París 1954, vol. III, p. 193).

² La bibliografía sobre el *De civitate Dei* es inabarcable. Puede verse en B. Altaner, *Patrologie*, 1951³, pp. 376 s.; *Augustinus Magister*, III, pp. 193-204, así como en las bibliografías de la *Revue des Études Augustiniennes*, París y de *Augustiniana*, Herverlee-Lovaina, y en la excelente bibliografía que hay en la edición de *De civitate Dei* del *Corpus Christianorum*, Series Latina, vol. 47, IX-XX, Tournai 1955 (edición preparada por Dombart-Kalb).

³ Una perspectiva de los estudios de filosofía y teología de la historia desde Agustín hasta la alta Edad Media se encuentra en A. Dempf, *Sacrum Imperium*,

En la alta Edad Media, en torno al siglo XIII, este intento alcanzó un nuevo punto culminante. La ocasión la ofreció, por un lado, la novedosa profecía de la historia del abad Joaquín de Fiore⁴, y por otro, el hecho de que esa profecía alcanzara su más alta eficacia sólo gracias a la brillante confirmación que aparentemente le proporcionó la persona y la obra de san Francisco de Asís⁵. Ambos factores introdujeron la profunda discusión de la imagen medieval de la historia, en la que pudo inspirarse su ardor una nueva y bien pensada concepción de la teología de la historia. Este nuevo, segundo momento culminante de la forma cristiana de pensar la historia, es el que está representado en las *Collationes in Hexaemeron* de san Buenaventura⁶.

El ensayo presente, que se propone hacer una exposición de la teología de la historia de san Buenaventura, tendrá que ofrecer en primer lugar un análisis de esta obra, en el cual no puede pasar por alto la imprescindible relación con la obra completa del Santo así como el arraigo de esta misma obra en el mundo espiritual al que perteneció san Buenaventura.

Darmstadt 1954², pp. 133-284; cf. cap. 3. En cuanto al modo de entender la historia en el Nuevo Testamento véase: cf. O. Cullmann, *Christus und die Zeit*, Zurich 1948² [En castellano: *Cristo y el tiempo*, Barcelona 1967, 237 pp. (ndt)], H. Conzelmann, *Die Mitte der Zeit*, Tübinga 1954; hay que tener en cuenta, F. Holmström, *Das eschatologische Denken der Gegenwart* (trad. alemana de H. Kruska), Gütersloh 1936, y la reseña crítica de esta obra por F. M. Braun, *Neues Licht auf die Kirche*, Einsiedeln 1946, pp. 103-132. Véase también W. Kamlah, *Christentum und Geschichtlichkeit*, Stuttgart 1951.

⁴ Algunos detalles al respecto en los caps. 1 y 3. La vía para redescubrir a Joaquín en la actualidad la despejaron, después de los trabajos de H. Denifle, («Das Evangelium aeternum...», en *ALKG I* [1885] pp. 49-142; y el valioso artículo «Joaquim von Floris» de F. Ehrle, en *Wetzer-Weltes, Kirchenlexikon*², VI, 1471-1480), sobre todo las investigaciones de Grundmann, Bondatti, Buonaiuti, Dempf, Benz, Huck, Tondelli (cf. bibliografía). Una propuesta singular de renovación del pensamiento joaquinita en el cristianismo actual lo ofrece A. Rosenberg en su opúsculo, *Joaquim von Fiore, Das Reich des hlg. Geistes*. Preparado por A. Rosenberg, Munich 1955, en el que se ofrece una selección de textos de Joaquín traducidos al alemán.

⁵ Estas relaciones, en parte verdaderamente llamativas, las señala sobre todo E. Benz, *Ecclesia spiritualis*, Stuttgart 1934, especialmente en pp. 3-174 (ya los títulos son significativos: Primera parte: La promesa. El anuncio profético del abad Joaquín de Fiore; Segunda y Tercera partes: El cumplimiento); también en Dempf, *Sacrum Imperium*, pp. 269-334.

⁶ Cf. lo que se dirá en el § 1 para fundamentar esta tesis.

Por eso nuestro proyecto adoptará el siguiente esquema: en primer lugar, serán explicados, por medio de análisis individuales precisos, los enunciados referentes a la teología de la historia que contienen las *Collationes*, las cuales desafortunadamente no se presentan de manera sistemática, sino sólo de forma dispersa y en general de modo oscuro y enigmático (cap. 1). A partir de estas expresiones concretas, intentaremos después explicar con claridad el punto central de la esperanza de la historia de san Buenaventura (cap. 2), para intentar, finalmente, situar la doctrina así expuesta del Santo en la corriente de la tradición, al menos a modo de esbozo (cap. 3). Para terminar, a partir de los conclusiones específicas de este trabajo, se intentará ofrecer una contribución a la cuestión, hoy de nuevo discutida, de la forma de pensar propia de Buenaventura (cap. 4).

Capítulo 1

ENSAYO DE RECONSTRUCCIÓN DE LA TEOLOGÍA
DE LA HISTORIA BONAVENTURIANA
A PARTIR DE LAS *COLLATIONES IN HEXAEMERON*

§ 1 DATOS GENERALES SOBRE LAS *COLLATIONES IN HEXAEMERON*

Cuando Buenaventura, al comienzo del verano de 1273, pronunció en la Universidad de París sus «conferencias sobre la obra de los seis días»¹, cumplía una tarea que ya se había prefijado al principio de su generalato.

En el mes de febrero de 1257, el Santo fue alejado de forma inesperada de su afortunada tarea docente en París para sustituir al Ministro General Juan de Parma, que cesaba en su cargo². La renuncia de Juan de Parma no fue del todo voluntaria; en efecto, había dado lugar a una

¹ Cf. para la datación los *Prolegomena* en *Opera omnia*, vol. X, cap. VI, § I, XXXVI b-XXXVII a; Delorme, *S. Bonaventurae Collationes...*, *Praefatio* pp. XIV s.; P. Glorieux, «La date des *Collationes* de S. Bonaventure», en *Arch Franc Hist.* 22 (1929) pp. 257-272. En las pp. 270-272, hay un valioso cuadro acerca de la datación de las diferentes *collationes* y de algunos *sermones* de Buenaventura.

² Sobre la cronología de la vida de Buenaventura véase la nota 6. A propósito de la renuncia de Juan de Parma, cf. *Catalogus Ministrorum generalium ordinis fratrum minorum* de Bernardo de Bessa, ed. Ehrle, en *Zk Th* 7 (1883) pp. 338-352; sobre Juan de Parma, pp. 342-344. A propósito del retiro de Juan, se ofrece en p. 343 la interesante versión de la *Crónica de los veinticuatro generales* (es un informe de Peregrino de Bolonia): «Fr. tamen Peregrinus de Bononia in sua Chronica dicit: quod hic Generalis, postquam de legatione Graeciae fuit reversus, aemulis ipsius, qui multi erant, accusantibus eum Domino Papae Alexandro, idem Papa sibi (es decir, 'ei' — adición de Ehrle) praecepit in secreto, quod renuntiaret officio et quod nullo modo assentiret, si ministri eum vellent in officio retinere. Et ego, inquit, in Capitulo fui mediator inter ipsum et ministros et hoc habeo ex ore eius».

situación extraordinariamente difícil, por su decidida defensa de las profecías de Joaquín de Fiore y, en general, por la concepción joaquinista y espiritualista de la Orden franciscana. Además, después de la condena eclesiástica del «*Evangelium aeternum*», acaecida el 23 de octubre de 1255, obra con la que el franciscano Gerardo de Borgo San Donnino había intentado formular el espiritualismo franciscano³, se manifestó claramente lo insostenible de su posición. Desde luego, la persona del general no era la única dificultad que agobiaba a la joven Orden. Para comprender su verdadera esencia tenía que luchar entre dos extremos: por una parte, una autocomprensión radicalmente escatológica y puramente espiritual; y, por otra, una adaptación demasiado cómoda según las formas ya existentes de las antiguas Órdenes. La intención genuina de su fundador parecía irrealizable en la tierra y lo realizable de ella parecía ser una deserción que se alejaba de la intención del fundador⁴.

³ Véase, sobre esto, la presentación y la edición de Denifle del protocolo de Anagni, en *ALKG* 1 (1885) pp. 49-142. Es conocida la forma dura en el proceder de san Buenaventura contra su predecesor, a quien citó a juicio por joaquinismo, en torno al 1262 en Città della Pieve, y a quien condenó a cárcel conventual: cf. L. Oligier, en *LThK*, V, p. 522; E. Gilson, *Buenaventura...*, pp. 38 s. [En castellano: *La filosofía de San Buenaventura*, Desclée, Buenos Aires 1948, 484 pp.; las citas aquí señaladas pertenecen a la edición en alemán (ndt)]. Buenaventura, como se sabe, se ganó así la ira vehemente de los espirituales. Cf. Angelo Clareno, *Historia septem tribulationum*, ed. Ehrle, en *ALKG*, II, pp. 127-155 y 256-327, especialmente 284-286. También los moderados *Fioretti* juzgan de forma bastante severa este asunto: véase la conocida visión de Jacobo de Massa, ed. Sabatier, cap. 48, pp. 194-200 (trad. de Schönhöffer, cap. 47, pp. 123-126) especialmente pp. 197 s.: «*Prae omnibus autem, qui erant in arbore, lucebat et splendebat frater Johannes... Qui dum sibi ipsi totus vigil attenderet, fratri Bonaventurae, qui ascenderat locum, unde ipse descenderat... datae sunt ungues ferreae acutae ut novacularum acies radentium pilos. Qui movens se de loco suo cum impetu irruere volebat in fratrem Johannem. Quod frater Johannes videns clamavit ad Dominum et Christus ad clamorem fratris Johannis vocavit Sanctum Franciscum... Et venit sanctus Franciscus et succidit ungues ferreas fratris Bonaventurae. Et sic frater Johannes stetit in loco suo fulgens ut sol*» [En castellano: *San Francisco de Asís. Escritos, biografías, documentos de la época*, BAC 399, Madrid 2003², p. 884; en adelante, citado *Francisco...* (ndt)]. En cuanto a la posición de Pedro Juan Olivi sobre Buenaventura, véase algo en Gilson, op. cit., pp. 87 y 119.

⁴ Sobre esto, consúltese W. Nigg, *Das Geheimnis der Mönche*, Zurich-Stuttgart 1953, pp. 249-285; K. Balthasar, *Geschichte des Armutstreites im Franziskanerorden*, 1911; y, sobre todo, la bibliografía referida a la historia de la Orden franciscana. El *Speculum perfectionis* es especialmente duro contra la asimilación con las antiguas Órdenes, cf. ante todo el cap. III (IV), cc. 41 y 68, en *Francisco...*, pp. 724 y 746.

En esta situación, el todavía joven *magister* Buenaventura, que enseñaba en París, fue llamado a ser el séptimo sucesor de san Francisco al frente de la Orden⁵. Se encontraba ante una tarea completamente nueva para él: cuando entró en la Orden en París en 1243, según la cronología⁶ más segura, le había atraído, sobre todo, la admiración profunda a su maestro Alejandro de Hales, a quien llamaba no sólo *magister* sino *pater*⁷.

⁵ Al menos el mismo Buenaventura se considera así en *It.*, Prol. 2, V [En castellano: *Obras de san Buenaventura*, 6 vols., BAC, Madrid 1968; en adelante, *Obras...*; cuando no se cita en castellano es que no está incluida la obra en esta edición (ndt)] como *septimus in generali fratrum ministerio*, en *Obras...*, vol. 1, p. 556, quizá con un significado alegórico. Según otros cálculos sería el noveno o el décimo ministro general de la orden, cf. *De vita ser. doct.*, cap. 3, I, vol. 10, *Opera omnia*, p. 47 b, n.1; ib. pp. 46 ss., relato de la elección del Santo.

⁶ El consenso tradicional sobre la cronología de la vida de Buenaventura, que establecía el ingreso en la orden en 1238, fue discutido, en primer lugar, por F. Pelster, «Literargeschichtliche Probleme im Anschluß an die Bonaventura-Ausgabe von Quaracchi», en *ZkTh*, 48 (1924) 500-532. Pelster propuso nuevas fechas: 1244 (o 1245) entrada en la orden, 1251 *Sententiarius*, 1254 *Magister*, 1255 exclusión de la universidad, readmisión ya en 1256. Otros estudios ofrecieron la cronología siguiente, en general bastante aceptada hoy (Glorieux dice en *AFH*, 26 [1933] 268, «solidement établie»): 1243, ingreso en la orden; 1248, *Baccalaureus biblicus*, 1250, *Baccalaureus sententiarius*, 1253, *Magister*, 2 de febrero de 1257 Ministro General. Cf. G. Abate, *Per la storia e la cronologia di San Bonaventura O. Min.* (c.1217-1274); E. Longpré, «Bonaventure», en *Dict d'Hist et de Géogr Eccl*, IX (París 1937), pp. 745 ss.; P. Glorieux, «Essai sur la chronologie de saint Bonaventure», en *AFH* 19 (1926) 145-168; id., «D'Alexandre de Hales à Pierre Auriol. La suite des Maîtres franciscains de Paris au XIII^e siècle», ib., 26 (1933) 257-281, especialmente p. 268; sobre esto, A. Tectaert, «Le répertoire des maîtres en théologie de Paris. Quelques remarques et corrections», *EphTheol Lov* 10 (1934) 617-624; además C.A. Callebaut, «L'entrée de S. Bonaventure dans l'Ordre des Frères Mineurs en 1234», en *La France Franciscaine*, V (1921) 41-51. No es aceptable la opinión de O. Righi, «S. Bonaventura entrò nell'Ordine francescano in Parigi o nella provincia romana?», *Misc Franc* 36 (1936) 505-511. Apoyado en una tradición local legendaria, Righi trata de demostrar que Buenaventura no entró en la Orden en París sino en Bagnorea; una suposición que no puede reclamar para sí ningún fundamento histórico serio.

⁷ *Prooem. in II Sent*, pp. 1 a y 2 a y *II Sent.* d. 23, a. 2, q. 3, ad. 7, p. 547; cf. Pelster, op. cit., p. 532, que indica sobre todo estos hechos. La discusión de la autenticidad del *Prooem.* podría considerarse resuelta positivamente por H. Henquinet, «Trois petits écrits théologiques de saint Bonaventure à la lumière d'un quatrième inédit», en *Mélanges Auguste Pelzer*, Lovaina 1947, pp. 195-216. De modo que lo que era conocido erróneamente como *Praelocutio in II Sent.*, hay que interpretarlo como el *Epilogus de I Sent.*, que Buenaventura retiraría más tarde sustituyéndolo con un texto, conocido gracias a Henquinet, del *cod Ass* pp. 183 s., 273 v, que muestra a la vez, la autenticidad del discutido *Epil. in I Sent.* Cf. J. Friederich, «Zum 'Vorwort des hl. Bonaventura' (*Opera omnia*, II, I-3)», en *Franz Studien* 29 (1942) 78-89.

Así, la Universidad de París fue el humus espiritual de su vocación religiosa y de ahí le viene a todo su franciscanismo ese algo de «escolástico»⁸ (en su sentido más general).

Sin duda el aliento de un alma franciscana se percibe siempre en las obras que compuso Buenaventura como profesor; pero el mundo en el que vivió, pensó y escribió como maestro, era completamente distinto de aquel mundo de fervor puro y genuinamente religioso característico del franciscanismo primitivo⁹; sus problemas habían sido hasta ese momento diferentes de los ahora descritos y con los que la Orden tenía que enfrentarse¹⁰. Buenaventura mismo lo percibió con claridad; cuando en 1259 se retiró a la soledad en el monte santo de la Orden franciscana, el monte Alverna, con este gesto no se proponía seguramente otra cosa que introducirse él mismo de la forma más profunda dentro del mundo espiritual propio de Francisco, padre fundador de su Orden, en cuyo puesto se encontraba él ahora¹¹.

El *Itinerarium mentis in Deum*, que Buenaventura trajo consigo después de esta semana de soledad, es un primer signo de una nueva disposición espiritual. A partir de este opúsculo, la figura de san Francisco

⁸ Sobre esto, las excelentes argumentaciones de Gilson, *Buenaventura....*, pp. 66-126; resumidas aproximadamente en p. 86 (ed. española): «Diríase que el éxtasis, graciosamente concedido por Dios a la perfección de ciertas almas simples, se había convertido para el ilustre Doctor en un ideal que le era preciso alcanzar por los caminos lentos y tortuosos de la ciencia»; p. 89 «...es pues perfectamente explicable la carencia de ascetismo en san Buenaventura si esta se reduce a la contrapartida negativa de su violenta hambre especulativa». Lo que Gilson relata en la p. 69 de la opinión de Buenaventura sobre la cuestión del préstamo de libros también es atrayente: «Escribió una *Determinatio*, que constituye aun hoy día la suma perfecta de las razones por las cuales jamás se debiera prestar un libro a nadie: los más importunos en pedir son los más lerdos en devolver».

⁹ Por citar sólo un ejemplo: Gilson añade en la p. 70, en la que describe la *Determinatio* acerca del préstamo de libros, mencionada en la n. 8, las siguientes palabras: «Todo está muy bien observado y exactamente anotado ¿Podemos con todo olvidar que el *Poverello* amaba los libros de muy distinta manera y que habiendo un día encontrado con suma alegría un Evangelio, distribuyó sus hojas entre sus compañeros para que todos pudieran gozar de él a la vez?».

¹⁰ A este respecto es significativo, por ejemplo, que Buenaventura en el *Comentario a las Sentencias* —a diferencia de Tomás de Aquino— en la Escatología no diga una palabra acerca del problema de Joaquín. Sobre la diferente relación de Tomás y de Buenaventura con Joaquín, véase § 14, II.

¹¹ Cf. *It.*, Prol. 2, en *Obras*, I, p. 558.

aparece presente de forma siempre más dominante en el centro de su pensamiento; sobre todo la figura de aquel Francisco a quien acertadamente se ha denominado «la imagen de Cristo en la Edad Media»¹². Esta evolución se puede rastrear en la *Vida de San Francisco* (1260-1263)¹³, en los diversos escritos ascéticos y prácticos compuestos durante el tiempo de su generalato¹⁴, sobre todo en la serie de sermones que comienzan a partir de 1267, con los que san Buenaventura, diez años después de su despedida de la cátedra universitaria, volvía de nuevo, transformado, al escenario de las disputas doctrinales cada vez más agudizadas: ya no como alguien que está dentro de la polémica inherente a la ciencia, sino como el que desde fuera, desde la fe, le descubre a la ciencia sus límites. Las *Collationes de decem praeceptis*, las *Collationes de donis Spiritu Sancti* y los demás *Sermones* parisinos de este tiempo hay que entenderlos en este sentido¹⁵.

Pero la recapitulación y coronación del conjunto se propone claramente en la obra final del Santo, correspondiente al año 1273, las *Collationes in Hexaemeron*¹⁶. Solamente en esta obra ofrece Buenaventura una discusión ajustada de cada uno de los problemas que años antes habían llevado a la caída de Juan de Parma y que como antes (e incluso en mayor medida), todavía tenían en tensión a la Orden franciscana, es decir, los problemas planteados por el joaquinismo y el movimiento de los espirituales. Por eso, la obra exigía evidentemente un tratamiento a fondo de la teología de la historia. Su peculiaridad y su unicidad se deben a que es la única obra en la que un teólogo escolástico de primer orden toma posición respecto de aquella corriente espiritual caracterizada por Dempf como «simbolismo alemán» y, más certeramente, por J. Leclercq como «moyen âge monastique» (por oposición a «moyen âge scolastique»), intentando proponer una síntesis del

¹² W. Nigg, *Große Heilige*, Zurich 1952⁴, estudia bajo este título a Francisco de Asís, en pp. 35-102. Cf. también W. Nigg, *Von Geheimnis der Mönche*, Zurich-Stuttgart 1953, pp. 249-285.

¹³ Para la datación véase W. Götz, *Die Quellen zur Geschichte des heiligen Franz von Assisi*, Gotha 1904, p. 248. Por tanto, la *Vita* estaría concluida en 1260; sería sometida al Capítulo general y aprobada por éste en 1263; en 1266 resueltamente adoptada para suprimir por decreto las demás existentes.

¹⁴ Véase la recopilación de textos en Guardini, *Die Lehre des hl. Bonaventura von der Erlösung*, pp. 7 s. (*Opera omnia*, vol. VIII).

¹⁵ Cf. la recopilación de los textos en cuestión por Jules d'Albi, *Les luttes doctrinales...*, pp. 203-227.

¹⁶ Sobre la autenticidad: *Opera omnia*, vol. V, Prol., c. 6, §§ 1 y 2, pp. XXXVI ss.

pensamiento histórico-simbólico y del pensamiento abstracto-conceptual de la Escolástica¹⁷.

Así se vuelve comprensible la admiración de la que goza desde hace bastante tiempo el *Hexaemeron*. Se le ha llamado —exagerando sin duda— «l'ouvrage le plus original, le plus riche et peut-être le plus puissant de la littérature ecclésiastique»¹⁸, y con más razón, «un de plus étonnants ouvrages du génie chrétien»¹⁹. Dempf la califica «el más amplio proyecto de una *Summa* en toda la Edad Media»²⁰ y también como «la más importante filosofía de la historia y de la sociedad de la Edad Media»²¹.

Con todo, ha continuado siendo, hasta el presente, un libro todavía cerrado, un «ager adhuc... incultus, in quo ligo numquam fossus est; e via tantum aliqui flosculos de illo collegerunt, at, etsi fertilitatem et pinguedinem cognoverint miratique fuerint, praeterierunt», según la expresión de Tinivella²².

¹⁷ A. Dempf acuñó el concepto de «deutscher Symbolismus» en *Sacrum imperium*, cap. 6, pp. 229 ss., cf. en particular la p. 231: «La Escolástica, como exégesis de la Escritura y del mundo según las categorías de causalidad y de finalidad, es una metafísica científica que procede de motivos indirectamente religiosos. La simbólica es una actitud directamente espiritual y religiosa y se vuelve simbolismo por la intención de penetrar hasta el único significado del mundo y de interpretar el mundo exclusivamente de modo simbólico». En cuanto al trabajo de síntesis de Buenaventura, pp. 292 s.; pp. 368 ss. - Leclercq ha presentado con todo detalle y fundamento, su comparación de los dos períodos de la Edad Media en *Bulletin thomiste* VII (1943-1946) pp. 59-67, especialmente p. 62.

¹⁸ Jules d'Albi, *Saint Bonaventure et les luttes doctrinales de 1267-1277*, Paris 1923, p. 53.

¹⁹ *Ib.*, p. 222.

²⁰ *Metaphysik des Mittelalters*, p. 119.

²¹ *Sacrum Imperium*, pp. 292 s.

²² J. Tinivella, «De impossibili sapientiae adeptione...», en *Antonianum* 11 (1936) 33-43. Cf. R. Guardini, *Erlösungslehre...*, p. 5: «Las *Collationes* están colmadas de profundos pensamientos. La construcción del conjunto es, desde luego, muy complicada y algunos párrafos son muy oscuros». Tinivella trata de remediar este defecto, pero se queda únicamente en una exposición de la filosofía del *Hexaemeron*, con lo que elude los verdaderos problemas del texto, de modo que él mismo se coloca, inadvertidamente, entre los que «e via tantum... flosculos... collegerunt, at... praeterierunt». Por tanto, parecerá excesivo lo que Dempf dice en *Metaphysik des Mittelalters*, p. 119, que las *Illuminationes ecclesiae* (= *Hexaemeron*) se consideran «oscuras, muy injustamente». Además, hay que decir que el *Sacrum Imperium* de Dempf ha contribuido realmente de forma decisiva al aclaración del *Hexaemeron*.

Las causas de esta situación son diversas. Se encuentran, en primer lugar, en la peculiaridad de la obra y de su tradición textual. Ya se ha subrayado que se trata de conferencias. No tenemos de ellas el manuscrito original del orador, sino sólo las notas de sus oyentes. Esto significa una cierta inseguridad en las formulaciones concretas como ya se ve en la diferente asignación del título, pues la obra aparece, a veces, con el título de *Illuminationes (ecclesiae)*, otras con el de *Collationes in Hexaemeron*²³. Una prueba expresiva sobre la inexactitud de la transmisión del texto se puede obtener ahora gracias a la reciente edición por F. Delorme²⁴ de una segunda recensión del texto, la cual, por una parte, demuestra que la coherencia argumental del contenido de Buenaventura se ha conservado fielmente, pero a la vez deja bien clara la libertad con la que han procedido los autores de tal recensión al elegir los términos.

El carácter fragmentario del texto, cuya terminación fue interrumpida por la elección de Buenaventura como Cardenal²⁵, no es menos contraproducente para cualquier intento de interpretación. Además, se añade a esto que Buenaventura muchas cosas sólo las insinúa y muchas otras las expresa de forma velada; en particular, las predicciones sobre el futuro propiamente dichas se presentan en una forma de estilo apocalíptico y críptico, que podía ser comprensible para los oyentes gracias a su conocimiento de la situación; pero para nosotros, con frecuencia, apenas si es posible penetrar su sentido.

Por este motivo se ha intentado en cada caso reunir todos los textos y las interpretaciones emparentadas, respectivamente, con el fin de reconstruir de este modo, y en la medida de lo posible, el conjunto original, a partir de las más pequeñas unidades. Para alcanzar una ulterior seguridad, todos los análisis se han realizado, en principio, sólo con el texto publicado en *Opera omnia*, vol. V, pp. 329-449. La comparación y

²³ Cf. *Opera omnia*, vol. V, Prol., c. 6, § 1, p. XXXVI b. En adelante, Dempf se referirá habitualmente a la obra, como *Illuminationes ecclesiae*. Yo me quedo con el título acostumbrado con el que se presentan las ediciones de la obra, ya que subraya correctamente su esquema principal que se presenta como interpretación del *Hexaemeron*. Este título, sobre todo, indica también la pertenencia de esta obra al género de las interpretaciones teológico-históricas del *Hexaemeron*.

²⁴ F. Delorme, *S. Bonaventurae Collationes in Hexaemeron et Bonaventuriana quaedam selecta*, BFSchMA, VIII, Quaracchi 1934.

²⁵ Véase el *Additamentum* en Delorme, p. 275; *Opera omnia*, V, pp. XXXVII a y 450 a-b.

cotejo con el texto de Delorme debía servir de contraprueba para la exactitud de los resultados obtenidos. Afortunadamente nuestra interpretación se vio plenamente confirmada y, en parte, incluso completada por el texto de esta recensión mucho más claro, con frecuencia, en estos puntos referidos a la teología de la historia.

El propósito del presente trabajo no es una evaluación de ambas recensiones desde la perspectiva de la crítica textual propiamente dicha, sino más bien un análisis del contenido de la teología bonaventuriana de la historia. La impresión general que resulta de la comparación de los textos ayudó a concretar aún más dos observaciones sobre todo: en el texto de Delorme es evidente una tendencia a la claridad; designa las figuras históricas por su nombre e interpreta las relaciones, amplía las indicaciones del ámbito de las artes liberales en forma de pequeños tratados²⁶ y aumenta el volumen de las citas. Además, ha retocado todos los pasajes escandalosos que pudieran ser interpretados como una postura partidaria del espiritualismo y del joaquinismo y, por eso, la otra recensión aparece por principio, como la *«lectio difficilior»*.

A lo largo de la exposición nos encontraremos a menudo ejemplos de esta clase; espero volver más detalladamente sobre esta cuestión en una edición bilingüe del *Hexaemeron* que ya está proyectada. Lo que acabo de decir justificará, provisionalmente, que yo prefiera el texto de *Opera omnia*, visto en su conjunto, como el mejor, ofreciendo siempre las citas según esta edición; cuando la recensión de Delorme se aparte sustancialmente o nos ofrezca datos complementarios, será añadida²⁷.

§ 2 DELIMITACIÓN PROVISIONAL DE LA RELACIÓN ENTRE ESCRITURA E HISTORIA EN EL *HEXAEMERON*

El propósito del *Hexaemeron* es poner la imagen de la verdadera sabiduría cristiana frente a las desviaciones espirituales de la época. Sin embargo, para Buenaventura, que se encuentra enteramente dentro de

²⁶ Cf., por ejemplo, el tratado sobre el centro del círculo, *Princ. Coll.*, I, § 3, 24, p. 11; sobre el silogismo, ib., § 4, 25, pp. 12 s.; la inserción de la leyenda de Dismas-Gesmas, ib., 26, p. 13 y mucho más.

²⁷ Otras opiniones sobre la relación de ambos textos se encuentran en Tinivella, op. cit., pp. 33-43; Delorme, «Praefatio», pp. XIV-XVI. Delorme resume

su tiempo con las horas marcadas por el ritmo de la historia de la salvación, esta sabiduría es impensable e inexplicable si se prescinde de la época histórica en la que se encuentra situada; de este modo, el desarrollo del ideal de sabiduría crece por sí mismo, hasta formar un tratado sobre la teología de la historia. Esta peculiar relación entre la forma de conocer del momento y el tiempo histórico que le corresponde se muestra con claridad ya en el plano general de toda la obra: distingue seis grados de conocimiento que están indicados alegóricamente en los seis días de la historia de la creación, en los que también están representadas, a la vez, las seis edades de la historia de la salvación. Para Buenaventura, esta doble relación no es ni una casualidad ni una arbitrariedad, sino un reflejo exacto de la realidad, la cual está caracterizada por un aumento históricamente gradual del conocimiento¹.

Pero de esta manera, el Santo también llega a una nueva teoría de la interpretación de la Escritura que acentúa el carácter histórico de los enunciados bíblicos, oponiéndose a la interpretación de los Padres y de los escolásticos más fuertemente orientada a una idea de inmutabilidad permanente.

Para Buenaventura la palabra de la Escritura tiene, por decirlo así, tres niveles de significación: en primer lugar, la *spiritualis intelligentia*, que más allá del sentido de la palabra, se remonta hasta su interpretación alegórica, tropológica o anagógica². Pero no le basta sólo con esta

así su juicio: *«Si autem A (= Delorme) consideretur separatim, ex epilogo reportatoris, ex examine operis interno et ex parvo codicum numero concluditur quod fuerit labor individuus et privatus; si vero B (= Opera omnia) attendatur, libenter suspicabitur quis quod sit illa reportatio quam 'alii duo socii' notabant, quam postea redegerint insimul, usi notis propriis at aliis reportatoris A, quamque, viso codicum numero maiori et eius forma meliori, viso etiam additamento, de quo fuit quaestio, S. Bonaventura ipse sua auctoritate recognoverit et authenticaverit. Haec dicta sint non absolute sententiando. Cuicumque tamen grati erimus, qui ex dictis sumens occasionem novi studii, propius ad veritatem accesserit»*.

¹ *Hex.*, XXII, 3, [en adelante, siempre se citarán para el Hexaemeron las páginas de la edición española *Obras...*, vol. 3, p. 608 (ndt)]: «...in tempore nascitur et procedit (sc. ecclesia militans), non sicut angeli, qui subito creati sunt et simul firmati». Cf. XIV, 5, 6, p. 430; II, 17, p. 208: «Scripturae intelligi non possunt, nisi sciatur decursus mundi et dispositio hierarchica».

² *II Sent.*, 13-17, pp. 338 b-339 a; *Hex.*, XIII, 2+11-33, pp. 408 + 414 ss.; *Brev.*, Prol., § 4, *Obras...* vol. 1, p. 192; *De red.*, 5, op. cit., p. 650, y otros. Sobre los antecedentes previos a esta teoría, cf. E. Dobschütz, *Vom vierfachen*

clasificación tradicional, sino que coloca al lado del llamado «sentido espiritual» de la Escritura las *figurae sacramentales* como una segunda dimensión, con las cuales la Escritura, en todos sus libros, habla de Cristo y del Anticristo³; por último, y en tercer lugar, las *«multiformes theoriae»* de las que dice: «¿Quién puede abrazar con sus conocimientos el número ilimitado de las semillas que existen, pues de una semilla nacen bosques enteros, que a su vez engendran nuevamente un número incontable de semillas? Así, innumerables 'teorías' se pueden extraer de la Escritura, que sólo y únicamente Dios puede abarcar sabiamente. Así como de las plantas vienen nuevas semillas, así también de la Escritura, nuevas teorías y nuevos sentidos... Todas las 'teorías' que se sacan de la Escritura, se comportan por eso, respecto a todas las que están inscritas en ella, como una gota sacada del mar respecto al mar entero⁴. Por este número ilimitado, las «teorías» se diferencian del sentido espiritual y de las figuras sacramentales (*figurae sacramentales*), que se mueven dentro de un marco conocido, claramente determinado⁵.

La pregunta que ahora nos importa es la siguiente: ¿Qué entiende verdaderamente Buenaventura con las llamadas «teorías»? Aunque no se encuentra en él una definición exacta, se podría exponer su pensamiento aproximadamente, sobre la base del material existente: las *teorías* son el reflejo de los tiempos futuros en la Escritura. La Escritura apunta al futuro, pero esta interpretación anticipada del futuro sólo puede ser comprendida en ella por quien conoce el pasado, porque toda la historia se desarrolla siguiendo una línea de sentido ininterrumpida, en la cual lo que en cada momento viene es accesible para el que mira desde el pasado. Por tanto, si las «teorías», en sentido

Schriftsinn, Harnack-Ehrung 1921, pp. 1-13; Grundmann, *Joachim I*, p. 27 s.; es importante también H. de Lubac, «Typologie» et «Allégorisme», en *Rech th anc méd*, 34 (1947) pp. 180-226, especialmente pp. 217-218; M.-D. Chenu, «Théologie symbolique et exégèse scolastique au XIIe-XIIIe siècle», en *Mélanges J. de Ghellinck*, 2, 1951, pp. 509-526. No podemos ni tenemos que referirnos a la vasta discusión actual sobre el sentido espiritual de la Escritura.

³ *Hex.*, XIII, 2, p. 408, el programa; Coll. XIV y XV, pp. 426-448, la realización.

⁴ *Hex.*, XIII, 2, p. 408: sobre el concepto de *theoriae*, brevemente en Gilson, *Bonaventura*, p. 326 s., donde, en efecto, ni el contexto del conjunto ni el sentido histórico-teológico del punto se manifiestan.

⁵ *Hex.*, XV, 10, p. 454: «Intelligentiae enim principales et figurae in quodam numero certo sunt, sed theoriae quasi infinitae».

estricto, significan también la alusión al futuro escondida en la Escritura, entonces su definición exige el conocimiento de la historia de salvación pasada, que representa la base imprescindible de la comprensión de lo que todavía está por venir⁶.

De este modo, Buenaventura hace suya la interpretación de la Escritura que Joaquín de Fiore había desarrollado en su obra *Concordia veteris et novi testamenti*, obra de la que también está tomada la triple interpretación de la obra de los seis días⁷. Confirma así aquella concepción fundamentalmente histórica de la Escritura que es peculiar de la novedad decisiva aportada por el abad calabrés opuesta a la mentalidad propia de los Padres. A partir de esto, resulta claro también ahora el significado de una imagen ya recordada en el texto arriba citado: el significado espiritual de la Escritura está indicado en la purificación de las aguas al tercer día de la Creación; las *figurae sacramentales* están significadas en el mandato «produzca la Tierra hierba verde», y las teorías, finalmente, aparecen como trasfondo cuando habla de los frutos y de los árboles que producen la semilla⁸. Como puede verse, en efecto, esto significa nada menos que la transposición de la teoría de las *rationes seminales* a la Sagrada Escritura⁹. Desde un punto de vista objetivo, la Escritura está ya completa sin duda, pero su significado se comprende, a lo largo de la historia, dentro de un desarrollo permanente que aún no ha acabado. La Escritura contiene, como también el mundo físico, «semillas», es decir, semillas de significado que en el decurso del tiempo se entienden en continuo crecimiento.

Nosotros podemos interpretar muchas cosas que los Padres aún no podían exponer porque para ellos el futuro permanecía aún oscuro,

⁶ Cf. *Hex.*, II, 17, p. 214; XV, p. 448: «... et qui tempora ignorat istas scire non potest... Unde cognitio futurorum dependet ex cognitione praeteriorum».

⁷ Cf. Grundmann, *Joachim I*, pp. 40-53; Dempf, *Sacrum Imperium*, pp. 275 ss., especialmente p. 278.

⁸ *Hex.*, XIII, 2, p. 408; XV, 10, p. 436.

⁹ Explícitamente en *Hex.*, XV, 12, p. 456: «Hae sunt rationes seminales ad cognoscendum scripturas» (Delorme, *Vis. III c. III*, § 1, 12, p. 173: «Et hae fuerunt rationes seminales ad cognoscendum scripturas»). Además, esta interpretación de Buenaventura no tenía que ser concebida completamente *ex novo*. Ya existía la obra *De semine scripturarum*, que según el dato aportado por B. Hirsch-Reich no se remonta a Joaquín de Fiore (como Tondelli había creído), sino que fue compuesta en 1204 por un monje anónimo de Bamberg: *Recht anc méd*, 21 (1954), p. 147. Por desgracia no he podido ver esta obra.

mientras que para nosotros es un pasado comprensible; otras muchas permanecen todavía oscuras para nosotros¹⁰. De la Escritura aún surgen vigorosos conocimientos siempre nuevos; en cierto modo, en ella acontece algo y tal acontecer, esta historia, progresará mientras haya historia en general. Para el teólogo, para el intérprete de la Escritura, este es un descubrimiento importante; pues este conocimiento le demuestra que él, en su interpretación, no puede prescindir de la historia, ni de la pasada ni tampoco de la futura. Así, la interpretación de la Escritura se vuelve teología de la historia, la explicación del pasado se convierte en profecía sobre el porvenir.

§ 3 LOS ESQUEMAS HISTÓRICOS DEL *HEXAEMERON*

1. La exclusión de Agustín de la teología de la historia entendida en sentido estricto

Según lo ya dicho, Buenaventura con su *Hexaemeron* quiere algo parecido en muchos aspectos, a lo que había querido Agustín con su *De civitate Dei*: hacer comprensible el presente y el futuro de la Iglesia a partir de su pasado. Para Agustín, el esquema tradicional de las siete edades del mundo sólo desempeñó un papel muy secundario¹. Su punto de vista principal es la representación de los acontecimientos del mundo en un juego de contrarios entre *Civitas Dei* y *Civitas terrena*, entre *corpus Christi* y *corpus diaboli*; en esta dualidad, que teniendo en cuenta ambos lados (pasado y futuro) se extiende abarcando la historia humana, es refundido el curso entero de esta historia humana.

Exactamente lo contrario sucede en Buenaventura: es cierto que menciona de vez en cuando el principio agustiniano de la historia cuando dice por ejemplo: «... en todos los misterios de las Escrituras se explica Cristo con su *cuerpo* y el Anticristo y el Diablo con su *cuerpo*. Y de

¹⁰ Buenaventura deja a menudo la cuestión abierta sobre si algo pertenece ya al pasado o aún es del futuro, p. e. *Hex.*, XVI, 29, p. 488: «Necesse est enim, ut surgat unus princeps zelator ecclesiae, qui vel erit vel iam fuit et addidit. Utinam iam non fuerit...»; XXII, 22, p. 620: «Quis autem ordo iste futurus sit vel iam sit, non est facile scire».

¹ Así está ya de forma acertada en H. Scholz, *Glaube und Unglaube in der Weltgeschichte*, Leipzig 1911, especialmente p. 162.

este modo compuso San Agustín el libro sobre la ciudad de Dios...². Pero el Doctor seráfico atribuye este modo de considerar la Escritura no a las «*theoriae*», y por tanto tampoco a la teología de la historia, sino a las «*figurae sacramentales*», las cuales se podrían quizá oponer como «tipología» a la «alegoría» que se oculta bajo el «sentido espiritual»³. Por eso, Agustín será excluido de la auténtica teología de la historia⁴ (y de forma consciente) desde un principio; hecho cuyo conocimiento no carece de importancia para una recta valoración de lo que sigue.

2. La nueva forma de la teología de la historia

Dentro de las «*theoriae*», es decir, de la auténtica consideración de la Escritura desde la teología de la historia, Buenaventura realiza de nuevo una cuidadosa clasificación de los elementos recibidos de la tradición. Él presenta aquí dos tipos de esquemas históricos:

a) Las divisiones de la historia de la teología escolástica, de las que se citan tres:

α) La teoría de las siete edades desde Adán a Cristo tal como se la conocía por la obra *De civitate Dei* de Agustín⁵.

β) Una división de la historia del mundo en cinco edades, a la luz de la parábola de Jesús, los obreros enviados a la viña (Mt 20,1-6), que habla de una llamada a primera hora de la mañana, a la tercera, a la sexta, a la novena y a la undécima hora. Basándose en una homilía de Gregorio Magno⁶, la Edad Media encuentra insinuada en

² *Hex.*, XIV, 17, p. 440. Cf. a este respecto, la estructura de XIV y XV, 1-9, pp. 426-454.

³ Para distinguir ambos conceptos véase Grundmann, *Joachim I*, pp. 16 s.; además, el trabajo antes mencionado de H. de Lubac en la n. 2 del § 2.

⁴ Aunque la obra de Agustín ha sido integrada en *Hex.*, XIV, 17, p. 440, entre las *figurae sacramentales*, queda fuera necesariamente de las *theoriae multifformes*, cuyo desarrollo solo da comienzo en *Hex.*, XV.

⁵ *Hex.*, XV, 12-18, pp. 456 s.. Sobre la doctrina correspondiente en el *De Civitate Dei* de Agustín, cf. Scholz, *Glaube und Unglaube...*, pp. 154-155. Sobre la amplitud de este pensamiento en la obra completa de Agustín, H. Rondet, «Le thème des deux cités», en *Études augustiniennes*, ed. H. Rondet, París 1954.

⁶ *In Evang I hom.*, 19, 1; PL, 76, 1054.

esa parábola una doctrina sobre las cinco edades del mundo cuyas secciones están marcadas por los nombres de Adán — Noé — Abraham — Moisés — Cristo⁷.

γ) Por último, se menciona la conocida división tripartita de la historia según el tiempo de la ley de la naturaleza, tiempo de la Escritura y tiempo de la gracia⁸. De paso nótese que si se suman las tres cifras 7, 5 y 3, al número 15 que resulta de esta suma se le atribuye también un sentido misterioso⁹.

b) Pero Buenaventura no se sirve de ninguno de estos esquemas para la construcción del suyo propio, ni siquiera del esquema septenario, como podría hacer creer una consideración superficial. Antes bien el Santo contrapone a todas estas imágenes un pensamiento tomado de la *Concordia* de Joaquín de Fiore que después será determinante para su propia concepción: el conocimiento de la historia se mueve, según él, en una forma de oposición entre Antiguo y Nuevo Testamento; ambos son, por decirlo así, los dos querubines colocados sobre el arca de la alianza de Dios; las dos partes del tiempo histórico que tienen la misma idéntica figura. Por tanto, no sólo hay una correspondencia de los siete días de la creación con las siete edades desde Adán a Cristo, como había enseñado Agustín, sino que además existe la correspondencia entre la historia veterotestamentaria y la neotestamentaria, que Agustín no había enseñado, sino que más bien la había rechazado decididamente¹⁰. El Antiguo y el Nuevo Testamento se relacionan entre sí «como un árbol con otro árbol, como la letra con la letra, como la semilla con la semilla. Y como el árbol nace del árbol, la semilla de la semilla y la letra de la letra, así el Testamento del Testamento»¹¹.

⁷ *Hex.*, XV, 19, p. 458. Buenaventura se apoya explícitamente, para esta doctrina, en «otros»; también se encuentra esta división en cinco partes en Honorio de Autun, véase después c. 3, § 13.

⁸ *Hex.*, XV, 20, p. 458.

⁹ *Hex.*, XV, 21, p. 460.

¹⁰ *De civitate Dei*, XVIII, 52, CC., 48, (PL, 41, 614 ss.) [En castellano: *La Ciudad de Dios*, 2 vols., BAC, Madrid 1977³; vol. 2. p. 529, en adelante se citan las páginas de esta edición (ndt), *Agustín...*]; cf. § 14, II, 1. La opinión absolutamente contraria de Buenaventura está clara en *Hex.*, XV, 11, p. 456; 12-18, pp. 456 s.; 22, p. 460; sobre esto, cf. el gran esquema de *Hex.*, XVI., pp. 466 ss.

¹¹ *Hex.*, XV, 22, p. 461.

Buenaventura afirma aquí, en efecto, una doble relación entre los Testamentos: una dinámica, consiste en que uno tiene su origen a partir del otro, en que uno procede del otro; y la otra estática, consiste en estar colocado uno frente al otro de forma acabada y definida.

Otra doble relación aparece en segundo plano: la definición paulina de la relación entre los dos Testamentos como *littera* y *spiritus*, que sigue siendo válida (en tanto que uno de los árboles es denominado *littera* y el otro, que es su correspondiente, *spiritus*¹²), se ve transformada enteramente por la nueva comparación «ut *littera ad litteram*». Esta última es antepuesta a la primera y así también le confiere una nueva figura. La condición previa, el significado y las consecuencias de estos procedimientos se discutirán detalladamente más tarde (§§ 4 y 5).

Sobre esta forma de considerar las cosas se pone ahora el acento del procedimiento exegético designado por Buenaventura como «*theoriae*», ya que, en realidad, sólo esta forma permite hacer algunas afirmaciones sobre el futuro de la Iglesia, pues a eso es a lo que hay que llegar en el fondo con la «*theoria*». Respecto a la multiplicidad de «teorías» escondidas en la Escritura, no hay vínculo alguno con un determinado esquema, pues la comparación de los Testamentos puede servirse de todas las cifras de 1 a 7. De este modo resultan, pues, siete nuevos esquemas de la historia.

α) Si se pone como base el número uno se llega la clasificación paulina de la relación.

servitus (esclavitud) — *libertas* (libertad)
timor (temor) — *amor* (amor)
littera (letra) — *spiritus* (espíritu)
figura (figura) — *veritas* (verdad)
nox (noche) — *dies* (día)¹³.

β) El significado nuevo del punto de vista aquí aplicado aún no es evidente en este esquema, pero se manifiesta ya con claridad en la oposición que se basa en el número dos. Ésta indica, en efecto, que cada Testamento comprende dos tiempos, resultando así el siguiente cuadro:

¹² *Hex.*, XV, 23, p. 462. Véase lo siguiente.

¹³ *Hex.*, XV, 23, p. 462; cf. XVI, 3, p. 470. Al tratarse de un material de la tradición, se pueden encontrar al respecto numerosos paralelos ya en *Sent.* Sólo subrayamos aquí el hermoso párrafo de *II Sent.*, d. 14, p. 2, dub. 4 r, p. 369 b, en el que la correlación *synagoga-tenebrae, ecclesia-lumen* recibe una interpretación litúrgica.

*Ante legem + sub lege — vocatio gentium + vocatio Iudaeorum*¹⁴. (Antes de la Ley, bajo la ley — vocación de los gentiles, vocación de los judíos).

Así se completa ya ahora el sentido principal de las «*theoriae*»: son una anticipación del futuro. Con todo, aún queda fuera la vocación de los judíos a la Iglesia de Cristo, pero dejando a un lado los testimonios de la Escritura que la anuncian su entrada en la Iglesia se puede deducir de la correspondencia necesaria de ambos Testamentos. Y al mismo tiempo se pone de manifiesto la falta de plenitud del tiempo presente. «Este tiempo todavía no ha llegado, porque si hubiera llegado, entonces se cumpliría la palabra de Isaías: 'No desenvainará la espada un pueblo contra otro, ni se adiestrarán más en el arte de la guerra' (Is 2,4). Porque ahora eso todavía no se ha cumplido, pues aún están en alto las espadas de uno y otro lado, todavía hay guerra con las armas y disputa espiritual de las herejías¹⁵. Aquí se afirma una nueva esperanza mesiánica, que está dentro del mundo y dentro de la historia; se pone en discusión el que con Cristo se haya alcanzado ya al grado más alto de una realización que se da dentro de la historia y el que la esperanza escatológica se apoye sólo sobre lo que está *más allá* de toda historia. Buenaventura cree en una salvación nueva *en* la historia, *dentro* de los límites del tiempo del mundo. Este cambio tan importante en la comprensión de la historia debe ser señalado como el punto central de la teología de la historia del *Hexaemeron*. Este cambio se manifiesta en esta obra, por vez primera, sin ambigüedad, para irse aclarando después, de un esquema a otro esquema.

γ) Poniendo como base el número tres resulta el siguiente cuadro:

synagogae
tempus
ecclesiae

initiatæ + promotæ + deficientis - initiatæ + dilatatae - consummatae

¹⁴ *Hex.*, XV, 24, p. 463.

¹⁵ *Ib.*, cf. Delorme, *Vis III c III*, § 2, 24-25, p. 177: «*Et sequitur. Non levabit gens contra gentem gladium. Sed contra hoc dicunt Judaei 'Si haec prophetia per Christi nativitatem est impleta..., quare ergo non est modo pax in ecclesia talis?' Ad hoc respondendum quod ita esse deberet secundum evangelii doctrinam; vel dicendum quod intelligitur prophetia de tempore post mortem Antichristi et post vocationem ultimam Iudaeorum*». Según Benz, *Ecclesia spiritualis*, p. 234, Is 2,4 se aplica al tiempo de Federico II según la teología imperial de los Hohenstaufen.

La profecía del futuro, que en el esquema anterior no iba más allá de las expresiones generales de la Escritura, alcanza ya aquí una forma más clara. Es la «plenitud» de la Iglesia la que aún falta. Cuando Lía —desde antiguo imagen de la *vita activa*— ha dado a luz a sus hijos, Raquel —imagen de la *vita contemplativa*— tiene aún que traer al mundo los últimos hijos, José y Benjamín; es decir, la Iglesia consumada, la *ecclesia contemplativa*, aún está por venir¹⁶. Nos encontramos también aquí con la misma esperanza de una transformación de la Iglesia dentro del curso de la historia. Los por menores aparentemente oscuros de esta sección deberán ser tratados en un contexto más amplio.

δ) La misma alusión a una iglesia monástica contemplativa resulta de los siguientes esquemas que se basan en los números cuatro y cinco; los cuales serán estudiados detalladamente en el contexto de la esperanza de la revelación (cap. 2), por lo que, de momento, se pueden dejar aparte. Terminan con el anuncio de la venida de Elías, «y restablecerá todo» (Mc 9,12; Ml 3,22 s.), y desde luego también con la mirada vuelta hacia la última gran tribulación¹⁷.

ε) Sin embargo, para Buenaventura todos estos esquemas sólo tienen carácter provisional. Subrayan cada vez aspectos particulares, que están todos contenidos en su propio esquema personal, construido sobre los números seis y siete. Necesita un tratamiento específico. Al estudiarlo entramos en el núcleo de la teología bonaventuriana de la historia.

¹⁶ *Hex.*, XV, 26, p. 464. Este esquema ternario también se encuentra en II, 14, p. 213, donde se habla de la *ecclesia prima, media et ultima* y también en *De perf. ev.*, q. 2, a. 2, ad. 20, *Obras...* vol. 6, p. 127 s.; ib., p. 134. La tipología Lía-Raquel también juega un destacado papel ante todo en los escritos de Joaquín y en la literatura pseudo-joaquinita. Cf. por ejemplo, *Conc.*, V, 16, f. 68 r; c. 18, f. 69 v: «*Natis enim sex filiis Liae quasi in sex temporibus, mox circa finem editus est Joseph, qui praefuit suis*»; c. 20, fol. 70 r: «*... Rachelis et Liae, quarum alteram terrenam et corpoream vitam, alteram spiritualem et caelestem vitam designat*». Ps-Joaquín, *In Jeremiam*, Praef (folio no numerado): «*... Beniamin... qui religionem et vitam extremi ordinis significat in proximo revelandi et nascendi Racheli, i. e. ecclesiae generali*». Los ejemplos se podrían multiplicar fácilmente más veces, cf. § 12 y § 16, II, 2 e.

¹⁷ *Hex.*, XV, 28, p. 466.

§ 4 LA FORMA CENTRAL DE LA TEOLOGÍA BONAVENTURIANA DE LA HISTORIA: EL DÚPLICE ESQUEMA SEPTENARIO DEL TIEMPO

1. El esquema temporal senario (seis) y septenario (siete tiempos) en la Tradición y en Buenaventura

a) Buenaventura, siguiendo la tradición de su tiempo en la teología de la historia, no ve diferencia alguna entre el esquema temporal senario y el septenario. En esta tradición habían sido aceptadas representaciones tardías del judaísmo y del cristianismo primitivo así como otras de origen filosófico-especulativo en una síntesis peculiar. El pensamiento del judaísmo tardío desarrolló la representación de una semana del tiempo del mundo de 6000 años de duración, a la que seguiría como séptimo día el reinado eterno de Dios. Probablemente la superación cristiana y la abolición de la idea judía del sábado contribuyó a crear, por oposición a aquél, la nueva representación del octavo día de la resurrección¹.

Por eso fue percibida una cierta concurrencia entre el séptimo y el octavo día², hasta que finalmente se encontró la solución en el axioma «*Septima aetas currit cum sexta*»³. Buenaventura hace suyo este axioma

¹ Cf. para entender estas representaciones A. Wikenhauser, *Offenbarung des Johannes*, Ratisbona 1949 (*Regensburger NT*, vol. 9), pp. 128 s.; P. Volz, *Die Eschatologie der jüdischen Gemeinde im neutestamentlichen Zeitalter*, 1934², p. 143 s. Datos muy interesantes sobre todo esto se encuentran en M. Werner, *Die Entstehung des christlichen Dogmas*, Bern-Tübingen 1941, pp. 83-88. En un primer momento se había fechado la muerte de Jesús en el año 6000, es decir, en el punto y hora señalados como el fin del mundo, posteriormente retardado más y más para salvar siempre el esquema de los 6000 años, esquema desarrollado a partir de la semana de la creación del mundo, del *Hexaëmeron*, que se encuentra por primera vez en la *Carta de Bernabé*.

² Por lo que veo, no hay, por ejemplo, en Agustín ninguna equiparación clara de ambos esquemas.

³ *Hex.*, XV, 18, p. 458; también XV, 12, p. 456 y XVI, 2, p. 468. Ya en *Brev.*, Prolog., § 2, *Obras...* vol. 1, p. 166. cf. Ruperto de Deutz, *De trin. et op. eius*, p. 2, en vol. 4 evang., c. 29, PL 167, 1568: «*Septima mundi aetas non pro tempore vel temporum ordine aetas dicitur aut septima nuncupatur. Neque enim quomodo quinta quartae, quomodo sexta quintae, sic illa huic sextae temporaliter succedit, sed coniuncta velut ex latere usque ad finem saeculi, usque ad universalis diem resurrectionis cum ea currit*». F. Hipler, *Die christliche Geschichtsauffassung*, (Colonia 1884), p. 39, indica que esta representación ya aparece en Juan Escoto Eriúgena.

y lo entiende en este sentido: la séptima edad ya se da en aquellos que, entre la resurrección de Cristo, por una parte, con la apertura del cielo consecuencia de ella, y la plenitud del mundo en la resurrección universal, por otra, avanzan ahora hacia la gloria celestial⁴. Desde que la Iglesia existe, existe también esta historia escondida, gloriosa, paralela, la historia del cielo, y junto al atormentado y penoso sexto día transcurre, escondida pero real, la gloria esplendente del séptimo día. Después de estos dos días, unidos entre sí, viene luego el octavo día eterno, que será introducido por la resurrección y el juicio⁵.

Se puede decir que con esta solución el problema de la escatología de la Iglesia ha sido bien resuelto: por una parte, se reconoce la gloria celeste plena de las almas ya purificadas de los difuntos y, por otra, también queda claro que esta condición celestial, no es en absoluto definitiva sino que, en cualquier caso, es una parte de la historia del mundo, que también está a la espera de lo que ha de venir; de este modo, para el cristianismo el misterio de la esperanza, de una esperanza concreta en la transformación del mundo continúa intacta⁶.

b) Esta solución conforme a la tradición, a la que sólo alude explícitamente el escolio de la edición de Quaracchi⁷, significa únicamente la mitad sólo de la teología bonaventuriana de la historia. En realidad, sólo se refiere al esquema septenario agustiniano, que divide la historia entera del mundo en una única serie ininterrumpida de siete etapas que va desde Adán hasta el final de los tiempos. Pero ya hemos comprobado antes, y de nuevo lo destacamos aquí, que esta simple división septenaria del mundo y de la historia de salvación es excluida por Buenaventura de la auténtica teología de la historia, en favor de una concepción que supone, sobre todo, la división en dos partes, Antiguo y Nuevo Testamento.

⁴ Véanse los textos citados en la nota anterior.

⁵ *Hex.*, XV, 12 y 18, pp. 457-457.

⁶ Al aceptar este esquema de la historia aún no se ha decidido nada sobre la concepción, en concreto, del *status* de las almas en la Iglesia del más allá, la de la *septima aetas*, de si ya se les concede la plena *visio* o sólo una bienaventuranza provisional. En cuanto a la evolución de esta cuestión, que no toca directamente la forma de los esquemas de la historia y que hay que distinguir rigurosamente de su desarrollo, cotéjese el artículo bien documentado de H. X. Le Bachelet, «Benoit XII, constitution *Benedictus Deus* en *DTbC* II, 657-696, especialmente p. 677 ss.

⁷ N. 4, p. 453 b.

Dentro de esta división de la historia el Doctor seráfico establece ahora, después de haber presentado, como consta más arriba, unas oposiciones sobre la base de los números 1 - 5, una correspondencia de dos series de siete períodos, constituyéndola como su verdadero plan de teología de la historia. Este dúplice esquema septenario, hay que distinguirlo rigurosamente del esquema septenario simple de Agustín y de la Iglesia antigua, así como también de la teología medieval prejoaquinista, pues en él se expresa una conciencia de la historia y del tiempo completamente diferente. Esta divergencia, sobre la que se hablará con todo detalle más adelante, se puede resumir brevemente diciendo que según el esquema agustiniano Cristo es el fin del tiempo, y según el bonaventuriano es el centro del tiempo⁸. Por eso, no es exacta la concepción muy corriente de que Buenaventura opone la teoría de las siete edades de Agustín a la de las tres edades de Joaquín de Fiore⁹. En realidad, Buenaventura propone contra el esquema septenario simple de Agustín el dúplice esquema septenario de Joaquín y se decide por este último.

⁸ A raíz de investigaciones como las de O. Cullman, *Christus und die Zeit*, y de H. Conzelmann, *Die Mitte der Zeit* (véase la bibliografía), se puede plantear la cuestión de si el Nuevo Testamento mismo no conoce ya la concepción del tiempo en la que Cristo es el «centro». Me parece, con todo, que M. Werner (*Die Entstehung des christlichen Dogmas*), a pesar de lo insostenible de muchos de los resultados particulares de su obra, ha dejado claro que el cristianismo primitivo no ha entendido nunca la venida de Cristo como «centro», sino siempre y únicamente como «plenitud», es decir, principalmente como «fin» de los tiempos. La progresiva formación del concepto de centro se verá detalladamente en los §§ 13 y 14. Por eso, si ya en el Nuevo Testamento o en los Padres se quiere trabajar con el concepto de «centro del tiempo», se podrá pensar entonces como mucho en la concepción del tiempo de Cristo en cuanto tiempo extraordinario, normativo, pero no en la comprensión de este tiempo como el principio de un tiempo nuevo, que entonces aún no existía. Sería mejor, por razón de la claridad, renunciar a la noción de centro para describir la comprensión de la historia del Nuevo Testamento y de los Padres.

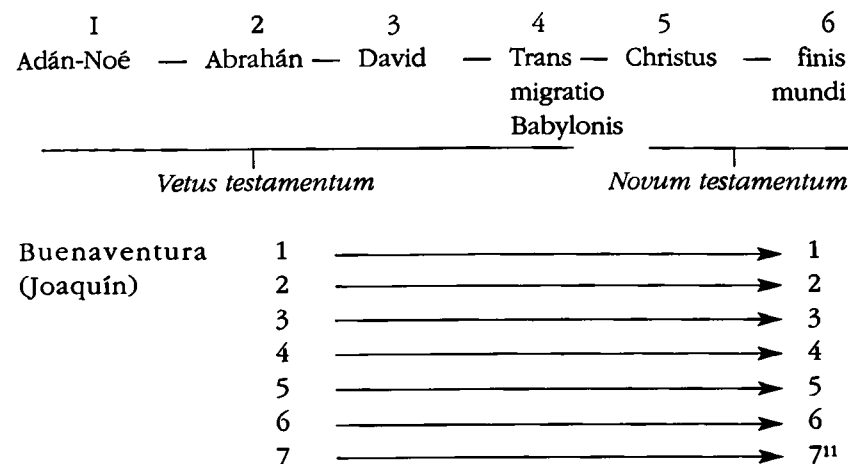
⁹ Así, por ejemplo, M. Grabmann, *Die Lehre des heiligen Thomas von Aquin von der Kirche als Gotteswerk*, Ratisbona 1903, p. 160. El juicio de Grabmann es aceptado por H. Berresheim, *Christus als Haupt der Kirche nach dem heiligen Bonaventura*, Bonn 1939, n. 151, pp. 197-199; cf. p. 327, donde se menciona, como prueba de la distancia de Buenaventura respecto de Joaquín, el rechazo de la doctrina trinitaria joaquinista en *I Sent.*, d. 5, dub. 4 r., p. 121 a. Una opinión parecida en Gilson, *Buenaventura...* (ed. esp.), p. 28: «Después cuando les llegue su turno a los problemas de filosofía de la historia propuestos por el abad de Fiore, los resolverá (Buenaventura) en sentido totalmente distinto, retomando a los períodos históricos señalados por san Agustín». Más cauto es G. Bondatti, *Gioachinismo e*

En este dúplice esquema septenario ya no vale el axioma *«septima aetas currit cum sexta»*. Mejor dicho, este esquema posee un séptimo período de la historia que es suyo propio¹⁰. La relación entre ambos esquemas hay que concebirla en este sentido: la sexta edad de la construcción agustiniana unitaria abarca las siete edades de la Iglesia contenidas en la construcción bipartita bonaventuriana, de modo que resulta el siguiente cuadro:

Francescanesimo nel Dugento, Porziuncola 1924, p. 137: «Negli scritti polemici di S. Bonaventura incontriamo espressioni che a prima vista sembrano avere una certa affinità e forse l'hanno, colle speculazioni di Gioacchino, cioè adattandole e riducendole a forme ortodosse...», p. 138: «È vero, che presso di lui troviamo immagini ed espressioni che sono proprie di Gioacchino, ma Bonaventura se ne serve in senso giusto e generalmente intelligibile». Es cierto que tampoco Bondatti se ve libre de intentar una injustificada visión reductiva. Como se ve, la influencia efectiva de Joaquín sobre Buenaventura sólo la reconocen con nitidez Dempf en *Sacrum Imperium*, especialmente en los cc. 7 y 10 y L. Tondelli, *Il libro delle figure dell'abate Gioachino da Fiore I*, (Turín, sin fecha [1939]), pp. 212-224. Se puede comparar el juicio de Tondelli (p. 215) con las tesis ya indicadas de Grabmann y Gilson: «Nello stesso tempo però il Dottore Serafico si studia di conservare dell'opera di Gioachino quanto sia utilizzabile nella ortodossia della fede. Questi contatti sono normalmente sfuggiti agli studiosi: tanto che uno studioso profondo di Gioachino e dei suoi influssi storici quale il Buonaiuti può pensare ancora che S. Bonaventura fosse del tutto impervio al pensiero ed alle attese di lui». Contra Gilson, Tondelli, en p. 224 señala justamente: «Certamente: nulla che non sia ortodosso nelle dottrine del Santo. Egli non accetta un Vangelo nuovo, l'evangelo eterno: ma non si è troppo lontano dal vero quando si afferma che l'escatologia bonaventuriana non ha nulla di commune con Gioachino da Fiore?». Véase también § 13, III.

¹⁰ *Hex.*, XVI, 11-13, p. 474 y XVI, 30, p. 488. Por lo demás, tampoco en este punto Tondelli es exacto. Desconoce la distinción entre esquema septenario doble y esquema septenario simple y ve en el axioma *«septima aetas currit cum sexta»* el matiz joaquinita de Buenaventura (p. 216), aunque, en realidad, este axioma pertenece ya a la serie de imágenes agustinianas y el hilo del pensamiento joaquinita en Buenaventura se reconoce por destacar una séptima edad propia dentro de la historia. Para la relación de ambas series de representaciones, véase el esquema ofrecido en el texto. Además, tampoco Joaquín renuncia completamente a la teoría agustiniana unitaria de las edades, sino que la propone en *Concordia*, V, c. 24-30 (f. 72 s.), como séptima o cuarta interpretación del *Hexaemeron* (c. 30). Mientras que la doctrina de las tres edades está coordinada con las Personas de la Trinidad, esta cronología simple se relaciona, según él, con la *una deitas*. «*Haec de intellectu generalis, qui pertinet ad unitatem deitatis eo quod tempora trium statuum comprehendat sub uno...*», c. 30, fol. 73 r. De forma parecida, ya antes en V, 18, fol. 69 v: «*Quamvis autem uniuersa aetas ista, quae vocatur sexta, sub qua continentur septem tempora ista...*». Por otra parte, Joaquín también conoce un cómputo unitario del tiempo con Cristo en el centro, entre la tercera y la cuarta edad: Tondelli, op. cit., II (edición del texto del *Liber figurarum*), tab. XVIII. Pero parece que esto sólo es un caso excepcional, pues predomina la construcción de *Concordia* antes mencionada.

Agustín



Aunque la tradición agustiniana sigue siendo considerada como el marco que encuadra el conjunto, es sustituida por las nuevas ideas en lo que se refiere a la interpretación efectiva de la historia.

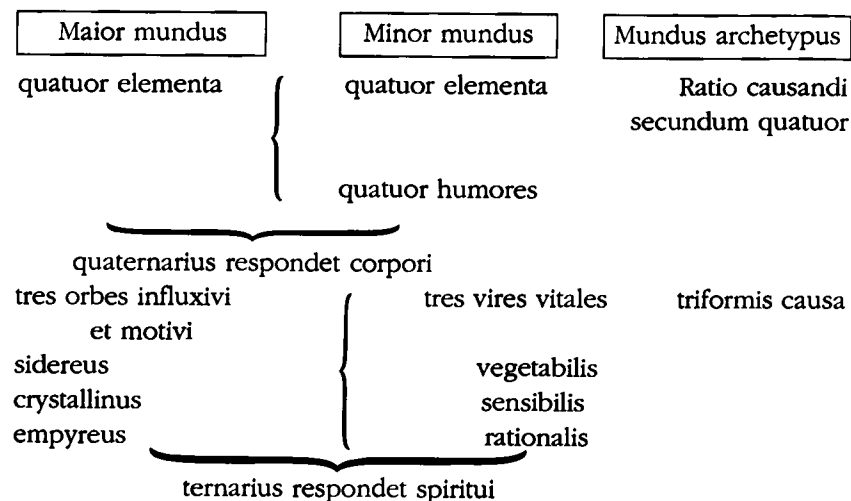
2. La razón de la preferencia por el número siete

Buenaventura ha explicado con todo detalle la cuestión de por qué ha sido preferida la división septenaria más que todos los otros esquemas. El número siete expresa de modo particular la totalidad de una realidad¹², y

¹¹ La definición del contenido del esquema septenario doble de las edades, véase en el esquema ofrecido en la p. 65. Sobre los esquemas históricos de Joaquín confróntese la síntesis de M. Reeves - B. Hirsch - Reich, «The Seven Seals in the Writings of Joachim of Fiore», *Recht th anc méd*, 21 (1954) 211-247.

¹² *Hex.*, XVI, 7, p. 472: *Septenarius secundum Gregorium est numerus universalitatis*. Cf. también *IV Sent.*, d. 40, dub. r., p. 853 a: «...in septenario uniuersitas totius vitae concluditur». Por este motivo se cita en la nota 6 un abundante material patristico que sirve de comparación. Cf. también *Comm in Eccle*, c. 39, vol. VI, 32 b: «*septenarium, qui est uniuersitas temporis*». Otra representación aparece en *Comm in Luc*, c. 1,8 (en V, 5), vol. VII, 14 a: «...quia per octo novum testamentum intelligitur, sicut per septem vetus».

esto vale tanto para Dios, como para el hombre o el mundo. En lugar de largas explicaciones ofrecemos simplemente el esquema con el que se subdivide la estructura septenaria de estos tres «mundos», el mundus archetypus (arquetipo), el mundus minor (microcosmos) y el mundus maior (macrocosmos)¹³.



Esta relación significa, por tanto, algo más que un mero juego de números, porque llama la atención sobre las conexiones internas de lo real, que para Buenaventura eran una parte de la armonía del universo creado por Dios, armonía en la que creía con toda confianza¹⁴.

Tampoco la historia es una acumulación ciega y repugnante de casualidades, sino que más bien está iluminada por aquel mismo orden divino que es la ley unificadora de toda la realidad. A la correspondencia estática de los tres mundos, que el esquema arriba citado presenta uno al lado del otro, se añadirá además, con la afirmación de la historia dividida en siete períodos, la correspondencia dinámica del devenir histórico y, con ello, se afirma de forma clara la estructura racional de la historia.

¹³ *Hex.*, XVI, 7-10, pp. 472 s.. Cf. *It.*, 2, 2-4, en *Obras...* vol. 1, pp. 576-578.

¹⁴ Cf. sobre el tema de la armonía del universo, por ejemplo, *I Sent.* d. 44., a 1, q. 3 c., p. 786 b: «...universum est tamquam pulcherrimum carmen, quod decurrit secundum optimas consonantias, aliis partibus succedentibus aliis, quosque res perfecte ordinantur in finem», *II Sent.* d. 13, a. 1, q. 2, ad. 2, p. 316 a: «Divinae autem dispositioni placuit, mundum quasi carmen pulcherrimum quodam decursu temporum venustare».

§ 5 LA PROFECÍA DE LA HISTORIA SEGÚN BUENAVENTURA

El verdadero significado de la nueva concepción de la historia en Buenaventura no es la comprensión del pasado sino la profecía sobre el futuro, como ya se ha dicho muchas veces. Sin embargo, para comprender esta profecía es preciso el conocimiento del pasado. Con el fin de poder tener en cuenta esta concatenación de las afirmaciones sobre el pasado y el futuro, añadimos a continuación, en la tabla de la página 65, el cuadro completo del gran esquema septenario doble de *Hex.*, XVI, 11-13, p. 474, para que en las explicaciones sucesivas pueda ser cotejado en cada caso.

A. La promesa de la séptima edad

Después de haber comprobado hasta ahora que el interés primordial del pensamiento bonaventuriano sobre la historia se dirige al futuro, podemos determinar ahora, con mayor exactitud aún, el punto clave hacia el que todo converge. Este punto se sitúa, efectivamente, en aquel estrecho período de la sexta época que aún queda pendiente, en aquel misterioso espacio fronterizo que separa el presente lleno de tribulaciones de la edad de la paz sabática futura (dentro de este mundo). ¿Qué tenemos aún que aguardar hasta que al fin suene aquella esperada hora, en la que la paz se instaure para siempre? Todo gira en torno a esta pregunta y, con ella, en torno a la fijación del inminente período final de la *sexta aetas*.

El problema de la séptima edad es, frente a esto, relativamente sencillo y por eso hay que tratarlo a continuación en primer lugar. Buenaventura mismo explica con claridad lo que piensa al respecto cuando dice: «Entonces se cumplirá la profecía de Ezequiel (Ez 40 ss.), cuando descienda del cielo la ciudad (santa), no ciertamente la 'que es de arriba' (Ga 4,26), si no la que está aquí abajo, es decir, la Iglesia militante; cuando será hecha conforme a la Iglesia triunfante, según lo que es posible en la condición de peregrinos... Y entonces habrá paz...»¹.

¹ *Hex.*, XVI, 30, p. 491. Delorme, V, III, c. IV, III, 30, p. 193: «Istius enim visionis descensus est finalis conformatio ecclesiae militantis cum ecclesia triumphante, scilicet quando militans ita triumphanti conformatur quod ab ea dicitur descendere». Conforme a su tendencia general a suavizar los matices señalada en 1 § 1, el texto de Delorme aporta una atenuación general del tono joaquinista frente al texto de *Opera omnia*.

Hay dos cosas claras:

a) se trata de una condición que está plenamente dentro del mundo, pero se acentúa, expresamente, el carácter de peregrinación, y la calificación de «Iglesia militante» se mantiene con énfasis por oposición a la de «Iglesia triunfante».

b) Pese al carácter intramundano (temporal), intrahistórico y, por tanto, pre-escatológico propio de este período de tiempo, representa un estado de salvación de un género completamente nuevo. Sólo en este tiempo se cumplen las grandes profecías de salvación de los profetas Ezequiel e Isaías², sólo en este tiempo será un hecho en su pleno sentido el estado de redención.

c) Pero enseguida surge la pregunta: ¿cuál es la relación de esta séptima edad bonaventuriana con la séptima edad de Joaquín? Sobre esto sólo se podrá adoptar una postura específica cuando hayamos explicado el pensamiento del mismo Joaquín y cuando hayamos descubierto también, sobre la base de la teología de la historia de Buenaventura que ahora intentamos elaborar, la nueva formulación que su concepto de revelación ha recibido en el *Hexaemeron*.

Mientras tanto, sólo se puede decir al respecto que el Doctor seráfico se distancia, clara y decididamente, de aquella forma ruda de presentar la teoría de Joaquín, de la que se había hecho responsable Gerardo de Borgo San Donnino, cuando consideró a Joaquín como el ángel de Ap 14,6, del que se dice: «Luego vi a otro ángel, volando en medio de la bóveda del cielo, que tenía un evangelio eterno...»

Gerardo había señalado los escritos de Joaquín como este evangelio eterno que debía ocupar el puesto del mensaje, según él, temporal y precedero del Nuevo Testamento³. Esta teoría condenada

² Cf. *Hex.*, XV, 24 y 25, p. 462; véase la nota 5 en el § 3.

³ Las declaraciones más importantes de Gerardo nos han sido transmitidas en el protocolo de la Comisión de Anagni, ed. H. Denifle, en *ALKG*, I, pp. 99-142. Véase pp. 99 s. (n. 91 a): «*Quod liber Concordiarum vel Concordie veritatis appellaretur primus liber evangelii eterni... Quod liber iste, qui dicitur Apocalipsis nova, appellaretur secundus liber eiusdem evangelii... Similiter quod liber qui dicitur Psalterium decem cordarum, sit tercius liber eiusdem evangelii... comparat vetus testamentum primo celo, evangelium Christi secundo celo, evangelium eternum tercio celo. Et expressius XXV capitulo, ubi comparat vetus testamentum claritati stellarum, novum testamentum claritate lune, evangelium eternum sivi spiritus sancti claritati solis. Item XXVII capitulo comparat vetus testamentum atrio, novum sancto, aeternum sancto sanctorum. Item XXX c. comparat vetus*

originalia (<i>semina</i>)	figuralia (<i>arboresfigurarum</i>)	Tempora	gratiosa (<i>fructus</i>)
dies lucis formatae	tempus naturae conditae ab Adam — ad Noe tria: Formatio hominis tentatio-transgressio-nudatio- eiectio purgandae culpae a Noe — ad Abraham fabricatio arcae ostensio arcus divisio linguarum gentis electae ab Abraham — ad Moysen generatio patriarcharum (12) descensio in Aegyptum afflictio populi legis statutae a Moysen — ad Samuelem latio legis prostratio hostium distributio hereditatum		collatae gratiae a Christo et apostolis — ad Clementem I (+ h. 99, 4 ^o papa) Formatio Christi haeresis Ebionitarum eiectio Iudaeorum baptismi in sanguine a Clemente — ad Silvestrum (314-335) Clemens in arca decem tribulationes + pax Constantini -remansit confessio Christi in populo christiano- normae catholicae a Silvestro — ad Leonem I (440-461) semen doctorum altissimorum (12) descensio imperatoris Constantinopolim afflictio populi per haereses legis iustitiae a Leone — ad Gregorium I (590-604) lex canonica, politica, monastica data hostes per Iustinianum prostrati distributio hereditatum: Gallia, Britannia, Germania con- versa ad fidem (dilatatio in terra promissionis, non apud Graecos)
aquae divisaee	regalis gloriae a David — ad Ezechiam deiectio superbi regis (Goliath) ampliatio cultus divini divisio decem tribuum vocis propheticae ab Ezechia — ad Zorobabel praeclearitas victoriarum doctrinae vitae propheticae		sublimis cathedrae a Gregorio — ad Hadrianum I (772-795) patriarcha Constantinopolitanus excommunicatus ordinatio officii divisio Graecorum ab ecclesia clarae doctrinae ab Hadriano — ad ? victoria Caroli, pax ecclesiae inceptum legere et philosophari Cf. análisis detallado en el siguiente texto
terrae fecundae	quietis mediae a Zorobabel — ad Christum re edificatio templi restauratio civitatis pax data		pacis postremae a clamore angeli (Ap 10,6,7) — ? reparatio divini cultus re edificatio civitatis -tunc pax erit-
lucis sidereae			
motivae vitae			
humanae formae			
quietis primae			

explícitamente⁴ por la Iglesia, también la rechaza decididamente Buenaventura, cuando dice: «Después del Nuevo Testamento ya no habrá otro, ni puede ser suprimido algún sacramento de la nueva Ley, porque este Testamento es (ya) alianza eterna⁵. Por tanto, la séptima edad está delimitada aquí expresamente no sólo dentro en este tiempo corriente sino también en el tiempo del Nuevo Testamento, que es designado como el Testamento eterno y, por eso, comprende todo el curso restante de la historia. De este modo es también aceptada aquí con claridad la inclusión del nuevo esquema de la historia dentro del antiguo esquema agustiniano, tal como lo hemos descrito antes. Si de ahí resulta evidente el rechazo de Gerardo y de su idea de un *Evangelium aeternum*, sería una conclusión equivocada equiparar tal rechazo con un rechazo del Joaquín original mismo, como se ha insinuado⁶. Es mejor separar lo más exactamente posible a ambos, si se quiere que la luz permita ver el verdadero contenido.

B. El problema de la sexta edad

I. El transcurso de la sexta edad en general

Las alusiones al último período de la sexta edad, en parte ya realizado en el presente y en parte aún futuro, se encuentran por todo el *Hexaemeron*, una prueba más de lo mucho que le preocupó al Santo este problema. Casi todos los motivos de esta especulación sobre el

testamentum cortici, novum teste, evangelium eternum nucleo. Denifle, «Das *Evangelium aeternum* und die Kommission zu Anagni» *ALKG*, I, 64, muestra que esta doctrina no coincide ni con las opiniones de Joaquín ni con las de los joaquinistas, que se adhirieron a Joaquín y no a Gerardo. Cf. también Grundmann, *Joaquim I*, p. 17. En este punto no puedo aceptar la opinión de Dempf que en *Sacrum Imperium*, pp. 304 s., va contra Denifle. Por muy atractiva que se pueda encontrar su teoría, en vano se esperará de ella descubrir seguidores concretos de Gerardo. Así pues, hay que objetarle exactamente lo que Denifle ya le había dicho a Reuter: «¿Qué pasa pues con los *gerardianos*? ¿Existieron? ¿Tuvo Gerardo algunos seguidores, discípulos? Yo creo que apenas si llegaron a dos... Lo que Gerardo hizo no puede ser imputado a los joaquinistas» (op. cit., p. 64).

⁴ Cf. Denifle, op. cit., pp. 88 ss.

⁵ *Hex.*, XVI, 2, p. 469.

⁶ Gilson, *Buenaventura*, ed. esp. p. 28; Hipler, *Die christl. Geschichtsauffassung*, p. 56 (cf. 53-56) y aludiendo a esto, el escolio de la edición de Quaracchi a *Hexaemeron*, p. 453 b.

futuro son evocados en el párrafo, verdaderamente central para esta cuestión de *Hex.*, XVI, 29, p. 489. Por lo tanto, hay que partir de este párrafo; el material restante será reintegrado respectivamente en los puntos concretos.

1. Los textos

Para garantizar la base fundamental imprescindible de las siguientes explicaciones, reproducimos, en primer lugar, el texto sobre el que trataremos a continuación (columna de la izquierda), y colocamos además frente a él, para comprenderlo mejor, los textos paralelos más importantes (columna de la derecha)⁷:

Hoc tempore oportuit venire vitam per ordinem, qui haberet vitam propheticam (como paralelos de *praeclaritas vitae propheticae* en el Antiguo Testamento, véase el esquema de §5 A)

XVI, 16, p. 476:

Et necesse fuit ut in hoc tempore veniret unus ordo, sc. habitus propheticus, similis ordini Jesu Christi, cuius caput esset «angelus ascendens ab ortu solis...» (*Ap 7,2*) et conformis Christo. — Et dixit, quod iam venerat. Cf. XXII, 21, p. 618: Huic respondent Cherubim, hi sunt Praedicatorum et Minores, + XXII, 27, p. 622: revelatio (respondet) Cherubim. XV, 28, p. 464: cf. más tarde.

Hoc autem tempus est geminum, unde, sicut in passione Domini fuit primo lux, deinde tenebra, postea lux; sic necesse est, ut primo sit lux doctrinae et succedat Josias (2 R 22: reinado 638-608), Ezechiae (2 R 18-20; reinado 721-693), post quam facta est tribulatio Iudaeorum per captivitatem. Necesse est enim, ut surgat unus princeps zelator ecclesiae qui vel erit vel iam fuit —et addidit: Utinam iam non fuerit— post quam fit obscuritas tribulationum

cf. XXII, 22, p. 620: Quis autem iste ordo futurus sit vel iam sit...

⁷ También hay que comparar aún el texto paralelo de *Hex.*, XVI, p. 478, pero que no añade sustancialmente nada nuevo al tema.

Hoc tempore similiter Carolus (768-814) exaltavit ecclesiam, et eius successores oppugnaverunt eam: tempore Henrici quarti (1056-1106) fuerunt duo papae, similiter tempore Frederici magni (1152-1190)⁸ duo. Et certum est, quod aliquis inter eos voluit exterminare ecclesiam; sed angelus ascendens ab ortu solis clamavit quatuor angelis: «Nolite nocere terrae et mari, quousque signemus servos Dei nostri in frontibus eorum» (Ap 7,2)

Unde adhuc restat ecclesia tribulatio.

Et dictum est Angelo Philadelphiae, qui sextus est: «Haec dicit Sanctus et Verus; qui habet clavem David qui aperit et nemo claudit, claudit et nemo aperit. Scio opera tua, quia ecce, dedi coram te ostium apertum» (Ap 3,7)

Et dixit, quod intelligentia scripturae daretur, vel revelatio vel clavis David personae vel multitudini; et magis credo, quod multitudini

cf. XX, 15, p. 566: ...consummabuntur passiones, quas modo corpus Christi patitur. Oportet enim surgere Herodem, sub quo illudatur Christus et Petrus incarceretur (probablemente Federico II [1215-1250])⁹.

XVI, 16, p. 458, ver arriba. XXII, 23, p. 620; *De perf. ev.*, q. 2, a. 3, ad. 12, en *Obras...* vol. 6, pp. 184-190; *Legenda s. Franc.*, Prol. 1, 2, en *Francisco...*, p. 381; c. 4, 9, ib., p. 403, etc.

Cf. en el n. II.

XX, 15, p. 566, ver arriba
XVII, 28, p. 510.

XX, 29, p. 576; Nota quod duodecim signationes sunt sub sexto sigillo et sub sexto angelo... et sexto angelo, sc. Philadelphiae, qui interpretatur conservans hereditatem dictum est de clave David,... hoc est, dabo notitiam scripturarum isti sexto angelo.

XXIII, 29, p. 654: Hic est angelus sextus Philadelphiae, salvans hereditatem. Sobre XXIII, 4, p. 638, cf. más adelante.

No pertenecen aquí ni III, 12, p. 238 ni III, 32, p. 250.

⁸ Federico I está expresamente diferenciado de Federico II en Delorme, V, III, c. IV, III, 29, p. 192: «*Nam tempore Henrici quarti fuerunt diu duo papae et tempore Frederici magni. Similiter et iste ultimus Fredericus, si potuisset, omnino exterminasset ecclesiam, sed angelus domini clamavit ne noceret, etc.*». La enérgica postura contra el emperador alemán se comprende si se tiene en cuenta que Joaquín, al menos durante un tiempo, veía en los alemanes la nueva Babilonia, que se levantaba contra la nueva Jerusalén = Roma, cf. Grundmann, *Joachim II*, pp. 54-57. Aun cuando se pudiera aceptar que Buenaventura se mostró más amable frente al Imperio alemán (cf. Tondelli, op. cit., I, p. 223), no obstante, en la declaración de Joaquín se refleja un ambiente del entorno eclesial del que tampoco Buenaventura se vio completamente libre.

⁹ Cf. sobre esto, la doctrina franciscana del Anticristo, que pretendió reconocer expresamente en Federico II al Anticristo: véase Benz, *Ecclesia spiritualis*,

2. Los esquemas proféticos singulares

En toda esta exposición sólo se ha tratado la última parte, aún pendiente, del gran curso completo de la historia que abarca tres períodos septenarios y cuyo esquema general hemos reproducido más arriba. Para disipar la oscuridad que se cierne sobre estos acontecimientos inminentes, Buenaventura no se contenta ya con la oposición comparativa con el Antiguo Testamento y con los días de la Creación, sino que se sirve de todo aquello que, de alguna manera, pudiera ayudar. Por eso aparecen aquí dos nuevos esquemas auxiliares:

a) Las series septenarias del Apocalipsis son incluidas en el esquema. Según la opinión de Buenaventura, las siete series septenarias de este libro son idénticas entre sí en su contenido y afirman lo mismo siete veces pero de forma diferente, es decir, exponen el curso de la historia de la Iglesia dividido en siete períodos¹⁰. Así, la sexta figura puede proponer, cada vez, un aspecto relativamente nuevo a la solución del problema del futuro¹¹. Este influenciarse los distintos esquemas uno a otro produce resultados sorprendentes para Buenaventura, que le llevan, además, reiteradamente a indicar a sus oyentes la maravillosa armonía de la Escritura¹². En concreto se aplican:

a) El sexto sello (Ap 6,12-17; 7)¹³, el pasaje más fecundo que, en definitiva, suministra la verdadera clave de la interpretación. Con este sello tiene lugar, en efecto, un acontecimiento cuya realización

pp. 205-234; Dempf, *Sacrum Imperium*, pp. 317-334. Cf. también E. Kantorowicz, *Friedrich II*, Berlín² 1931. — Este juicio severo aplicado a Federico II también lo hace suyo Guillermo de Santo-Amor, quien escribe en su *Liber de antichristo...* P. I, c. 3, 2 (ed. Martène-Durand, col. 1238 E): «...usque ad Frederici quondam Romani imperatoris condemnationem se extendit, in quo Romanum cessasse videtur imperium...».

¹⁰ *Hex.*, XVI, 20, pp. 480-481.

¹¹ Por eso, p. e. en *Hex.*, XVI, 29, pp. 488-489, se subraya en especial que el ángel de Filadelfia es el sexto de toda la serie completa, y que en general el número seis lleva el signo de exclamación siempre que aparece.

¹² Por ejemplo, *Hex.*, XVI, 31, pp. 490-491: «*Et sic patet, quomodo scriptura describit successiones temporum; et non sunt a casu et fortuna, sed mira lux est in eis et multae intelligentiae spirituales.*» XVI, 16, pp. 476-477: «*Et frequentissime inculcabat, quod non sunt a casu et a fortuna ista et consimilia posita in scriptura, sed maxima ratione et maximo mysterio; sed qui non considerat nihil intelligit.*»

¹³ Véanse los textos paralelos presentados antes frente al texto principal.

concreta en el presente es totalmente evidente: la aparición del ángel con el «sello del Dios vivo» (Ap 7,2). De ello tendremos que hablar por separado y con toda clase de detalles (§ 5, II).

β) El ángel de Filadelfia, a quien va dirigida la sexta carta comunitaria (Ap 3,7-13)¹⁴. Las palabras clave, decisivas y consoladoras, de este texto son: «*clavis David*» y «*porta aperta*». En relación con la sexta edad del Antiguo Testamento, que fue una época de profecía, estas palabras autorizan el anuncio de que hay que esperar una nueva comprensión de la Escritura, un conocimiento que, a su vez, abre la posibilidad de nuevo de llegar a conclusiones de las que también tendremos aun que hablar. En este mismo sentido se interpreta también entonces la etimología de la palabra Filadelfia, tomada de la obra de Haimón de Auxerre, que debe significar «*conservans hereditatem*»¹⁵.

γ) En Apocalipsis 21,9 se dice: «Y llegó uno de los siete ángeles que llevaban aquellas siete copas repletas de las siete últimas plagas, y habló conmigo diciendo: «Ven, te mostraré a la prometida, la Esposa del Cordero». Respecto de esto, Buenaventura dice que ese tenía que ser el *sexto* de los siete ángeles con las copas, sin que apareciera, por lo demás, incluida la visión de las copas en su profecía¹⁶.

δ) Por último, se sirve también de la sexta trompeta, en cuyo tiempo se hace «la apertura del libro» (Ap 10), la medición y la ostensión de la ciudad (Ap 11,1-2; 21,9-22,5): también esto alude al hecho de una nueva comprensión de la Escritura; la visión de la ciudad nueva es ya, desde luego, una mirada a la séptima edad de la paz de Dios en la tierra¹⁷.

¹⁴ Los textos citados igualmente antes, p. 68.

¹⁵ *Hex.*, XX, 29, pp. 576-577, en la nota 7 está la justificación de su fuente: Haymo, I. *Espositio in Apoc.* 3,7 (sobre el problema de Haimón de Auxerre: W. Kamlah, *Apokalypse und Geschichtstheologie*, Berlín 1935). Cf. para ello la valoración de esta declaración y su combinación con la tipología de José en *Hex.*, XXIII, 29, pp. 654-655; muy esclarecedora para la opinión concreta de Buenaventura, XXIII, 26, hacia el final, pp. 652-653.

¹⁶ *Hex.*, XXIII, 4, p. 638.

¹⁷ *Hex.*, XX, 29, p. 576. Que la *ostensio civitatis* remita ya a la séptima edad, lo muestra XVI, 30, pp. 490-491. Me parece indudable que combina la visión de la nueva Jerusalén de Ezequiel (Ez 40 ss.) con la correspondiente visión del Apocalipsis (21 s.). Cf. XVI, 19, donde explícitamente se refiere Ap 10,6.7 al comienzo de la séptima edad.

De este modo, resultan ya bastante claras y coherentes unas líneas fundamentales para la definición del curso final de la sexta edad; y si, además, se nota cómo para Buenaventura todas las cosas se armonizan por sí mismas, se puede entonces entender que concluya su esquema con unas palabras en las cuales resplandece inconfundible la secreta alegría del que ha descubierto un tal resultado: «*Et sic patet, quomodo scriptura describit successiones temporum; et non sunt a casu et fortuna, sed mira lux est in eis et multae intelligentiae spirituales*»¹⁸.

b) En la interpretación tipológica, la pasión de Jesús se transfiere de la «cabeza» al «cuerpo»¹⁹. Así como en la pasión de Cristo primero hubo luz, después oscuridad y luego otra vez luz, así también en la vía dolorosa del cuerpo místico hay que contar, en el sexto día, con una alternancia semejante. Es indudable que esta distribución del acontecimiento de la Pasión no se ha tomado, propiamente hablando, del texto de los evangelios, sino que ha sido elaborada, más bien, según el mismo esquema final bonaventuriano del Antiguo Testamento, que ahora hay que estudiar con más detalle; el cual, a su vez, representa una esquematización nueva de los acontecimientos veterotestamentarios según las exigencias de la interpretación histórica propia del Santo. Pero tampoco está del todo claro qué es lo que se pretende con esta alternancia en lo que toca al curso histórico de la Pasión. Lo que sí es seguro, por las restantes afirmaciones del Santo, es que él ha pensado no sólo en dos períodos de luz sino también en dos períodos de oscuridad de la Iglesia antes del alumbramiento definitivo de la gloria de la séptima edad²⁰.

c) Curiosamente, el discurso escatológico de Jesús apenas si juega papel alguno. En todo el *Hexaemeron* sólo aparece citado en tres

¹⁸ *Hex.*, XVI, 31, pp. 490-491.

¹⁹ La aplicación de la antigua regla hermenéutica que habla del paso de la «cabeza» al «cuerpo», se encuentra expresamente, por ejemplo, en *Hex.*, XVI, 21, pp. 480-481; cf. XVI, 17, pp. 478-479, y otros. El texto estudiado a continuación se encuentra en XVI, 29, pp. 488-489: véase más arriba en p. 68.

²⁰ El texto de Delorme, V, III, C IV, III, 29, p. 192 aporta en este caso un poco más de claridad: «*Alternationes istae in ecclesia quantum ad pacem et tribulationem elegantissime significantur per hoc quod, Christo in cruce pendente, primo fuit lux sive dies, deinde tenebrae in universa terra et iterum ad huc eo pendente lux rediit*». La impresión de afectación tampoco no ha desaparecido del todo. Se ve con claridad la dependencia de Joaquín: *Conc.* I, III, p. 2, c. 6 s., 41 v: «*Verum tempus sextum duplex esse praediximus, liquet, quod inter duas illas tribulationes futurum est. Haud diutinum spatium quantulaecumque pacis, ut qui poterint temporis pertransire supplicia, queant resumptis viribus tolerare sequentem*».

ocasiones y aun así sólo se toma la idea de una tribulación inminente, idea que en sus puntos más decisivos se ve ampliada más eficazmente que aquí desde otras interpretaciones²¹. La razón de todo ello puede verse en el hecho concreto de que el vigoroso y sencillo mensaje escatológico de Jesús, no sólo no ofrecía ningún tipo de material para todas las especulaciones a las que Buenaventura había llegado, excepto para la idea aparentemente evidente de la tribulación, sino que más bien resultaba ser un inconveniente, sobre todo porque no parecía dejar espacio alguno a la idea de la gran paz del séptimo día.

3. Resumen

Si, por tanto, para la definición concreta del contenido del futuro próximo se puede obtener una serie de valiosas aclaraciones posteriores sobre todo en el Apocalipsis, sin embargo el esquema-marco exterior es definido a partir del Antiguo Testamento. Esto puede ser representado de la siguiente manera:

<u>praeclara victoria</u>	— Ezechias	— zelator ecclesiae	— Carlomagno
+praeclara	u Ozias		
doctrina	Manasses	— tribulatio	— Enrique — angelus IV, Fede- — sexti rico I sigilli <u>prophetia</u>
<u>praeclaritas vitae</u>			
<u>propheticae</u>	Josias	— zelator secundus ²²	— vel erit vel iam fuit
	Exilio babilónico	— tribulatio	— tribulatio, ex qua nascitur ordo futurus (cf. XXII, 23, p. 620 y XX, 15, p. 566)
<u>pax</u>	Zorobabel	— restauratio pax	— pax, ultima revelatio

²¹ Los tres párrafos son *Hex.*, IX, 8, p. 350; XV, 28, 464 y XVI, 19, p. 478. En el párrafo realmente importante, XVI, 29, p. 488 la idea de la *ultima tribulatio* se desarrolla exclusivamente a partir del Apocalipsis.

²² Con esto se alude naturalmente a un nuevo celador (defensor) vigilante para la Iglesia, pero no como pretende equivocadamente Dempf, *Sacrum*

Así pues, el curso del tiempo histórico futuro es presentado por Buenaventura de la siguiente manera: es cierto que Carlomagno fue el celador (defensor) diligente para bien de la Iglesia, en correspondencia con Ezequías u Ozías; con él la Iglesia de aquella época alcanzó una victoria esplendorosa y una erudición sobresaliente, que era postulada claramente por la tipología del Antiguo Testamento. Es igualmente cierto que Enrique IV y Federico I fueron los reyes enemigos de la Iglesia, en correspondencia con Manasés. Por medio de ellos se produjo la tribulación de la Iglesia preanunciada tipológicamente. Del mismo modo el gran impulso del profetismo, que tuvo lugar en el período de tiempo correspondiente a la tribulación del Antiguo Testamento, ha encontrado ya su correlación neotestamentaria en la aparición del ángel del sello de Ap 7 y en el movimiento profético introducido con él. Tendremos que investigar detalladamente, a continuación, qué es lo que se entiende por esto.

En cualquier caso, hasta este momento el curso de la historia está claro, pero hasta este momento también se trataba sólo de lo ya sucedido. Mientras tanto, esta explicación teológica de lo ya sucedido aporta una valiosa contribución para el esclarecimiento del futuro; es por tanto evidente, que sólo dos acontecimientos nos pueden separar de la gran paz del séptimo día: por una parte, aún tiene que venir un segundo «Carlomagno» —el que se corresponde con Josías—, un segundo celador (defensor) diligente de la Iglesia de Dios; por otra, aún debe sobrevenir —correspondiente con el exilio babilónico de Israel— otra tribulación más grave aún sobre la Iglesia. De ella surgirá después el *ordo futurus*, el nuevo Pueblo de Dios del tiempo final (para esta traducción véase III, 1).

Buenaventura muestra una cierta inseguridad en la datación de estos acontecimientos anunciados, en cualquier caso próximos. Él consideraba posible que el segundo celador (defensor) vigilante de la Iglesia ya hubiera llegado y admite la posibilidad de que el *novus ordo* ya hubiera comenzado. Pero su opinión se inclina más bien a que ambos aún están por venir²³.

Imperium, p. 370, un «gran perseguidor de la Iglesia». Gilson traduce correctamente en *Der Geist der mittelalterlichen Philosophie* [En castellano: *El espíritu de la filosofía medieval*, Rialp, Madrid 1981, p. 365] por *defensor* de la Iglesia. Véase también Tondelli, *Il libro delle figure*, I, p. 223. Por cierto, también Gilson y Tondelli son inexactos en la interpretación más acertada de esta figura.

²³ *Hex.*, XXII, 22, pp. 620-621: «*Quis autem ordo iste futurus sit vel iam sit, non est facile scire*». El escolio de Quaracchi simplifica el problema, citando sólo p. 435 b: «*Quis autem, ait, iste futurus sit, non est facile scire*».

Después de esta exposición general del curso de los últimos tiempos ya inminentes, sólo nos queda examinar lo que Buenaventura quiere decir del ángel del sello del Apocalipsis, ya aparecido, y qué entiende por *ordo futurus*. Sólo así su profecía sobre el futuro adquiere color y forma concreta.

Antes de pasar a esta nueva cuestión, hay que señalar, por último, la confluencia de afirmaciones profético-tipológicas en el esquema del desarrollo del tiempo final, que acabamos de considerar. De la serie sucesiva Ezequías — Manasés — Josías — exilio babilónico, resulta la doble alternancia de *zelator* — *tribulatio*, *zelator (secundus)* — *tribulatio*. Esto corresponde exactamente a la doble alternancia de luz y tinieblas que había destacado Buenaventura en la Pasión del Señor (véase antes, el apartado b). Desde la primera *tribulatio* se asocia al esquema del Antiguo Testamento la representación apocalíptica del sexto ángel; tal representación — como se ha dicho — lleva entonces, por referencia a otros tipos senarios del Apocalipsis, a la verdadera definición del contenido de los últimos tiempos. Ahora es el momento de hablar de ello.

II. La posición escatológica de san Francisco

1. La doble teología de Francisco en Buenaventura, en general²⁴

Como toda su Orden, el franciscano Buenaventura vio en Francisco no un Santo cualquiera sino que descubrió en él un signo del tiempo final, un enviado de Dios, que ocupa dentro de la línea histórica de la salvación establecida con precisión, un puesto claramente definido e insustituible. Es posible fijar dos líneas de la teología de Francisco (que al mismo tiempo siempre es una escatología franciscana).

²⁴ Ante todo hay que indicar aquí, en principio, que una teología sobre Francisco sólo se da en los escritos tardíos de Buenaventura. En el *Comentario a las Sentencias* se le menciona a Francisco una única vez (III, d 28 a un, q. 1 c, p. 622 b; II, d 44, a. 3, q. 2, p. 1014 b, habla de la *regula beati Francisci*, no de Francisco mismo) y en un sentido teológico casi neutral. Esta comprobación no es totalmente insustancial: lo mismo que la posición de Buenaventura sobre Francisco no se puede perfilar sólo a partir del *Comentario a las Sentencias*, tampoco se puede evaluar en forma definitiva su relación con Joaquín sólo según el primer juicio de ese texto.

a) Francisco — *praeco Dei* — Juan Bautista — Elías

A partir de la autodefinition de Francisco que se llamó a sí mismo «heraldo de un gran rey»²⁵, Buenaventura ve en Francisco al *praeco Dei* escatológico, un Juan Bautista vuelto a la vida. La palabra «heraldo», utilizada originariamente sin una segunda intención teológica, es el medio que facilita el pasaje a tal reinterpretación teológica referida al que, de hecho, era «una voz que clama en el desierto», heraldo del reino de Dios que llega. Así se sigue de ahí de nuevo como si naciera espontáneamente, otra conexión: el Señor mismo había señalado a Juan como Elías venido de nuevo (Mt 11,14; cf. también Mc 9,12 y Lc 1,17) vinculando para siempre, de este modo, ambas figuras entre sí.

Por eso, la designación de Francisco como Juan Bautista lleva consigo, espontáneamente, su caracterización como Elías; ambos nombres se intercambian sin interrupción para expresar el mismo pensamiento²⁶.

Con todo, esta alternancia no es insignificante. En efecto, el nombre de Elías contiene un programa escatológico más claro que el nombre de Juan Bautista. Con Elías, no con Juan, está vinculada la profecía de Malaquías, tan significativa incluso en el Nuevo Testamento, que dice:

²⁵ Buenaventura, *Legenda maior*, 2, 5, en *Francisco...*, p. 390: «*Praeco sum, inquietus, magni regis*». En cuanto al valor como fuente de la *legenda* de Buenaventura, véase W. Goetz, *Die Quellen zur Geschichte des hl. Franziskus von Assisi*, p. 248: «Así, de estas cuatro fuentes — *Vita prima* (de Tomás de Celano), Julián (de Spira), *Vita secunda* (de Celano) y *Tractatus (de miraculis de Celano)*— proceden al menos nueve partes de diez del primoroso mosaico de Buenaventura». A continuación indico los textos paralelos de las restantes *Legendae* de Francisco sólo cuando tengan importancia para el desarrollo del pensamiento teológico-histórico. Por desgracia, la edición de Quaracchi ha prescindido de interpretar la *legenda* de Francisco en Buenaventura de acuerdo con las fuentes, como tampoco ha puesto de relieve la relación del *Hexaameron* con Joaquín de Fiore.

²⁶ *Legenda*, Prol., 1, en *Francisco...*, p. 380; c. 4, 5, p. 401; c. 11, 6, p. 451 (*Eliseus*); c. 11, 14, p. 454 (*curru igneo*); 12, 2, p. 455; 12, 7, p. 858 (*ignis ardens*); c. 12, 12, p. 460; *Legenda minor*, 1, 1, op. cit., p. 501, se sirve del primitivo nombre Francisco = Juan, en este sentido. Cf. II Celano, c. 1, 3, op. cit., p. 230: «*Joannis proinde nomen ad opus ministerii pertinet quod suscepit, Francisci vero ad dilatationem fama suae, quae de ipso, iam plene ad Deum converso, ubique cito pervenit*». Además, la teología de Elías ya está en I Celano, c. 10, 23, op. cit., p.155: «*Erat verbum eius velut ignis ardens*». Cf. también c. 18, pp. 170 ss., que informa sobre la visión del carro de fuego. No he podido encontrar ninguna referencia de esta representación en *Speculum perfectionis*.

«He aquí que yo os enviaré al profeta Elías antes que llegue el día de Yahvé grande y terrible...» (Ml 3,23). Desde este pasaje en adelante está ya completamente claro lo que Buenaventura quiere decir cuando afirma: en Francisco ha aparecido Elías²⁷. El nombre de Elías posibilita a la vez la conexión con la profecía de la historia de Joaquín de Fiore, que une la espera bíblica de Elías (Ml 3,23) con la predicción apocalíptica de los dos testigos (Ap 11,3 ss.) y que profetiza, para el comienzo de la tercera edad, la llegada de un nuevo Elías y de un nuevo Henoc; esta profecía podría verse cumplida en Francisco y en Domingo. Buenaventura asume estas profecías cuando escribe: «...porque es necesario que venga Elías el cual restablecerá todas las cosas (= recreará el estado de la *ecclesia primitiva*); con él vendrá también Henoc. Pero la bestia vencerá a aquellos dos testigos²⁸».

²⁷ Con todo, esto representa al mismo tiempo una limitación frente a un paralelismo demasiado acentuado con Cristo, que se ha impuesto por todas partes. El último dato al respecto es el *Liber de conformitate vitae beati Francisci ad vitam domini Jesu* de Bartolomé de Pisa; sobre esto, Dempf, *Sacrum Imperium*, p. 316 y Dempf, «Ecclesia spiritualis oder Schwarmgeisterei?», en *Hochland* XXXII, 2 (1935) 172, con una posición contraria a la tendenciosa intervención de Benz en favor de aquel libro. Sólo de una forma muy mesurada, se esboza en Buenaventura al paralelismo Cristo / Francisco, cf. por ejemplo, en *Sermones III De s. Patre nostro Franc.*, IX, 584 a: «Item, beatus Franciscus fuit creatus ad similitudinem humanitatis Christi, videlicet quantum ad tria, quantum ad vitam, quantum ad passionem et quantum ad resurrectionem».

²⁸ *Hex.*, XV, 28, p. 466. Cf. Joaquín, *Concordia*, I, IV, c. 36 f. 57 v: «Igitur, prout ego arbitror, in tempore, quo venturi sunt sicut tenet ecclesia, Enoch et Helias, eligendi sunt duodecim viri similes patriarcharum et ad praedicandum Judaeis» (cf. sobre esto, las *Floreillas*, que destacan con énfasis el número doce de la primitiva comunidad franciscana; en cuanto a la conversión de los judíos en Buenaventura, *Hex.*, XV, 24, pp. 462-463). En el *Liber figurarum*, Elías juega un gran papel. Es sugerente, por ejemplo la tabla XIV verso, col. 3^a (ed. Tondelli): «Unus enim Helias premissus est a Domino, et tamen duo venturi erant, quorum singulus dicebatur Helias». Cf. también las tablas II y IV, col. 3, tabla VII. Cf. también Pseudo-Joaquín, *Super Esaiam*, p. 6, fol. 58 v: «In tertio, cuius initia iam tenemus angelo amicto nube dabitur liber apertus, sc. patefactio scripturarum. Duo alii ac si testes, quos in Henoc et Heliam, sed et melius in Moyse et Helia... praedicabunt labentis orbis pericula...». Otra interpretación del tipo Elías la ofrece Joaquín, *Concordia*, V, 15, fol. 67 v: «Elías y Eliseo habrían dividido el Antiguo Testamento lo mismo que el *ordo heremiticus* y *virginis* dividieron el Nuevo». En el Pseudo-Joaquín, *In Jeremiam*, donde ha desarrollado con la mayor agudeza este tipo de esquema dual (cf. Benz, *Eccl. spiritualis*, 182 s.), en vano se buscará la pareja Elías-Henoc, (en contra de Dempf, *Sacr. Imp.*, p. 334, que adjudica esta pareja, junto a otras, al *Comentario de Jeremías*. Yo no he podido encontrar en todo el comentario este emparejamiento).

b) Francisco, el «angelus ascendens ab ortu solis»

La interpretación de san Francisco como «ángel que sube del Oriente» (Ap 7,2) se ha hecho familiar en la Orden franciscana gracias a Buenaventura y ha permanecido vigente en ella durante siglos²⁹. La primera huella de esta idea se encuentra en él a finales de 1255 o, en cualquier caso, anterior a las *Quaestiones disputatae* sobre la perfección evangélica, redactadas antes del 5 de octubre de 1256³⁰. Después vuelve a guardar silencio sobre ello hasta su *Legenda maior*, en cuyo prólogo pone junto a la teología de Elías, esta interpretación apocalíptica de Francisco³¹. La designación como Elías es claramente preferida siempre: frente al uso explícito de esta imagen en dos ocasiones sólo, predomina con mucho el uso, por seis veces, de conceptos y palabras procedentes de la teología de Elías-Juan³².

²⁹ Sobre esto véase por ejemplo Wadding, *Annales...*, I Praef. § 2, IV, p. 15, n. 14: «Praelarum est illud Joannis Apostoli de Francisco vaticinium, dum sub sexto sigillo ait se 'vidisse alterum angelum ascendentem ab ortu solis, habentem signum Dei vivi' (Ap 7,2). Subiungo huius visionis ex Bonaventura expositionem»; n. 15, p. 16: «Nihil autem mirum, si Seraphicus Doctor ita intelligendum esse hunc locum indubitabili fide se colligere dicat, dum ut refert Pisanus, id per revelationem sibi factam in aedicula Portiunculae... concepit. Nec sibi soli, verum et aliis hoc certo revelatum esse testatus est in Comitibus generalibus Fratrum Parisiis, si Bernardino Senensi credamus». Un poco más adelante se dice: «...asseruit, se certissime scire per revelationes indubitabiles et solemnes factas talibus personis, quae de hoc non poterant dubitare, quod B. Franciscus erat singulariter Angelus sexti signaculi...». Cf. Benz, *Ecclesia spiritualis*, p. 318. Según Dempf, *Sacrum Imperium*, pp. 291 s. y 303 ya Juan de Parma habría elevado esta exégesis a doctrina de la Orden. Sin embargo, esta comprensión de Francisco no se encuentra en la circular enviada por Juan de Parma y Humberto de Romans, a la que se refiere Dempf (Wadding, *Annales*, II, Lyon 1628, pp. 108-110). Cf. acerca de la cuestión, también G. Bondatti, *Gioachinismo e Francescanesimo nel Duecento*, 1924, p. 139, n. 4. Así pues, hay que considerar, de momento, a Buenaventura y el *Liber introductorius* de Gerardo de Borgo San Donnino como los testimonios escritos más antiguos sobre esta doctrina. Las exposiciones de ambos son casi contemporáneas.

³⁰ Q. 2, a. 3, ad. 12, en *Obras...* vol. 6, pp. 185-190. Para la datación, cf. los *Prolegomena* de la edición Quaracchi, c. II, § 2, p. VII b — VIII a.

³¹ Prol. 1 y 2, en *Francisco...*, pp. 380 s.; c 13, 10, op. cit., p. 467. Y también los paralelos de la *Legenda minor*, *De transitu*, 1, op. cit., p. 524; 1, 8, op. cit., p. 526. El pasaje se usa (seis veces) con relativa frecuencia en *sermones*, cuya datación exacta es muy difícil. Antecedentes en *It.*, prol. 2, en *Obras...* vol. 1, p. 556 y *De sex alis Ser.*, c. 1, 4, op. cit., vol. 4, p. 490.

³² Cf. los pasajes citados en la nota 26.

En las *Collationes in Hexaemeron* la proporción ha cambiado. Sólo encuentro un único párrafo referido a Elías³³, al que se oponen cinco pasajes sobre el *angelus*³⁴, de los que tres de ellos han de ser considerados textos esenciales cuya significación es fundamental para toda la obra³⁵. Está claro que la teología de Elías ha perdido aquí peso y la idea del *angelus ascendens ab ortu solis* se ha convertido en el concepto clave de la teología bonaaventuriana sobre Francisco y en el concepto central de su teología de la historia de la salvación. De ahí que deba ser tratado por separado³⁶.

2. La teología de Francisco en el Hexaemeron en especial

a) La figura del «ángel con el signo del Dios vivo»

¿Qué es lo que quiere decir Buenaventura con esta idea del *angelus ascendens ab ortu solis*? Para poder responder a esta pregunta hay que explicar en primer lugar, brevemente, el contenido del texto apocalíptico. El pasaje en cuestión se encuentra dentro de la primera serie de plagas que se desencadena con la apertura de los siete sellos del libro celestial. Después de la sexta plaga (= sexto sello) se incluye una escena intermedia: cuatro ángeles están en los cuatro ángulos de la Tierra y producen una gran calma al sujetar los cuatro vientos. En ese instante surge «otro ángel», desde Oriente³⁷, «con el sello del Dios vivo». Este

³³ *Hex.*, XV, 28, p. 464. Véase la nota 28.

³⁴ Véase la reproducción del texto en la p. 68.

³⁵ Menos importante *Hex.*, XV, 16, p. 458-59; sólo una cita indirecta hay en XXII, 23, pp. 620-621.

³⁶ Aún hay que mencionar, sólo de paso, otra línea de la teología de Francisco en Buenaventura que igualmente se relaciona con Joaquín. Buenaventura ve en Francisco «otro Job» (*Leg. maior*, 14, 2, en *Francisco...*, p. 468). Cf. sobre esto Joaquín, *Conc.*, V, 86, f. 114 r: «*Quod autem completa tentatione restituta sunt omnia quae possederat: significat reformari statum ecclesiae in eum gradum et similitudinem in quo fuit tempore apostolorum*». Cf. también Dempf, *Sacrum Imperium*, p. 279. Es evidente que hay otras comparaciones a veces, por ejemplo con Moisés, a las que no se atribuye una significación propia decisiva. La tipología de Job también en *Sermo II de s. P. nostro Franc.*, I, IX, 576 b. Cf. también Benz, *Ecclesia spiritualis*, p. 28.

³⁷ La frase ἀπ' ἀνατολῆς (desde Oriente) del pasaje del Apocalipsis lo ha asumido, como es sabido, Dante, *Div. Com.*, Paradiso, Canto XI, pp. 52 ss: «*Però chi d'esso loco fa parole / non dica Ascesi, ch'è direbbe corto / ma Oriente, se proprio dir vuole*».

ángel ordena detener la plaga hasta que los siervos de Dios, en número de 144.000, sean marcados con el sello de Dios.

La aplicación de este pasaje a la persona de san Francisco fue evidentemente determinada por medio de dos hechos de su vida que directamente indicaban esta dirección. Primero, por el dato concreto de que el mismo Francisco tenía la costumbre de firmar todas sus cartas con el signo *tau* «T», y esto, en evidente referencia a Ez 9,4 donde aparece que los que debían ser salvados en Jerusalén eran marcados con este signo. La información de las *legendae*, según la cual Francisco se atribuía a sí mismo la función histórico-salvífica del hombre vestido de lino, hay que considerarla, según el testimonio de la hoja dada al hermano León, como noticia verdadera e histórica³⁸.

Acerca de las relaciones de Dante y Buenaventura, cf. Leone Cicchitto, «L'escatologia di Dante e il franciscanesimo», en *Misc Franc* 47 (1947) pp. 217-231; id., *Postille bonaaventuriano-dantesche*, Roma 1940. Para entender la relación de Dante con la teología de la historia franciscana (joaquinista) es importante ante todo, L. Tondelli, *Il libro delle figure dell'abate Gioachino da Fiore. 1. Introduzione e commento. Le sue rivelazione dantesche*, Turín, sin fecha (1939). Con este estudio, parece claro que ya no pueden ser negadas las relaciones entre Dante y Joaquín. Cf. Grundmann, *Joachim II*. Desde ahí surge una luz nueva sobre un problema extensamente tratado por Gilson, *Dante et la Philosophie*, París 1939. Gilson llama la atención sobre dos paralelos aun con su (aparente) paradoja: la relación paralela Tomás-Siger de Brabante se corresponde con la de Buenaventura-Joaquín; ambas relaciones son manifiestamente curiosas, pues en cada caso aparece que junto a un gran Santo y Doctor de la Iglesia va su sombra heterodoxa. Gilson daría por resuelto el problema de la relación Tomás-Siger si los textos de Siger descubiertos por Grabmann y editados por Van Steenberghen fueran verdaderos, lo cual, por otro lado, es puesto en tela de juicio por Mandonnet. Pero, sobre todo, le falta una solución paralela para el paralelo Buenaventura-Joaquín, pues parte de la firme convicción de que Buenaventura ha sido hasta el final, en todos los puntos, un enemigo radical de Joaquín. Creo que con las investigaciones presentadas está claro que no hay nada más que decir al respecto, que Buenaventura fue más bien al encuentro de Joaquín hasta el límite de lo posible y que si hay un escolástico que pueda formar paralelo celestial con Joaquín, indudablemente sólo puede ser Buenaventura. Dante da prueba en este apartado de estar bien informado, por lo que también esto proyecta sin duda una luz sobre el otro paralelo, Tomás-Siger: difícilmente podrá considerarse este paralelo como algo arbitrario, por lo que la imagen de Siger delineada por Van Steenberghen obtiene una cierta confirmación.

³⁸ Véase el texto de la *Cartula* y las anotaciones añadidas por el Fray León en H. Böhmer, *Analekten zur Geschichte des Franciscus von Assisi*, Tubinga-Leipzig 1904, n. 17, p. 71 y la introducción, p. XIII. Véase también Hardick-Esser, *Die Schriften des hl. Franziskus von Assisi*, pp. 129 ss. y pp. 17 s. p. 130: «Debajo del signo hay colocado un dibujo a tinta (¿una cabeza?) actualmente

Puesto que Ez 9,4 fue relacionado desde antiguo con Ap 7,2 de ahí resultaba ya evidente una primera línea que podía conducir a esta interpretación teológico-histórica de la figura de Francisco. Otro acontecimiento sería aún más significativo: la estigmatización. Este hecho por ser algo único y sin ningún paralelo exigía, justamente, una interpretación. Se presentó a partir de Ap 7,2: ¿no había sido impreso verdaderamente en el cuerpo del Santo el signo del Dios vivo, la figura del *Christus crucifixus*? ¿No logró, sólo así, a partir de ahí la imagen del Apocalipsis su color y su sentido? Esta interpretación, sin embargo, sólo alcanzó su completa actualidad, su verosimilitud francamente conmovedora, a partir de la coincidencia de este *acontecimiento* con la *profecía* de Abad de Fiore, en sí misma absolutamente independiente de él³⁹. El Abad había predicho en sus brillantes textos la venida del ángel con el signo del Dios vivo y había visto en él, al *novus dux de Babylone*, al *universalis pontifex sanctae Hierusalem*, a quien se le concedería «plena libertad para renovar la religión cristiana»⁴⁰. Si se abarca de una sola mirada la sorprendente coincidencia de los factores concretos, ya no

casi irreconocible. El hermano León escribe sobre este signo: «Del mismo modo dibujaba él de su puño y letra, este signo *tau* con la cabeza» (*Stimili modo fecit istud signum tau cum capite manu sua*: Böhmer, op. cit.); Hardick-Esser interpretan esto, p. 131 n. 83, directamente en función de Ap 7,3; pero yo creo, sin embargo, que hay que pensar más bien en Ez 9,4. Después se dice acertadamente, Ib.: «Que san Francisco consideró este signo sin más, como el escudo heráldico de los hermanos menores, hay que deducirlo de Tomás de Celano, *Tractatus de miraculis S. Francisci*, n. 3, en *Francisco...*, p. 361; también de Buenaventura, *Legenda maior, tr. de miraculis*, § 10, n. 7, en *ib.*, p. 499...». Véase también *Leg. mai.*, 4, 9, en *ib.*, p. 403; Prol. 2, *ib.*, p. 381 y otros. A este respecto es interesante Joaquín, *Concordia*, I, c. 1, f. IV: con la cita de Ez 9,4 —*et signa Thau in frontibus virorum gementium et dolentium super cunctis abominacionibus*— se alude a las desgracias inminentes.

³⁹ Esta sorprendente coincidencia de «promesa» y «cumplimiento», es descrita por Benz, *Ecclesia spiritualis*, de forma impresionante en toda la amplitud de los acontecimientos.

⁴⁰ *Concordia*, IV, 31, fol. 56 r: «In qua igitur generatione (= en la 42ª) *peracta prius tribulatione generali et purgato diligenter tritico ab universis zizanitis ascendet quasi novus dux de Babylone, universalis scilicet pontifex novae Hierusalem, i. e. sanctae matris ecclesiae. In cuius typo scriptum est in apocalypsi: vidi angelum ascendentem ab ortu solis, habentem signum Dei vivi et cum eo reliquiae excussorum. Ascendet autem non gressu pedum aut immutatione locorum, sed quia dabitur ei plena libertas ad innovandam christianam religionem ad praedicandum verbum, incipiente iam regnare domino*

puede maravillarnos que la identificación de Francisco con el ángel del Apocalipsis se haya convertido en un axioma de la teología de la historia dotado de una certeza difícilmente rebatible. Ni siquiera Buenaventura podía cerrar los ojos al poder sugestivo de este hecho; la profecía apocalíptica y la realidad concreta de la vida de Francisco se entrelazan más y más, según él, en una unidad indisoluble⁴¹.

b) La comunidad de los 144.000 sellados

En la estructura global de la teología bonaventuriana de la historia, la interpretación del curso posterior de la visión de Ap 7 no es menos importante que la figura misma del ángel que sale de Oriente. En el texto de la Escritura, el ángel citado lleva el sello de Dios, para sellar con él a los 144.000 elegidos de las doce tribus de Israel (Ap 7,2-8) ¿Qué puede significar esto aplicándolo a la figura de Francisco?

exercituum super omnem terram... Cf. Dempf, *Sacrum Imperium*, p. 273. Si, en efecto, Dempf afirma que este *angelus ascendens ab ortu* es a la vez la reaparición del *homo Christus*, su equivalente en la tercera edad, entonces hay que rechazar su afirmación. Cf. Tondelli, *Il libro delle figure...*, p. 160, nota 1: «Gioachino non ha mai posto all'inizio della terza età una riapparizione dell' *'homo Christus'*. La figura paralela de Cristo, en la que se cumple lo representado en Cristo en modo eminente, Joaquín no la reconoce en un individuo, sino en el nuevo pueblo de Dios del *novus ordo*, una idea aceptable en virtud de la superioridad, según los Padres, del *Χριστός πνευματικός* = Iglesia, frente al histórico *Χριστός σαρκικός*. Joaquín da a esta representación un acento marcadamente eclesial, ajeno incluso a los Padres, mientras que atribuye especialmente a los prelados, la semejanza con el Cristo del nuevo pueblo, «*quia idem ordo non erit absque praelatis, qui gerant in eo vice Christi. Et si generalis intellectus totum ipsum ordinem tangit spiritualiter, tamen ipsos praelatos, in quibus regnavit Christus Jesus, quem opus dominari et regnari, donec ponat omnes inimicos suos sub pedibus suis (Sal 109, 1)...*»; *Conc.*, V, 18, fol. 69 v; cf. c. 66, fol. 95 v y 96 r. — Hay que señalar además que esta representación tan importante para Joaquín, de la 42ª generación, se repite en Buenaventura. En *Hex.*, XVI, 31, p. 490, se dice: «*igitur cum sint septem tempora et in veteri testamento et in novo, et quodlibet triforme, vel in quolibet tria sint; septenarius multiplicatus per ternarium bis, quadraginta duo facit; et istae sunt quadraginta duo mansiones, quos pervenitur ad terram promissionis*».

⁴¹ Esta relación llega tan lejos que Buenaventura mezcla por completo los acontecimientos de la vida de Francisco con las palabras de la Escritura, por ejemplo, *Hex.*, XXIII, 14, p. 646: «*Huic angelo apparuit signum expressivum...*» La Escritura no dice nada de que al ángel se le «apareció» un signo, pero Buenaventura se considera autorizado para completar la Escritura con los hechos acaecidos mientras tanto.

Ponemos a continuación el difícil texto (*Hex.*, XXIII, 14, p. 638) con el que responde a esta pregunta, primero literalmente con la adición de los pasajes paralelos más importantes y esclarecedores; luego añadimos una traducción que trata de incorporar, con la mayor literalidad posible, los descubrimientos más importantes que resulten de los textos paralelos.

Sic anima contemplativa signatur a Deo. Unde sub sexto angelo dicitur quod apparuit angelus, habens signum Dei vivi (Ap 7,2), hoc fuit in assignatione Jerusalem ut in caelo consistentis. Huic angelo apparuit signum expressivum,

quantum ad modum vivendi consonum isti signo, quod est, quod signatur: «Ex tribu Juda duodecim millia signati», etc. (Ap 7, 5 s.)

et hoc est: qui habet hanc triplicem lucem elevantem.

triplicem oportet quod habeat perfectionem respondentem caritati.

Unde signare hoc modo est per professionem ad hoc alligare et imprimere signum, ut respondeat illi signo caritatis.

sobre expressivum —expressum— impressum, cf.: XXII, 23: tertius ordo correspondet Seraphim, et isti sunt propinqui Jerusalem et non habent nisi evolare... Et dicebat, quod illa apparuit Seraph beato Francisco, quae fuit expressiva et impressa, ostendebat, quod iste ordo illi (= beato Francisco) respondere debeat, sed tamen pervenire ad hoc per tribulationes. Cf. XXVI, 20. XXIII, 16-30: interpretación de las doce tribus = de los 144.000 sellados con las características propias del anima contemplativa. XXIII, 2, p. 636: Si autem ducantur duodecim per duodecim, erunt centum quadraginta quatuor, numerus scilicet civitatis Jerusalem, Anima enim sic hierarchizata est civitas, in qua Deus habitat et videtur... XXIII, 4, p. 640: ...oportet, quod in fine generetur ecclesia contemplativa. Ecclesia enim contemplativa et anima totum habet in se, quod ecclesia in multis...

sc. solarem —lunarem— stellarem (Deus —ecclesia militans— ascensus + descensus + reascensus animae) XXII, p. 604-634; XXIII, 1, p. 636.

triplex perfectio: sin paralelos evidentes (pobreza, castidad, obediencia? Véase *De perf. ev.*, q. 2-4, en *Obras...*vol. 6, pp. 39-327).

Leg. mai., Prol., en Francisco ..., p. 380: ...officium, quod habuit (Franciscus)...signandi (que) thau super frontes virorum (Ez 9,4). Cf. ib., c. 4, 9, id., p. 403.

Se podría tratar de traducir el texto aproximadamente del siguiente modo: «Así el 'alma contemplativa' es sellada por Dios. Por eso en el sexto ángel se dice, que apareció un (otro) ángel con el sello de Dios vivo; esto se produce en conexión con la acción de sellar de la Jerusalén celeste. A este ángel (con el sello) actualmente (Francisco) se le aparece un signo (el Crucificado en figura de Serafín, lleno de fuerza expresiva capaz de dejar tras de sí la 'impresión' de los estigmas⁴²). En cuanto a la forma de vida de la que se habla, se corresponde con tal señal, cuando dice: 'de la tribu de Judá 12.000 marcados, etc.' Esto es, quien tiene esta 'triple luz elevada' (que en principio constituye la esencia de la contemplación), es necesario que tenga la triple perfección, que corresponde al amor de caridad (es decir, debe tener la forma de vida monástica sin la cual el estado de *contemplatio* es, después de todo, impensable). 'Sellar con este sello' (o sea, la acción de sellar descrita en Ap 7 es ahora explicada aquí) significa vincular a uno por la profesión (de los votos) 'a esto' (= a la forma de vida contemplativa) y estamparle el sello, para que corresponda a aquel sello del amor de caridad».

En este párrafo resulta claro que san Francisco no es sólo el portador del signo divino de los estigmas, sino que también comparte la función del ángel apocalíptico del sello, para signar a los elegidos del tiempo final. Se le ha encomendado a él marcar a los «144.000» elegidos con el signo de Dios y fundar así la comunidad del tiempo final. Esta nueva y última «Orden», que tiene que nacer de la gran tribulación de los últimos días, será una Orden franciscana y asumirá como suya la forma de vida de san Francisco⁴³.

⁴² El concepto «expressio» juega en Buenaventura ya en el *Comentario a las Sentencias* un papel significativo; sobre ello y con todo detalle, cf. Gilson, *Buenaventura*, ed. española pp. 152-56; 163. Gilson habla claramente, a raíz de este concepto, de un «Expresionismo» de san Buenaventura. El proceso del término abarca los niveles *expressivum* — *impresum* — *expressum*.

⁴³ Véanse los textos en la página 82. Cf. especialmente *Hex.*, XXII, 23, p. 620-21 y paralelos: aquí el texto de Delorme es considerablemente más corto. De todos modos se mantiene también aquí el pensamiento fundamental decisivo, V, IV; Coll. III, § 3, pp. 20-22, p. 256: «*Tertius ordo contemplantium est eorum, qui sursumaguntur in Deum: de quo videtur fuisse sanctus Franciscus, qui in fine apparuit*». Que el texto de Delorme abrevie aquí debido a su clara tendencia a la reducción y que *Hex.*, XXII, 23, por ejemplo, en el texto de *Opera omnia* sea auténtico, me parece seguro, si se considera que este texto (XXII, 23) tiene un claro paralelo en los *Sermones*: *Sermo I de patre n. Francisco*, II, IX, 574 b - 575 a: «*Item, expressum per exemplum perfectae virtutis... expressivum per zelum supernae salutis, secumdum illud Apocalypsis: Vidi alterum angelum ascendentem ab ortu solis, habentem signum Dei*

Con ello se vuelve actual una cuestión que desplaza a un segundo plano los demás problemas de nuestro texto. ¿En qué medida la Orden actual de san Francisco, la que existe realmente ahora y cuyo Ministro General es Buenaventura, en qué medida esta Orden se identifica con la Orden del tiempo final, con aquellos 144.000 que son la expresión mística de la *ecclesia contemplativa*, con la cual el sexto día se va transformando paulatinamente hasta llegar al descanso sabático del séptimo día? De momento dejamos para más adelante todas las demás preguntas que se imponen, en especial el también importante problema de la relación entre historia de la salvación y mística, que hay que resolver a partir de este grupo de textos, llevando a su término, por de pronto, la descripción de la sexta edad y de su curso con la respuesta a esta pregunta.

III. La Orden del tiempo final

1. El desarrollo de la cuestión antes de Buenaventura

La idea de una nueva Orden con la que la *ecclesia contemplativa* del tiempo final pueda encontrar su auténtica y definitiva forma de existir, está ya afirmada nítidamente en Joaquín de Fiore⁴⁴. El concepto «Orden» cobra así un significado nuevo; *novus ordo* se podría traducir, como señala correctamente Benz, como «nuevo orden de salvación» y como

vivi. Hoc quidem signum est zelus humanae salutis; unde in Ezechiele: Signa thau super frontes virorum gementium et dolentium super cunctis abominationibus etc. Hinc etiam est, quod in Aegypto percussit eos, qui hoc signo caruerunt.

⁴⁴ Cf. por ejemplo, *Conc.*, V, 15, fol. 67 v; 18, fol. 69 v: «*Futurus est enim, ut ordo unus conualescat in terra similis Joseph et Salomonis... ut compleatur in eo promissio illa psalmi dicentis: et dominabitur a mari usque ad mare et a flumine usque ad terminos orbis terrarum... Hic est populus ille sanctus, ordo sc. iustorum circa finem futurus, de quo in typo Salomonis dictum est... Ego ero illi in patrem et ipse erit mihi in filium (2 R 7, 14).*» cap. 65, fol. 95 r: «*Beatus est autem aut erit ordo ille, quem dominus diligit super omnes, utpote qui visione pacis fruiturus est et dominaturus a mari usque ad mare...*» cap. 66, fol. 96 r opone:

Saúl = populus primi status	Zacarías	= 1i
David = 2i	Juan	= 2i
Salomón = 3i	Christus homo	= 3i

También se encuentra material abundante sobre este aspecto, naturalmente, en otras obras de Joaquín, cf. Grundmann, *Joachim*, I, p. 112 ss.; Dempf, *Sacrum Imperium*, pp. 271 y 278; Benz, *Ecclesia spiritualis*, p. 11 ss. Especial interés adquirir, sin embargo, el proyecto de una Constitución para el *novus ordo*,

«nuevo ordenamiento religioso de la sociedad»⁴⁵. En el concepto de nuevo orden se expresa, pues, sintéticamente, toda la esperanza de salvación de los últimos tiempos del Abad calabrés; con esta palabra trata de determinar la forma esencial del tiempo nuevo ya inminente. Quizás se podría interpretar directamente «*novus ordo*» como «nuevo pueblo de Dios».

Lo mismo que la idea de ver cumplida en la figura del *Poverello* la profecía de Joaquín, relativa al *angelus ascendens ab ortu solis*, había surgido casi por simple necesidad natural de la misma situación, así también la Orden fundada por el Santo de Asís tenía que suscitar, quizás aún más, la idea del *novus ordo*. Aún cuando ninguna de las diferentes *legendae* de san Francisco presenta simplemente al «Francisco de la historia», sino que cada una, de manera diferente, ofrece un «Francisco de la fe» interpretado teológicamente⁴⁶, podemos deducir de ellas con mucha seguridad, que ya el mismo Francisco se sentía guiado por una fuerte conciencia escatológica, la cual carecía desde luego de cualquier tono apocalíptico⁴⁷.

que ha salido a la luz con el *Liber figurarum* editado por Tondelli, reproducido de nuevo en Grundmann, *Joachim*, II, pp. 116-121 con un comentario detallado, pp. 85-115. Joaquín titula este proyecto: «*Dispositio novi ordinis pertinens ad terciium statum ad instar superne Jerusalem.*» En realidad, las líneas fundamentales de este esquema se encuentran ya en *Conc.*, V, pp. 22-23, fol. 71 v-72 r.

⁴⁵ Cf. *Ecclesia spiritualis*, p. 67. Como se ve por los textos que acabamos de citar, Joaquín traduce a menudo «*ordo*» por «*populus*», cf. Buenaventura, *Hex.*, XXII, 17, p. 616. Aquí se distinguen *ordo monasticus* — *laicus* — *clericalis*. Una investigación más a fondo sobre el uso de los términos tendría sin duda su recompensa. La interpretación que da el escolio de la edición de Quaracchi, V, p. 453 b, del concepto *ordo* es con toda seguridad falsa.

⁴⁶ Sobre el valor y la sucesión histórica de las Leyendas, el que mejor informa todavía es W. Goetz, *Die Quellen zur Geschichte des hl. Franz von Assisi*, p. 57 hasta el final.

⁴⁷ De esto ya habla ante todo la obra escrita póstuma del mismo Francisco, más concretamente su uso de la letra *tau*: véase la nota 38. Entre las *Legendae*, se expresa con mayor fuerza el *Speculum perfectionis* (a propósito de su valor como fuente, Goetz, op. cit., pp. 216-221. La redacción final de 1318 [p. 148], sin embargo, se remonta a un material antiguo procedente del hermano León), C. I (II), c. 26, ed. Sabatier pp. 72 ss.; en *Francisco...*, p. 714: «*Quadam vice dixit beatus Franciscus: Religio et vita fratrum Minorum est quidam pusillus grex, quem Filius Dei in hac novissima hora postulavit patri suo caelesti dicens: Pater, vellem quod faceres et dares mihi unum novum et humilem populum in hac novissima hora.*» Cf. también I Celano, p. 2, c. 1, 89, ed. Alençon p. 92; ib., p. 195: «*Nam cum doctrina evangelica, etsi non particulariter, sed generaliter ubique multum per opera defecisset, missus est hic a Deo, ut universaliter per totum mundum, apostolorum exemplo, perhiberet testimonium veritati... Quoniam in novissimo tempore novus evangelista, quasi unus ex paradisi fluminibus, in toto terrarum orbe fluentia evangelii pia irrigatione diffudit...*»

Esta oposición la entendemos en este sentido: seguramente Francisco estaba muy lejos de sentir preocupación por algún tipo de especulación más propia de la teología de la historia sobre la naturaleza y el momento del fin; sin embargo, estaba imbuido de forma sorprendente, totalmente original y desde luego no especulativa, por el anhelo originariamente escatológico del primitivo cristianismo que se expresa en las palabras: ... ἡγγικεν ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ (Mc 1,15). Hay que decir que sin esta conciencia escatológica, Francisco y su mensaje son tan poco comprensibles como Cristo y el mensaje del Nuevo Testamento, cuyo carácter escatológico es puesto de relieve siempre con mayor claridad⁴⁸. En realidad, toda interpretación del franciscanismo que prescindiera de su primitiva orientación histórico salvífica y aún más precisamente escatológica, desconoce, en último término, la esencia de todo el conjunto⁴⁹. Precisamente el modo ingenuo y poco realista con el que Francisco trata⁵⁰, en el fondo, sencillamente de hacer del

⁴⁸ Véanse, por ejemplo, los comentarios a los Sinópticos de J. Schmid en el *Regensburger Neuen Testament*; sobre los trabajos sistemáticos habría que citar, tal vez, por parte católica a M. Schmaus, «Das Eschatologische im Christentum» en *Aus der Theol der Zeit*, ed. G. Söhngen, Ratisbona 1948, pp. 56-84; íd., *Von den letzten Dingen*, Münster 1948; J. Auer, «Das Eschatologische eine christliche Grundbefindlichkeit», en *Festschrift für Kardinal Faulhaber*, realizado por la Phil.-theol. Hochschule Freising, Munich 1949, pp. 71-90; véase también Schmaus, *Dogmatik*, IV, 2³⁴ con ricas aportaciones bibliográficas; ed. española, vol. VII, *Los Novísimos*, Madrid, 1965.

⁴⁹ Para la interpretación de la esencia del franciscanismo, cf. M. Bierbaum, *Bettelorden und Weltgeistlichkeit...*, p. 398 ss. Allí se enumeran las interpretaciones de L. Bracaloni (*AFH*, VIII (1915) 467-481), A. de Sérent, ib., pp. 448-466 y E. d'Alençon, *L'âme franciscaine*, París 1913. Bracaloni indica que la esencia del franciscanismo es simplemente el amor en el más amplio sentido; de Sérent, pobreza, franqueza y bondad; sólo d'Alençon destaca el momento histórico-salvífico, cuando escribe: «C'est un esprit de retour à l'observance primitive du saint Évangile...; c'est un amour personnel et passionné de l'humanité de Jésus-Christ —voilà l'élément matériel— le tout animé d'un esprit de détachement absolu poussé jusqu'à la pauvreté la plus extrême —voilà l'élément formel». A. Gemelli, *El Franciscanismo*, Barcelona 1940, acentúa en las páginas 25 y 27 la pobreza y el amor; p. 49, pobreza-obediencia-amor se presentan como los pilares principales del franciscanismo. Se encuentran valiosas observaciones sobre la cuestión en W. Nigg, *Das Geheimnis der Mönche*, pp. 249-285, especialmente p. 254 ss. También es importante W. Esser, «Mysterium pauperitatis. Die Armutsauffassung des hlg. Franziskus von Assisi», en *Wissenschaft und Weisheit* 14 (1951) 177-189; en pp. 187-189, trata del sentido escatológico de la pobreza.

⁵⁰ Cf. especialmente la *Regula non bullata; Analekten zur Geschichte des Franciscus von Assisi*, ed. Böhmer, p. 1: «Hec est vita evangelii Jesu Christi...», en

sermón de la montaña la regla de su «nuevo pueblo»⁵¹, no es posible entenderlo con el término «idealismo», como W. Nigg ha señalado⁵² acertadamente: sólo es comprensible a partir de un sentido de la vida que se ha elevado por encima de la cuestión de lo posible, por encima de las instituciones y las formas de este siglo y que está dominado por aquella confianza escatológica propia del tiempo final del Nuevo Testamento, que cree en el Padre que viste la flores del campo y alimenta a los pájaros del cielo, los cuales ni siembran ni cosechan ni almacenan en graneros (cf. Mt 6,25-32).

Por lo demás, este es a la vez el punto en el que volvemos a encontrar el hilo de nuestra verdadera problemática: Joaquín había predicho que en la nueva Iglesia espiritual del tiempo final se observaría literalmente, «sine glossa», el Sermón de la montaña y que la evolución consistiría en una suspensión gradual de la *licencia* que había sido concedida a los hombres de la primera y segunda edades⁵³. ¿No tenía que orientar esto otra vez la mirada hacia el pobre de Asís, que en su

Francisco..., p. 91; especialmente significativo n. 14, op. cit., p. 101: «Quando fratres vadunt per mundum, nihil portent in via neque sacculum neque peram neque pecuniam neque virgam' (Lc 9, 3). Et (Lc 10, 4) 'in quamcumque domum intraverint, primum dicant: Pax huic domui... Non resistent malo (Mt 5, 39), sed si quis eos in maxillam percusserit, prebeant ei et alteram; qui aufert eis vestimentum, etiam tunicam non probibeant. Omni petenti se tribuant; et qui aufert, que sua sunt, non repetant (Lc 6, 29. 30)». Cf. n. 22, op. cit., p. 105, véase especialmente también el *Testamentum* (op. cit., pp. 121-124), n. 38, op. cit., p. 124, el famoso párrafo: «Et omnibus fratribus meis clericis et laicis precipio firmiter per obedientiam, ut non mittant glosas in regula neque in istis verbis dicendo: 'Ita volunt intelligi'. Sed sicut dedit michi Dominus simpliciter...scribere..., ita...sine glossa intelligatis». Cf. *I Celano* c 9, 22, op. cit., p. 154; c 13, 32, op. cit. pp. 160 s.; *Speculum perfectionis*, c 1, 8, op. cit., p. 701; C I (II), c 3, 10, y otros. Sobre las diferentes reglas de san Francisco informan con fiabilidad Hardick-Esser, op. cit., 2-8. En las páginas 4 y 5 se pone claramente de relieve la carencia de realismo de esta Regla. En p. 5 se habla de «lo lejos de la realidad que está este corazón perdido en el amor». Efectivamente, la regla de Francisco plantea el mismo problema del Sermón de la montaña y no es practicable institucionalmente.

⁵¹ *Speculum perfectionis*, ed. Sabatier c 26, 2, p.72; en *Francisco...*p. 714: «...unum novum et humilem populum...»; c 26, 13, p. 714: «...unum novum et parum populum». La conciencia de la primitiva comunidad franciscana de ser el pueblo de Dios también está clara en *I Celano*, cap. 11, 27, op. cit. p. 159; *II Celano*, cap. 117, 158, op. cit., p. 321.

⁵² *Vom Geheimnis der Mönche*, p. 273.

⁵³ Benz, *Ecclesia spiritualis*, pp. 11 s.

Testamento prohíbe «por estricta obediencia» cualquier interpretación de la regla⁵⁴. De aquella regla que sólo pretendía ser una aplicación del Sermón de la montaña, no falsificado y aceptado literalmente, del evangelio de Jesucristo⁵⁵.

El desarrollo de este pensamiento experimentó realmente, en un primer momento, un nuevo giro gracias al comentario pseudo-joaquinista de Jeremías, que según parece se proponía fomentar una colaboración positiva entre franciscanos y dominicos, pues anunciaba no una, sino dos nuevas Órdenes, cuyos signos típicos son:

Buey — Asno

Elías — Henoc

Pablo — Juan

José — Benjamín

los dos testigos del Apocalipsis (cap. 11)

y otros más⁵⁶. Desde luego, el anónimo falsificador habría podido apoyarse, para este caso, en los textos auténticos de Joaquín. El Abad de Fiore ya había afirmado asimismo a este respecto que Dios, al final de la sexta edad, enviaría al mundo dos Órdenes, una para guiar al pueblo espiritual en el desierto, como Moisés, la otra para vivir en soledad, lejos de las comunidades, como Elías⁵⁷.

Si se compara este texto tomado de la *Concordia veteris et novi testamenti* con otro del *Enchiridion in Apocalypsin*⁵⁸, aparece evidente una diferencia importante entre Joaquín y el Pseudo-Joaquín: mientras el último, aparentemente, mantiene las dos Órdenes anunciadas por él con valor definitivo escatológico⁵⁹, el Abad de Fiore les atribuye sólo un

⁵⁴ *Testamentum*, 39, ed. Böhmer, p. 39; en *Francisco...* p. 124.

⁵⁵ Ver nota 50.

⁵⁶ *Super Hieremiam*, Venecia 1516, especialmente c 4, fol. 12 v - fol. 13 r; cap. 8, fol. 18 v; cap. 12, fol. 23 v, y más. Cf. Benz, *Ecclesia spiritualis*, 182 s.; Dimpf, *Sacrum Imperium*, p. 334.

⁵⁷ *Conc.*, V, 38, fol. 76 v, citado por Grundmann, *Joachim II*, 108. En pp. 95 s., Grundmann indica otros textos relativos al tema. Al párrafo de *Conc.* V, 15, fol. 67 v. ya le he prestado atención en otro contexto.

⁵⁸ Citado por Grundmann, *Joachim II*, nota 2, pp. 109 s. y por Tondelli, op. cit., I, p. 164. La citas siguientes se refieren a este texto.

⁵⁹ Desde luego, existen ejemplos que también en Pseudo-Joaquín parecen atribuir a una Orden sola carácter definitivo. *Super Hieremiam*, cap. 13, fol. 25 v,

significado de precursoras, una tarea que sirve a la transición en el paso de la sexta a la séptima edades. Estas Órdenes corresponden a los ángeles de la comunidad de Filadelfia y de Laodicea, «están en la transición hacia el tercer estadio pero aún participan del segundo». «Son más espirituales que las que les habían precedido; pero menos espirituales, en cambio, y menos contemplativas comparadas con las que les sucederán. Se dedican al trabajo científico y se esfuerzan por investigar la doctrina⁶⁰, mientras que los hombres espirituales del tercer estadio, llegados ya a la región del *conocimiento* de la verdad, sólo aspiran a *saborear* las cosas celestiales». Según el mismo Joaquín, la última Orden sólo será una (única), en efecto, mientras que el tiempo de transición producirá dos Órdenes precursoras. Veremos cómo Buenaventura, por encima del Pseudo-Joaquín, recurre al mismo Joaquín y se apropia de su solución.

2. La solución de Buenaventura

Hay que distinguir dos preguntas al respecto: por un lado, la pregunta por la esencia y la forma de la nueva Orden en sí y por sí y, por otro, la cuestión histórica concreta de su relación con la Orden franciscana. La cuestión sobre el momento histórico puntual, tal como se presentaba ante los ojos de Buenaventura, experimentaba con ello su última agudización.

a) Esencia y forma del *Ordo ultimus* (última Orden)

La afirmación fundamental sobre la nueva y última Orden es, tanto en Buenaventura como en Joaquín, la misma: será una Orden dedicada

dice: «*Tandem vero rediens Esau, ordo alter, dolebit de primogenitis clericorum sublatis, de benedictione praedicationis et eruditionis eorum et invidabit alteri, nesciens, quia (quod?) primi erunt novissimi et novissimi primi*». La verdadera diferencia parece estar, según esto, más bien en que Joaquín parte del esquema ternario: Zacarías, Juan Bautista, *homo Christus Jesus* (por ejemplo, *Conc.* IV, 35 fol. 57 r; V, 66, fol. 96 r y otros) y desde ahí puede atribuir a una sola Orden un carácter plenamente definitivo; conoce, por tanto, tres órdenes mientras que el Pseudo-Joaquín parte desde el principio de un esquema binario, del que excluye posteriormente un miembro. La relación entre Joaquín y el Pseudo-Joaquín requeriría otras investigaciones aún más detalladas.

⁶⁰ Cf. al respecto Buenaventura, *Hex.*, XXII, 21. 22, pp. 619 s., donde la relación de ambas ramas del *ordo cherubicus* con el *ordo seraphicus* escatológico es definido de forma totalmente análoga.

a la *contemplatio*⁶¹. Pero esta *contemplatio* es una nueva inteligencia de la Escritura, que sólo ahora será abierta completa y verdaderamente, de tal manera que se pueda hablar de una nueva, amplia «revelación» que consiste en una comprensión nueva de la antigua Escritura⁶². Tendremos ocasión de hablar aún más detalladamente sobre estas relaciones, sobre todo del concepto de revelación que está en el fondo de la cuestión (cap. 2).

Esta Orden es anunciada previamente por medio de Pablo y Benjamín⁶³, de Juan⁶⁴, también por medio de José en Egipto⁶⁵, de Moisés⁶⁶ y de Daniel⁶⁷. Los tipos principales son en este caso Benjamín-Pablo y Juan. La unión Benjamín-Pablo, que ya el mismo Pablo había preparado, es antigua⁶⁸: basándose en el paralelismo de los apóstoles con los doce Patriarcas de Israel⁶⁹, ve en Pablo al más joven, al último nacido, al favorito del padre. A esto se añade que Raquel, madre de Benjamín (como ya se dijo una vez), es el tipo de la *vita contemplativa*, una función representativa que comparte con el mismo Benjamín; es por eso que Benjamín contribuye, a la vez, a hacer de la figura de Pablo un nuevo tipo de la vida contemplativa.

⁶¹ Véase especialmente *Hex.*, XXII, 22, p. 620-21. (Delorme, V, IV, C III, § 3, 20-23, p. 256), pero también los pasajes restantes que tratan acerca del *ordo futurus* (*supra* pp. 83 s.).

⁶² *Hex.*, XIV, 29, pp. 446-447; XX, 29, pp. 578-579, y otros. Cf. cap. 2.

⁶³ *Hex.*, III, 23, p. 246; XIV, 28, p. 446; XV, 26, p. 464; XVIII, 24, p. 528; XXIII, 30, p. 654; en II, 28, p. 222 a, esto coincide con puntos propios de la mística del Pseudo-Dionisio. Cf. la valoración de san Pablo en *III Sent.*, d. 25, a. 1, q. 1, c. 1, p. 534 b.

⁶⁴ *Hex.*, III, 23, pp. 246-247; XIII, 14, pp. 416-417; cf. también XV, 3, al final, pp. 450-451, en relación con III, 23, pp. 246-247; también de esto se halla un rasgo en *I Sent.*, d. 27, p. 2, a un c, p. 490 b.

⁶⁵ *Hex.*, III, 23, pp. 246-247; XV, 26, pp. 464-465; XXIII, 29, pp. 655-656; cf. *Apol. paup.*, 12, 2, vol. 6, p. 658.

⁶⁶ *Sermo de translatione S. Francisci*, I, IX, 534 b; para la valoración de la figura de Moisés, principalmente *Hex.*, I, 10, pp. 182-183; *S. Christus unus omn. mag.*, 19; V, 572 b.

⁶⁷ *Hex.*, III, 23, pp. 264-265.

⁶⁸ En Rm 11,1 y Flp 3,5 Pablo destaca su procedencia de la tribu de Benjamín; en 1Cor 15,8 se denomina el último de los apóstoles. Entre los Padres, hace alusión a ello, por ejemplo, Agustín en *Sermo 279 (s. 14 de sanctis)* 1, 1; PL 38, 1275.

⁶⁹ Parece fuera de toda duda que el número doce de los apóstoles y el número setenta y dos de los discípulos (Lc 10,1; cf. Ex 1,5) aluden, ya en el Nuevo Testamento, a los números correspondientes del Antiguo Testamento. Véase sobre esto, por ejemplo, F. M. Braun, *Neues Licht auf die Kirche*, pp. 71 s., con ulteriores informaciones bibliográficas. El desarrollo sucesivo de este paralelo se impuso por sí mismo a la teología posterior.

En el contexto de la tipología de las Órdenes resulta por sí mismo evidente que Benjamín, el hijo de la *vita contemplativa*, representa a aquella Orden que la *ecclesia* ha dado a luz en último lugar en su caminar por la historia: al *ordo contemplativus*⁷⁰. Por tanto, también Pablo era adecuado, por su propia personalidad, para ser tipo de esta nueva comunidad: el hombre que podía decir de sí mismo: «... enseñamos sabiduría entre los perfectos; pero una sabiduría no de este siglo, sino que predicamos la sabiduría escondida en el misterio, la cual ni ojo vio ni oído oyó, ni ha entrado en un corazón humano; a nosotros empero nos la ha revelado Dios por medio de su Espíritu»⁷¹; este hombre no tenía necesidad de la figura mediadora de Benjamín para poder ser la imagen anticipadora de aquella Orden, en la que la sabiduría del misterio, hasta entonces escondida, debía transformarse en sabiduría pública y reveladora de un tiempo nuevo. Las descripciones de la segunda carta a los Corintios, sobre el rapto de Pablo hasta el tercer cielo, fueron utilizadas como explicación de esta afirmación sobre la sabiduría de Dios⁷²; refuerzan así la idea de que la «revelatio», sobre la que se funda la sabiduría de los «perfectos», es una revelación que viene por la comprensión mística y facilitan el que Pablo aparezca de nuevo como el anticipo y el signo precursor del tiempo final.

Se ve así cómo la última Orden no es la que determina aquí la imagen con la que Pablo es visto, sino cómo, al contrario, la figura de Pablo contribuye más bien a configurar la representación de esta Orden última. Ya podemos, en efecto, ampliar desde ahora la explicación que habíamos dado al principio y afirmar que la nueva *Ordo*, en cuanto Orden contemplativa, será al mismo tiempo la comunidad de una «revelación» última y más profunda; en ella quedará ahora verdaderamente «manifiesta» aquella sabiduría que en principio estaba reservada al círculo de los *perfecti*⁷³. El axioma, tiempo final = tiempo del origen, que

⁷⁰ Cf. especialmente, *Hex.*, XV, 26, p. 464, XXIII, 30, p. 654 (casi literalmente en Delorme, v. IV coll. IV § 2, 30, p. 273).

⁷¹ 1 Cor 2,6-10 según la cita libre de Buenaventura de *Hex.*, II, 28, pp. 322-323.

⁷² 2 Cor 12, véase *Hex.*, II, 30, p. 224; XXIII, 12, p. 644; *Tract. de plant. par.*, 3, *Obras...* vol. 3, p. 739; véase también *II Sent.*, d. 23, a. 2, q. 3 c, p. 544 b; otras indicaciones en K. Rahner, «Der Begriff der *ecstasis* bei Bonaventura», en *ZAM IX* (1934) pp. 1-19 y en la bibliografía allí citada, especialmente en los trabajos de Longpré, Grünwald, Rosenmöller.

⁷³ Véanse los textos indicados en la nota 62.

subyace en esta aplicación de la tipología de san Pablo, ya se había tocado de pasada; predice que al final se realizará plenamente lo que en la comunidad primitiva se había dado por breve tiempo y como un anticipo⁷⁴.

El otro tipo significativo, la figura del apóstol Juan, es para Buenaventura idéntico al tipo de Pablo, en oposición al comentario del Pseudo-Joaquín a Jeremías; es decir, ambas figuras no apuntan cada una a Órdenes diferentes sino que indican el mismo *ordo futurus*⁷⁵. Como en Joaquín, también aquí la tipología de Juan se remite a la palabra de Jesús: «*Sic eum volo manere, donec veniam*» (Jn 21,22⁷⁶). Esta palabra, que aplicada exclusivamente a la figura individual de Juan no parece ofrecer ningún sentido adecuado, comienza de pronto a aclararse a la luz de la interpretación teológica de la historia, pues anuncia que en Juan está representada aquella forma definitiva de la existencia que, después de la supresión de todo lo transitorio, permanecerá hasta el retorno del Señor. Que Juan, a quien se le consideraba por razón de su evangelio, ya desde tiempos de los Padres⁷⁷, como el «águila» entre los

⁷⁴ Este axioma, por ejemplo, en *Hex.*, XVI, 22, p. 482; XVIII, 1, p. 518; III, 31, p. 250; con especial claridad en *De perf. ev.*, q. 2, a. 2, ad 20, en *Obras...*, vol. 6, pp. 126 s. Cf. también Joaquín, *Concordia*, IV, 39, fol. 59 v: «*Necesse quippe est, ut succedat similitudo vera apostolicae vitae...*» De modo semejante en IV, 40, fol. 60 r. Véase también Grundmann, *Joachim I*, pp. 104 s.

⁷⁵ Esto resulta claro de una comparación entre *Hex.*, XIV, 28, pp. 446-447 y XX, 29, pp. 578-579. *Hex.*, XIV, 28 dice: «...in Paulo, in quo consummantur actus apostolorum... nec mirum, quia ipse fuit Benjamin, et 'lupus rapax' (Gn 49,27), ultimus apostolorum, per quem significatur ordo futurus». XX, 29: «*Et iste ordo intelligitur per Joannem*». Véase también XIII, 14, pp. 416-417: «...et dixit hic: iste (= Juan) est istius ordinis specialiter». Por el contrario en Pseudo-Joaquín, *Super Hieremiam*, cap. 8, fol. 18 v se lee: «...apparentibus duobus aliis (sc ordinibus) un fine secundi et initium tertii, quemadmodum Christus apparuit in fine primi et in initio secundi, designatur in bove et asino... in Moyse et Josue, in Paulo et Joanne evangelista». Es cierto que es más habitual en el Pseudo-Joaquín el contraste que ya destacó el mismo Joaquín entre Pedro y Juan, cf. por ejemplo el *praefatio* (folio no numerado, reverso); cap. 4, fol. 12 v y otros, cap. 12 fol. 13 r, Juan es presentado como Benjamín: «*Joannes alter ordo minor, qui ab ipsis angelis minorabatur paulo, quia novissimus... Iste est frater Benjamin minimus*». En fol. 13 v se cambia sucesivamente a Pablo: «*Paulus quoque minimus apostolorum se fatetur et tamen plus omnibus laboravit*». Parece que falta una línea totalmente unitaria.

⁷⁶ XX, 29, pp. 578-579: «*Et iste ordo intelligitur per Joannem, cui dictum est: 'sic eum volo manere, donec veniam'* (Jn 21,22)». Cf. Joaquín, *Liber figurarum*, ed. Tondelli (*Il libro delle figure II*), tabla XIX; véase Grundmann, *Joachim II*, pp. 103 ss.

⁷⁷ Cf., por ejemplo, Jerónimo, *Ad Jovinianum I*, 26 (PL 23, 248 A).

evangelistas fuera especialmente indicado como tipo del *ordo contemplativus*, no necesita ser demostrado expresamente.

No obstante, para la localización histórica concreta hay una tercera figura mucho más útil que las de Pablo y Juan: es decir, san Francisco. A las dos proposiciones «*Paulus, per quem significatur ordo futurus*»⁷⁸ y «*iste ordo intelligitur per Joannem*»⁷⁹, el mismo Buenaventura añade la tercera «*iste ordo illi (= beato Francisco) respondere debeat*»⁸⁰; así se afirma que Francisco ha pertenecido a esta orden: «*De isto (sc. ordine) videtur fuisse Franciscus*»⁸¹. Estamos evidentemente ante una conclusión equivocada, determinada por una tendencia apologética, pues el escolio de la edición Quaracchi intenta superar esta dificultad de este modo diciendo que «Orden» se entiende aquí evidentemente con un significado más general, que abarca desde la Iglesia primitiva hasta el fin del mundo, puesto que Juan y Francisco serían presentados como miembros de esta orden⁸².

Espero haber dejado meridianamente claro, con lo dicho anteriormente, que Pablo y Juan son presentados como tipos proféticos anticipadores (lo mismo que en Joaquín); pero cada uno de los textos concretos que tratan del *futurus (!) ordo* muestra suficientemente por sí mismo que con él se ha pensado en un nuevo estado futuro de salvación, es decir, la comunidad del séptimo día que, de este modo, tiene un posición histórica delimitada muy precisamente y que no se habla de una comunidad puramente espiritual de místicos, que se extendería a lo largo de todo el tiempo de la historia de la Iglesia.

⁷⁸ *Hex.*, XIV, 28, p. 466.

⁷⁹ *Hex.*, XX, 29, p. 578.

⁸⁰ *Hex.*, XXII, 23, p. 620.

⁸¹ *Hex.*, XXII, 22, p. 620.

⁸² Vol. V, p. 453 b (n. 4). De modo parecido Gilson, *Buenaventura*, ed. española, p. 28-29: «... y si es verdad (admite Buenaventura) que debe organizarse una nueva orden espiritual, no entiende que haya de ser una nueva orden religiosa organizada como nuevo cuerpo, sino una orden ideal de almas perfectas, pertenezcan a la orden religiosa a que pertenezcan». El error es, por lo demás, muy semejante en todo al que ya pude demostrar en otra parte referido a la interpretación del *de Civitate Dei*. Con razón se acepta que una interpretación «empírica» no es adecuada y por eso se echa mano de categorías idealistas, porque se ha olvidado de la categoría pneumática que está realmente presente. Cf. J. Ratzinger, «Herkunft und Sinn der Civitas-Lehre Augustins», *Augustinus Magister II*, París 1954, pp. 965-979.

Con esto no se afirma que Francisco sea de hecho el fundador real de esta Orden y que su «Orden empírica», la Orden franciscana, sea a su vez esta «Orden escatológica» del séptimo día. Pero ha sido simplemente debido a su momento histórico, el que más arriba hayamos intentado determinar que san Francisco debe ser colocado, respecto de la Orden futura, en una relación histórica más inmediata y distinta de la de Juan y Pablo. Con él se establece ya, de alguna manera, el verdadero comienzo de esta Orden⁸³. De este modo, nos encontramos de nuevo y definitivamente ante la cuestión de la que hemos partido al comienzo de esta sección: ¿cómo se relacionan entre sí la «Orden empírica franciscana» y el «*ordo futurus* escatológico»? Ahora es cuando tenemos que plantearnos esta cuestión.

b) Orden franciscana y *Ordo futurus*

a) Distinción de ambas Órdenes

La tesis fundamental de los espirituales era la plena identificación de la Orden franciscana real, o bien de su rama espiritual, con la *orden* del tiempo final. En esta equiparación, que pone a ambas órdenes una junto a la otra como la promesa anunciada y su cumplimiento, se resume concisamente el pensamiento propio y verdadero de los espirituales. Ya sólo el hecho de que Buenaventura al comienzo de su actividad como Ministro General fuera un decidido adversario⁸⁴ de los

⁸³ Cf. *Hex.*, XXII, 23, p. 620: «*Iste ordo non florebit, nisi Christus appareat et patiat in corpore suo mystico*». Aquí se dice claramente que el «*florere*» de esta Orden, es decir, un tiempo histórico que le es propio está cerca, lo cual también resulta de su definición como *ultimus ordo* y de una serie de otras afirmaciones que aún hay que examinar. Por lo demás, el contexto de este párrafo hace verosímil que Buenaventura considere esta aparición, exigida desde la teología de la historia, como ya realizada con la aparición del serafín crucificado a Francisco. También XX, 15, pp. 566-567 y XV, 28, pp. 466-467 muestran que Buenaventura consideraba como posible que se estuviera ya en la tribulación final o que se encontrara ya próxima. *Hex.*, XVI, 29, p. 488 es dudoso.

⁸⁴ Cf. ya mencionado en la nota 3 en el § 1, el severo proceder de Buenaventura contra Juan de Parma. Angelo Clareno cree ver en esto realmente la *quarta persecutio* de la Orden y escribe sobre Buenaventura: «*Tunc enim sapientia et sanctitas fratris Bonaventure eclipsata paluit et obscurata est, et eius mansuetudo ab agitante spiritu in furorem et tram conversa defecit in tantum, ut diceret: 'Si ordinis non respicerem honorem, sicut hereticum eum facerem manifeste puniri'*» (ed. Ehrle, en: *ALKG*, II, 285).

espirituales, hace verosímil desde un principio que él no haya nunca hecho suya del todo esa equiparación. En este caso no se ha procedido por meras presunciones sino que existe un párrafo en el que explícita y claramente el Santo distingue ambas órdenes entre sí. Esto sucede en el esquema en el que muestra las correspondencias tipológicas entre las diferentes jerarquías: la divina, la «celestial» (= la jerarquía angélica) y las múltiples expresiones de la jerarquía eclesial. Después del esquema septenario de la historia reproducido más arriba (p. 65), este texto, que se basa en el número tres, ofrece el esquema más importante en sentido absoluto del *Hexaemeron*, el cual, por su significado (descartando lo menos importante), es reproducido también en la página que sigue.

La importancia de este texto resulta evidente a primera vista. Ya tuvimos que rechazar anteriormente (p. 59) la afirmación muy extendida de que Buenaventura habría opuesto al esquema ternario, la doctrina agustiniana de las siete edades. En realidad, como vimos, Buenaventura ha confirmado el esquema septenario doble de Joaquín y lo ha convertido en punto central de su teología de la historia, en lugar del esquema septenario simple de Agustín, completamente distinto de aquél. El presente texto muestra ahora que también la otra parte de la afirmación citada es errónea, pues aquí nos encontramos con una construcción trinitaria de la historia que, según el modelo de Joaquín, concibe el ritmo ternario de la historia en correlación con el Padre, el Hijo y el Espíritu. La antítesis, o mejor la síntesis, que existe entre Buenaventura y Joaquín es mucho más sutil de lo que deja ver a primera vista el texto. Superaría los límites de nuestro tema querer ponderar aquí en particular lo que este texto afirma y niega respecto de Joaquín⁸⁵. Nótese únicamente al respecto que el esquema no responde a ninguna casualidad, sino que al ofrecer tres maneras de diferenciar la jerarquía, en una gradación diferente cada vez, aporta una tríada de aspectos de los cuales ninguno de ellos puede quedar olvidado para que la verdad no sufra por ello.

⁸⁵ Espero tratarlo ampliamente en la traducción del *Hexaemeron* que tengo proyectada. Dempf destaca al respecto en *Sacrum Imperium*, p. 241, que ya se encuentra en Honorio de Autun una apreciación del esquema de las jerarquías, según la teología de la historia, muy parecida a la de Buenaventura: *L. XII quaestionum* cap. 8 (PL 172, 1182).

Precede (XXII, 2, p. 608): Oportet ergo, quod ecclesia militans habeat ordines correspondentes hierarchiae illustranti. Distinguentur autem tripliciter: uno modo secundum rationem processuum; alio modo secundum rationem ascensuum, tertio modo secundum rationem exercitiorum.

	Processus	Ascensus	Exercitia
(ecclesia) in tempore nascitur et procedit (3)			
ordines	fundamentales	purgativi	vita activa
patriarchalis	(Pater in se)		ordo laicus
prophetalis	in Filio	ostiani	plebes
		lectores	consules
apostolicus	in SpS)	exorcistae	principes
		illuminativi	permixta
martyres	promoventes		ordo clericalis
confessores	(Filius in Patre)	acolythi	ministerialis
virgines	in se	subdiaconi	sacerdotalis
	in SpS)	levitae	pontificalis
praesidentes	consummantes		
magistratus	(SpS in Patre)	perfectivi	contemplativa
regulares	in Filio		ordo monasticus
	in se)	sacerdotes	supplicatorii
		episcopi	speculativi
		patriarchae	sursumactivi
			Throni
			Cherubims
			Seraphim

Para esto: n. 9: "...oportet, quod (ecclesia)... compleatur per Spiritum Sanctum...

Per ordinem regulantium et regulatorum comprehenditur vita monastica; et isti sunt ultimi, quia oportet mundum consummari in castitate...

A propósito de la correspondencia de *apostolus-Seraphim* y *regulares-Angeli*, cf., aparte de lo que ha sido dicho y lo que aún se dirá acerca del axioma principio = fin, el desarrollo posterior de este esquema (en el texto, ¡comparación del n. 9 con el n. 22!)

Hay una forma de ver las cosas propia del ministerio eclesial⁸⁶; en él la Iglesia oficial de los clérigos es, y continúa siéndolo, el grado jerárquico más alto. Esta forma de ver que pone ante los ojos más bien la cara exterior de la Iglesia⁸⁷, es necesaria y está justificada; pero no es la única, puesto que debe ser completada por medio de otra, «pneumática» podríamos llamarla (para llamar la atención sobre el problema, fundamental aquí, del oficio ministerial y del *pneuma* (Espíritu), que en la controversia con los espirituales de nuevo volvió a las discusiones⁸⁸). Aquí se puede hacer esta afirmación: «Aun cuando el estado de los preladados se sitúe en lo más alto, según el orden de los ascensos, sin embargo según el presente proceso [por razón de las actividades] sólo ocupa el medio, por ser mixto⁸⁹.

Ambos esquemas, que intentan, en efecto, el equilibrio entre *pneuma* y oficio ministerial, se integran finalmente, por medio del primer esquema, en una construcción histórica que, sin embargo, supone una inversión de los órdenes: los *Regulares* son históricamente «*novissimi*» (últimos), pero en cuanto al rango, resultan ser no obstante esto (o gracias a ello) «*primi*» (primeros)⁹⁰. Los problemas ulteriores del texto, cuya triple síntesis de historia, oficio ministerial y *pneuma*, se ha modelado a partir de su ordenación a la Trinidad antes indicada, hay que aplazarlos de momento.

Pero volvamos a nuestro planteamiento estricto y examinemos la relación precisa según la cual la Orden franciscana y la Orden escotológica de Francisco se contrastan en este caso.

Esta cuestión es muy fácil de responder mediante el esquema presentado: en la tercera columna del esquema se citan nominalmente, y

⁸⁶ La tentación sería decir: la forma de ver «jerárquica», si Buenaventura no hubiera denominado este conjunto de cosas «jerárquico», con un concepto de jerarquía mucho más amplio.

⁸⁷ Véase el texto n. 15 mencionado en la columna central del esquema anterior, *Hex.*, XXII, 15, pp. 616-617.

⁸⁸ Material sobre este punto se encuentra en Benz, *Ecclesia spiritualis*, quien elabora todo su libro a partir de este aspecto y lo acentúa ciertamente más allá de lo debido.

⁸⁹ *Hex.*, XXII, 16, pp. 616-617. Lo mismo Delorme V IV C III § 3, pp. 16-17, p. 255.

⁹⁰ No se halla explícitamente citado el pasaje de la Escritura sobre los *primi* y *novissimi* (Mt 19,30); pero claramente se transparenta a lo largo de todo el esquema de modo inconfundiblemente nítido. El axioma se aplica a Cristo en *Hex.*, III, 13, p. 240: «*Hoc est maximum miraculum, ut quod Deus sit homo, primus sit novissimus*». Cf. Pseudo-Joaquín, *Super Hieremiam*, cap. 4, fol. 13 r: «*Joannes alter ordo minor... Sic revera erunt primi novissimi et novissimi primi*»; cap. 13, fol. 25 v: «*Tandem vero rediens Esau, ordo alter... invidet alteri nesciens, quia (quod) primi erunt novissimi et novissimi primi*».

se clasifican bajo el título «*vita contemplativa*», cada una de las Órdenes. Al grupo de más abajo, que corresponde en la jerarquía celestial al coro angélico de los Tronos, se le asignan las antiguas Órdenes monásticas: cistercienses, premostratenses, cartujos, etc. El orden de los Querubines, cuyo carácter propio es la *speculatio*, está representado por medio de la Orden de los franciscanos y de los dominicos. La Orden futura y última es la que corresponde al orden de los Serafines (será «seráfica»); si ha empezado ya o aún está por venir queda expresamente en suspenso⁹¹. Así se niega explícitamente la identidad entre la Orden franciscana existente y la Orden escatológica de Francisco.

Para no simplificar excesivamente la respuesta de Buenaventura a los espirituales, ante la que nos encontramos ahora, hay que tener muy en cuenta también esto: el Santo defiende claramente la opinión de que la Orden escatológica debe ser una Orden de Francisco, que venerará a Francisco; en él verá su verdadero comienzo, y que el mismo Francisco pertenece plenamente al *ordo seraphicus* y no al *ordo cherubicus*⁹². También piensa que la Orden franciscana histórica concreta sólo es *cherubica* y no *seraphica*. Esto significa que la actual orden franciscana no es todavía la verdadera Orden de san Francisco⁹³. En su persona, Francisco anticipa más bien una forma de existencia escatológica que, en cuanto forma de vida universal, aún pertenece al futuro.

En esta distinción realista entre Francisco y franciscanismo, que por tanto no es sólo un descubrimiento de la investigación liberal sobre Francisco⁹⁴,

⁹¹ *Hex.*, XXII, 22, pp. 620-621: «*quis autem ordo iste futurus sit vel tam sit, non est facile scire*». Sobre el *ordo cherubicus*, n. 21, pp. 618-619.

⁹² *Hex.*, XXII, 22 y 23, pp. 620-621.

⁹³ A la misma comprobación llega también Gilson, *Bonaventura*, ed. española p. 89 ss., p. 122: «En un texto capital... en el que san Buenaventura entrelaza con su talento habitual los tres temas, de la perfección de los Órdenes Angélicos, de la perfección de las Órdenes religiosas y de la perfección de las almas, él se coloca, lo mismo que toda la Orden, en un plano distinto del de san Francisco»; pp. 92 s.: «El estado, pues, de perfección de san Buenaventura es el del especulativo; el del extático es el de san Francisco». — Estas páginas pertenecen, sin duda, a lo mejor y más valioso del libro de Gilson sobre Buenaventura.

⁹⁴ Su punto culminante es, como se sabe, la biografía de Francisco, de Sabatier (*Vie de saint François*, París 1893; 1902²⁹). Las excesivas tesis de Sabatier fueron reducidas a su justa medida por W. Goetz, *Die Quellen zur Geschichte des heiligen Franz von Assisi*, Gotha 1904. Contrario a una renovación científica de estas tesis por D. Mereschkowski (*Franz von Assisi*, traducida al alemán por Elisabeth

sino que ya fue formulada por el gran Ministro General franciscano del siglo XIII, va incluida no sólo la respuesta de Buenaventura a los espirituales, sino que en ella se encuentra, igualmente —como Gilson lo ha explicado ya en otro contexto y con otro acento⁹⁵— la clave del proceder de Buenaventura como Ministro General así como su propia actitud vital en cuanto franciscano. Buenaventura puede desestimar el «*sine glossa*», que conoce como la auténtica voluntad de Francisco por su testamento, tanto en el ejercicio de su ministerio como en su personal estilo de vida, porque sabe que aún no ha llegado el momento histórico de ello. Mientras dure el sexto día tampoco estará aún maduro el tiempo para aquella radicalidad de la existencia cristiana que Francisco, por una misión divina, pudo realizar anticipadamente en su persona. Por consiguiente, sin la conciencia de una infidelidad al Santo fundador, Buenaventura podía y tenía que establecer para su Orden aquellos límites institucionales que Francisco nunca había querido, como él bien sabía⁹⁶.

Es un método demasiado fácil y, en último término no verdadero, presentar este proceder como falsificación del verdadero franciscanismo. En realidad, el mérito histórico de Buenaventura es precisamente el haber sentido sonar la hora histórica de la controversia entre espiritualismo exaltado y laxismo, y el haberse sometido ante ella, reconociendo humildemente los límites impuestos por la realidad. Buenaventura reconocía que la forma escatológica de vida de Francisco no podía existir como institución sino sólo como irrupción de la gracia en el individuo, hasta que de una vez llegue la hora, que sólo por Dios llevará a cabo, en la que el mundo será transformado según su forma escatológica de

Kaerrick, Munich 1938), se muestra S. Clasen, «Franz von Assisi un Joachim von Fiore» en *Wissenschaft und Weisheit*, 6 (1939) 68-83. Pero la distancia real entre Francisco y el franciscanismo, que Buenaventura había reconocido abiertamente, hoy se acorta en exceso por parte católica. Sobre la cuestión R. Guardini ofrece valiosas observaciones en su epílogo a la traducción por Rüttenauer del *Speculum perfectionis* (Munich 1953, pp. 245-259). El tratamiento de la cuestión en O. Englebert, *Das Leben des heiligen Franziskus*, 1952, también es modélico.

⁹⁵ Véase la nota 93. En Gilson falta el planteamiento estricto relativo a la teología de la historia.

⁹⁶ Piénsese sólo en la extensa *Expositio super regulam ff Minorum*, VIII, 391-437, una *glossa* de una sutileza a menudo casi inquietante; o en las voluminosas *Determinationes quaestionum*, VIII, 337-374, etc. Cf. Gilson, *Bonaventura*, ed. española pp. 46-73, en el que se puede leer una serie de particularidades características de esta clase; especialmente revelador el caso descrito en 56-57 ss.

existencia definitiva. Todo lo demás es espiritualismo exaltado y Buenaventura, que lo sabía y que aceptó con valentía el ser consciente de ello, dio a la Orden una forma posible y realizable en este mundo, en la que su primera preocupación fue salvar de la radicalidad escatológica todo lo que siempre hay que salvar⁹⁷. Las protestas académicas contra esta supuesta disolución del franciscanismo, a las que ya estamos habituados desde la entronización de la investigación liberal sobre Francisco, tienen en su base una falta de seriedad que ofende en asuntos tan importantes; por lo general proceden no por el anhelo de una renovación real de las formas escatológicas de vida, sino sólo por afán de crítica, la cual pierde más en categoría cuanto más insuficiente es la valoración de lo posible de la que parte.

β) Grados de aproximación

Acabamos de subrayar que Buenaventura, dentro de la limitación ofrecida y exigida por el momento histórico, ha tratado de salvar lo que podía ser salvado de la condición y tarea escatológicas de los franciscanos. Esto se nota ya, en efecto, en el mismo esquema presentado. *Ordo cherubicus* y *ordo seraphicus* se diferencian, como se ha dicho, porque la tarea del primero es la *speculatio* y el objetivo del último es la *sursumactio*. Sin duda los dominicos y los franciscanos pertenecen ya al *ordo cherubicus* pero con diferencia de nivel: para los dominicos el acento principal se pone en la *speculatio*, y la *unctio* está en segundo lugar sólo; para los franciscanos, por el contrario, el primado de la *unctio* va por delante de la *speculatio*⁹⁸. Con ello, se sitúan claramente en el punto de transición hacia el último grado.

Con una alusión evidente a la carta de san Francisco a Antonio de Padua⁹⁹, Buenaventura añade, que san Francisco había dicho que quería que sus hermanos se dedicaran al estudio, pero que primero debían

⁹⁷ Véase lo que justamente se dirá a continuación en el cap. 3.

⁹⁸ *Hex.*, XXII, 21, p. 618.

⁹⁹ El texto en Böhmer, *Analekten*, pp. 71-72...; *Francisco...*, p. 74: «...*Placet mihi, quod sacram theologiam fratibus legas; dummodo propter huius studium sanctae orationis et devotionis spiritum non extinguant, sicut in regula continetur. Vale*». Respecto de la autenticidad de la carta a Antonio de Padua, Böhmer se queda indeciso (p. XXX). Gilson se decanta negativamente, *Bonaventura*, ed. española p. 52, nota 83: «Consideramos como evidente que la redacción no es

practicar lo que enseñaban. «Pues saber mucho y no gustar nada, ¿de qué vale?»¹⁰⁰. Este párrafo es importante también por eso, porque muestra que Buenaventura equipara la Orden de los franciscanos y la Orden de predicadores con las dos órdenes de Joaquín, que están en la transición del segundo al tercer estado pero aún pertenecen al segundo, los cuales se esfuerzan ya por «*gustare*» pero todavía no pueden prescindir del «*studere*»¹⁰¹. La solución de Joaquín podría asumirse en lo esencial aquí, como en tantos otros puntos.

Quizás son aún más importantes otras dos reflexiones. Hay que tener en cuenta que dentro del esquema existen también correspondencias transversales. Los apóstoles se corresponden con los serafines, e igualmente el *ordo ultimus*, así que resulta espontánea la correspondencia siguiente *ordo ultimus* — *apostoli*. Con los hombres de la última Orden se renueva la vida apostólica: final y principio se tocan. La pobreza aparece, en efecto, como la característica principal de la vida apostólica¹⁰². Por otra parte, Buenaventura no se cansa de recomendar

de san Francisco ...» W. Goetz parece inclinarse por la autenticidad, op. cit., p. 55. El juicio es positivo en Hardick-Esser, *Schriften des heiligen Franziskus*, p. 14: «Esta breve carta, por su forma, ha sido controvertida durante largo tiempo. Sin embargo, la investigación reciente ha demostrado que se trata, por la forma y el contenido, de una obra auténtica de san Francisco». Se remite a K. Esser, «Der Brief des heiligen Franziskus an den heiligen Antonius von Padua», en *Franz Studien*, 31 (1949) 135-151. Considero que se puede uno declarar conforme con esta opinión. En este sentido se puede ahora confrontar también la detallada investigación de J. Cambell citada en la bibliografía. Por la no autenticidad se ha pronunciado recientemente O. Bonmann (ver el repertorio bibliográfico).

¹⁰⁰ *Hex.*, XXII, 21, pp. 618-619. Cf. el bello párrafo en las *Verba admonitionis* de san Francisco: «*Et illi religiosi sunt mortui a littera: qui spiritum divine littere nolunt sequi, sed sola verba magis cupiunt scire et aliis interpretari. Et illi sunt vivificati a spiritu divine littere, qui omnem litteram, quam sciunt... verbo et exemplo reddunt... altissimo Domino Deo...*» (*Francisco...*, p. 80). Cf. *Regula non bullata*, n. 17, op. cit., pp. 102 s. *Speculum perfectionis*, c III (IV), c 69, 1, op. cit., p. 747 y otros. *II Celano*, p 2, cap. 32, 62, op. cit., p. 266, etc.

¹⁰¹ Véase p. 89.

¹⁰² *Hex.*, XVIII, 7, p. 518; XVI, 22, p. 482; XV, 28, p. 466. Lo mismo ya en Joaquín, *Concordia* IV, c 39, fol. 59 v: «*Necesse quippe est, ut succedat similitudo vera apostolicae vitae in qua non acquirebatur possessio terrenae hereditatis, sed vendebat potius, sicut scriptum est*». Dempf, *Sacrum Imperium*, p. 253, señala que la profecía de una iglesia monacal pobre ya se encuentra en Gerhoh de Reichersberg, vinculada también aquí con la distinción entre cristianismo petriño y cristianismo joánico.

encarecidamente la pobreza ya ahora como rasgo esencial de la Orden concreta de los franciscanos¹⁰³. ¿No resulta de todo esto una aproximación natural?

La misma correspondencia transversal es importante también para la segunda reflexión. Si de hecho se corresponden *seraphici* y *apostoli*, entonces también se corresponden *prophetae* y *cherubici*. Esta correspondencia se realiza incluso explícitamente en otro lugar.

AT	NT
tempus quartum illustrationis prophetarum	tempus quartum religionum multiplicationis, quod respondet ...maxime Rechabitis, ... qui pauperes erant ¹⁰⁴ .

Pero, desde el punto de vista funcional, a la *vita prophetica* le corresponde la *revelatio*, que de hecho en el esquema de las jerarquías se alineaba (p. 96) con los *cherubici*¹⁰⁵. Por otra parte en el esquema septenario (p. 65) la *revelatio* se entiende, lo mismo que otras veces, como el bien exclusivo del tiempo final y de la Orden nueva¹⁰⁶. Un intérprete podría aquí, por lo tanto, decidirse por la identidad si en otra parte no se expresara con claridad lo contrario. Con todo, habría que tener en cuenta que quizás los esquemas utilizados por Buenaventura presuponian originariamente la identidad y que, sólo después, tuvieron que ser retocados en otro sentido. De este modo se explicaría también una serie de otras divergencias menores¹⁰⁷.

¹⁰³ Compárense sobre todo las *Quaestiones de perfectione evangelica* (q. 2) y la *Apologia pauperum*. En ambas obras, el Santo pone resueltamente el acento en que la pobreza franciscana es una pobreza *-tam in communi quam in privato ist-*. Buenaventura nunca ha hecho suya la comprensión relajada de la pobreza propia de los conventuales. Cf. la severa invitación a la pobreza en *Hex.*, XX, 30, pp. 578-579, sobre la que se hablará más adelante.

¹⁰⁴ *Hex.*, XV, 28, pp. 466-467. Cf. XVI, 29, pp. 488-489; véase el esquema ofrecido en la p. 65.

¹⁰⁵ *Hex.*, XXII, 27, pp. 622-623.

¹⁰⁶ *Hex.*, XVI, 29, pp. 488-489, cf. XX, 29, pp. 576-577.

¹⁰⁷ Así, ante todo, la escatología próxima, ya superada en la época del *Hexaemeron*, cf. XX, 15, pp. 566-567 y XV, 28, conclusión, pp. 466-467.

γ) La teoría de la decadencia

Varios párrafos parecen indicar que Buenaventura piensa que la Orden franciscana habría sido destinada originariamente, a ser directamente la Orden última, escatológica, dando así lugar a la irrupción de la nueva edad. Pero la deficiencia de sus miembros lo habría impedido y, por eso ahora, una última tribulación debería purificar aún la Orden antes de que pueda encontrar su verdadera y definitiva forma¹⁰⁸. Quizás esta idea, le proporcionó realmente al Santo la plataforma que hizo posible la separación de hecho de ambas Órdenes sin una ruptura de sus principios. El párrafo más importante que deja entender este pensamiento, se pone ahora aquí, al final del recorrido por la profecía bonaventuriana de la historia: «Buenaventura (habla el *Reportator*, es decir, el amanuense) añadió: *considerad vuestra vocación* (1 Cor 1,26), que es grande. Y decía que por las maldades de aquellos Dios hará 'justicia a los pobres' (Jb 36,6), para que sean ellos 'los que juzguen a las doce tribus de Israel' (Lc 22,30); y en esta vida a los tales les es debida la contemplación. La contemplación no puede existir sino en la suma simplicidad y la simplicidad suma, a su vez, no puede existir sino en la suma pobreza. Y ésta es propia de esta última Orden. La intención del bienaventurado Francisco fue vivir en la pobreza suma (última). – Y decía (Buenaventura), que hemos retrocedido mucho de nuestro estado, y por eso Dios permite que seamos afligidos, para que de este modo seamos devueltos al estado que debe poseer la tierra de promisión...»¹⁰⁹.

c) Resumen

Después de todo lo dicho, creo posible intentar resumir en pocas palabras el juicio de Buenaventura sobre la situación de su tiempo desde la teología de la historia, y afirmar lo siguiente: según Buenaventura, se ha inaugurado con Francisco la situación descrita en Ap 7, la situación de calma antes de la tempestad final. Francisco es el ángel con el sello del Apocalipsis, de quien tiene que descender el

¹⁰⁸ Véase especialmente *Hex.*, XX, 30, pp. 578-579, también XXIII, 26 y 29, pp. 652-653 y 654-655.

¹⁰⁹ *Hex.*, XX, 30, pp. 578-579. Para la polémica antiaristotélica posterior véase el capítulo 4.

pueblo de Dios escatológico, el pueblo de los 144.000 sellados. Este pueblo de Dios del tiempo final es una comunidad de hombres contemplativos, en la que la forma de vida de san Francisco se convertirá en forma de vida universal. Se le concederá disfrutar ya en este mundo del descanso del séptimo día que precede a la Parusía del Señor.

Si este nuevo pueblo de Dios, según esto, puede ser considerado con razón franciscano, y aún más, si se puede decir que sólo en él se realiza el verdadero proyecto del *Poverello*, entonces no se identifica, de ninguna manera, con la Orden actual de los franciscanos. Ésta estaba destinada probablemente en su origen a preparar directamente el nacimiento del nuevo pueblo. Si fuera así, entonces la culpa de sus miembros habría frustrado, en cualquier caso, ese destino inmediato. Actualmente, la Orden de los franciscanos y la de los dominicos están juntas en el umbral del tiempo nuevo, que ellas preparan sin poderlo alcanzar personalmente. Pero cuando llegue este tiempo será un tiempo de la *contemplatio*, un tiempo de la plena comprensión de la Escritura y, por eso mismo, un tiempo del Espíritu Santo, que introduce en toda la verdad de Jesucristo¹¹⁰.

Capítulo 2

EL CONTENIDO DE LA ESPERANZA DE SALVACIÓN EN BUENAVENTURA

§ 6 LOS BIENES SALVÍFICOS DEL TIEMPO FINAL: PAX Y REVELATIO

Según lo que hemos dicho hasta ahora debería estar claro que la teología de la historia de Buenaventura culmina en la esperanza de una edad de reposo sabático, don regalado por Dios en el curso de la misma historia. El verdadero contenido de este tiempo salvífico se resume en la palabra «paz»¹. Esta idea no plantea ninguna dificultad; en realidad, toda esperanza de salvación en este mundo debe considerar la «paz» como la condición primera y más necesaria de un tiempo mejor. Además, si se tiene en cuenta la época tensa y desgarrada en la que surgió la obra de Buenaventura², las promesas de paz de Isaías y de Ezequiel a las que se

¹ *Hex.*, XV, 24, pp. 462-463: «... tunc impletum erit illud Isatae: Non levabit gens contra gentem gladium, nec exercebuntur ultra ad proelium; quia hoc nondum adimpletum est, cum adhuc vigeat uterque gladius; adhuc sunt disceptationes et haereses...». Lo mismo en XV, 25, pp. 462-463; XVI, 13, pp. 474-475: «In novo testamento similiter sunt septem tempora: ... pacis postremae» (como séptima); XVI, 30, p. 488: «In septimo tempore scimus quod haec facta sunt: reaedificatio templi, restauratio civitatis et pax data. Similiter in tempore septimo futuro erit reparatio divini cultus et reaedificatio civitatis... et tunc pax erit».

² Una imagen muy viva de su división y de sus luchas la ofrece, por ejemplo, O. Englebert, *Das Leben des heiligen Franziskus*, pp. 11 ss.; ed. Española, *Vida de San Francisco de Asís*. Nueva edición refundida y actualizada por el autor, Santiago de Chile, 1974, pp. 43-66; además, los desórdenes del tiempo de Federico II, posterior al de Francisco, y del interregno inmediato subsiguiente habían incluso aumentado. El *Hexaemeron* de Buenaventura nace en el año en el que este interregno llegó por fin a su conclusión con la elección de Rodolfo de Habsburgo.

¹¹⁰ Sobre esto, véase el siguiente capítulo.

refiere³, la renovación joaquinista de estas promesas⁴ y la posición preponderante que el mismo Francisco había dado en su Orden⁵ al saludo y al mensaje de paz, difícilmente hará falta aquí buscar otras explicaciones.

Otros puntos concretos son más difíciles. El pueblo de Dios del tiempo final («la nueva Orden») es descrito como una «*ecclesia contemplativa*»⁶; lo que se quiere decir con ello se aclarará ampliamente cuando se diga que se producirá una «*revelatio*». ¿Qué significa todo esto? ¿Se restaura de nuevo aquí, de alguna manera, la idea del «*Evangelium aeternum*» rechazada por la Iglesia? Y si no es así, ¿qué es lo que quiere decir? Esta es la cuestión que hay que explicar ahora mismo.

³ Hex., XV, 24, pp. 462-463 se cita Is 2,4 (*Non levabit gens contra gentem gladium, nec exercebuntur ultra ad proelium*); XVI, 30, pp. 490-491 se apoya en Ez 40 ss.

⁴ Cf. Por ejemplo, *Conc.*, I, V, cap. 65, fol. 95 r: «*Beatus est autem aut erit ordo ille, quem dominus diligit super omnes, utpote qui visione pacis fruiturus est et dominaturus a mari usque ad mare...*» De modo parecido cap. 18, fol. 69v, y otros.

⁵ Recuértese el saludo franciscano del cual habla Francisco en el *Testamentum*, 23, en *Francisco...*, p. 123: «*Salutationem michi Dominus revelavit, ut diceremus: Dominus det tibi pacem*». Buenaventura destaca acentuándolo este rasgo esencial del mensaje de Francisco, en *It.*, prol. I, en *Obras...* vol. 1, p. 556: «*...quam pacem evangelizavit et dedit dominus noster Jesus Christus; cuius praedicationis repetitor fuit pater noster Franciscus, in omni sua praedicatione pacem in principio et in fine annuntians, in omni salutatione pacem optans, in omni contemplatione ad ecstaticam pacem suspirans, tanquam civis illius Jerusalem, de qua dicit vir ille pacis, qui, 'cum his qui oderunt pacem, erat pacificus: Rogate quae ad pacem sunt Jerusalem'* (Sal 119,7 y Sal 121,6). *Sciebat enim, quod thronus Salomonis non erat nisi in pace, cum scriptum sit: 'In pace factus est locus eius, et habitatio eius in Sion'* (Sal 75,3)». Cf. también, por ejemplo, Jørgensen, *Der blg. Franz von Assisi*, p. 94; ed. española, *San Francisco de Asís. Biografía*: «Lo que dijo era muy sencillo y no artificial, ya que giraba en realidad en torno a un único asunto, a saber, en torno a la paz como el mayor bien del hombre...»

⁶ Hex., XXIII, 4, pp. 640-641: «*Sex sunt tempora, quorum sextum tempus habet tria tempora cum quiete. Et sicut Christus in sexto tempore venit, ita oportet, quod in fine generetur Ecclesia contemplativa. Ecclesia enim contemplativa et anima non differunt, nisi quod anima totum habet in se, quod Ecclesia in multis. Quaelibet enim anima contemplativa habet quandam perfectionem ut videat visiones Dei*». — El texto de Delorme describe en este lugar con mayor precisión la división de la historia de Buenaventura según el dúplice esquema septenario, cuando dice en V IV C IV, II § 1, 4, p. 265: «*In quibus etiam intellige signari sex tempora; et sextum tempus habet septem tempora cum quiete. Et sicut sex diebus factus est mundus et sexta aetate venit Christus, ita post sex tempora Ecclesiae in fine generabitur Ecclesia contemplativa...*» Cf. Hex., XX, 27, pp. 576-577: «*Unde non habetur illuminatio, nisi quando Ecclesia consideratur secundum sua tempora; Rachel adhuc concipiet et parturiet, et Benjamin nascetur*».

§ 7 DATOS FUNDAMENTALES SOBRE «REVELATIO»

1. El marco general de las afirmaciones bonaventurianas sobre la revelatio

Para poder entrar en el difícil problema suscitado con esto, intentaremos, ante todo, ofrecer algunas reflexiones fundamentales sobre la posición del concepto «*revelatio*» en el sistema intelectual de Buenaventura, sin que por eso pueda ser aclarada la totalidad de este difícil problema, ni siquiera de manera aproximada. Esto queda reservado por ahora para un trabajo posterior; lo que aquí se dice tiene, conscientemente, un carácter provisional.

En primer lugar, aquí hay que destacar, ante todo, que Buenaventura no plantea la cuestión de la esencia de la revelación en el sentido propuesto por el actual tratado de teología fundamental «*de revelatione*». Me parece que esto resulta inequívocamente claro de un atento examen, referido a esta cuestión, no sólo del *Comentario a las Sentencias* y de las *Quaestiones disputatae*, sino también de los comentarios a la Escritura, de los *sermones* y de la obra franciscana en sentido estricto. Se podría decir que Buenaventura trata no tanto de «la revelación», sino de «revelaciones»¹. O mejor, expresado según el pensamiento griego: Buenaventura conoce y trata de *muchas* revelaciones singulares que han tenido lugar a lo largo de la historia de la salvación pero nunca se pregunta sobre la *única* revelación que aconteció en estas *muchas* revelaciones, que es lo que hace la teología actual como punto capital en su tratado sobre la revelación.

¹ Por la naturaleza del asunto, esta tesis no puede ser probada mediante testimonios positivos sino sólo por la referencia negativa de la ausencia de testimonios que afronten el tema de la *revelatio* en sentido actual. Por otra parte, J. de Ghellink confirma estos hechos en su importante estudio, «*Pour l'histoire du mot 'revelare'*» en *Rech sc rel*, 6 (1916) pp. 149-157; también indirectamente B. Decker, *Die Entwicklung der Lehre von der prophetischen Offenbarung von Wilhem von Auxerre bis zu Thomas von Aquin*, Breslau 1940, el cual sondea el alcance del campo conceptual de *revelare* en los autores más importantes de la alta Escolástica, sin tener que aludir, no obstante, al problema de una *revelatio* única. Por lo demás, no conozco un estudio que toque este tema.

Así pues, en Buenaventura hay análisis claros y detallados sobre el proceso de la revelación², pero todos estos textos exponen el proceso singular de la revelación, repetible y, de hecho, repetido por Dios con frecuencia, por medio del cual Dios se dirige hacia el depositario particular de la revelación; pero no se trata de la *esencia* de la única revelación presente en cada uno de los repetidos procesos de la revelación. Naturalmente, el carácter de unicidad y de duración, esencial para el cristianismo, es también conocido en toda su amplitud; se expresa en conceptos como «*Christus incarnatus*», «*scriptura*», «*doctrina*», «*fides*»³. Con todo, no se llega a una unidad conceptual sistemática de ambos aspectos.

Pero esto significa que el concepto bonaventuriano de «*revelatio*» (o también *inspiratio*, *manifestatio*, *apertio*)⁴ no es comparable sin más

² Cf. B. Decker, op. cit., pp. 134-164, en el que se recurre también al material inédito.

³ Cf. especialmente las hermosas explicaciones en el *Sermo Christus unus omnium magister*, 2-5; V, 568 a-b, n. 2: «*Christus namque secundum quod via est magister et principium cognitionis, quae est per fidem. Haec enim cognitio duplici via habetur, videlicet per revelationem et per auctoritatem... Cum igitur his duabus viis contingat devenire ad cognitionem fidelem, hoc non potest esse nisi per Christum datorem, qui est principium omnis revelationis secundum adventum sui in mentem, et firmamentum omnis auctoritatis secundum adventum sui in carnem*»; n. 3: «*Venit autem in mentem ut lux revelativa omnium prophetarum visionum...*»; n. 4: «*Venit etiam in carnem ut verbum approbativum omnium prophetarum locutionum...*»; n. 5: «*Et ideo tota Scriptura authentica et eius praedicatorum aspectum habent ad Christum venientem in carnem tanquam ad fundamentum totius fidei christianae...*» La expresión más frecuentemente utilizada para la indicación del momento objetivo y permanente es ciertamente «*fides*». Cf., por ejemplo, *I Sent.*, d. 2, a. un., q. 4, p. 57 a (*fides catholica docet*); ib., d. 5, a. 1, q. 1 c, p. 112 b (*fides vera dicitur*); ib., d. 19, p. II, a. un., q. 2, p. 358 a (*fides nostra ponit*); ib., d. 11, a. un., q. 1 c, p. 211 b (*fidei veritas est*), etc.: los ejemplos podrían multiplicarse a placer; *III Sent.* d. 25, a. 1, q. 1, pp. 535 ss. es especialmente determinante para el concepto de la *fides quae creditur* objetiva, en relación con la *fides qua creditur* subjetiva.

⁴ Acerca de *inspiratio*, cf. por ejemplo, *III Sent.* d. 25, a. 1, q. 2, ad. 6, p. 541 b: en la época en la que faltaba la *revelatio aperta* del profetismo, no faltaba la *inspiratio* para el individuo que buscaba a Dios. Más en general, se formula en *III*, d. 19, a. 1, q. 3 c, p. 406 a: «*Apparuit autem lumen veritatis et interius per divinam inspirationem et exterius per humanam instructionem*». En relación con esto, el *Breviloquium*, p. 4, c. 1, en *Obras*... vol. 1, p. 330 y p. 5, c. 6, op. cit., p. 406, distingue entre *verbum incarnatum* y *verbum inspiratum*. — A propósito de la *manifestatio*, en general, *I Sent.*, d. 15, p. 1, a. un., q. 3 a, p. 263 b y especialmente *II Sent.*, d. 10, a. 3, q. 1 c, pp. 268 s. En general el significado de *manifestatio* parece ser, sin embargo, más amplio que el de *revelatio*. A propósito de *apertio*, *Hex.*, XX, 29, pp. 576-577; XVI, 29, pp. 488-489 y XX, 15, pp. 566-567.

con los conceptos semejantes de la teología actual. Sólo con esta reserva explícita se presentan las afirmaciones que van a continuación. La siguiente exposición renuncia, conscientemente, al intento (posible en sí) de emprender una confrontación con las afirmaciones de la teología actual y trata simplemente de exponer lo que es declaración directa de Buenaventura. Cuando a continuación junto a *revelatio* se use también el término *revelación*, hay que entenderlo respectivamente con estas restricciones.

2. Terminología

La afirmación fundamental de que «*revelatio*» comúnmente significa el acto singular de revelación y no (o al menos no directamente) la revelación en su totalidad y unidad, tiene que ser completada ahora con afirmaciones más exactas referidas a la terminología especial que usa el *Hexaameron*. Como significado fundamental universal se puede decir que revelación es el «descubrimiento de lo secreto»⁵. Este sentido general se puede especificar en tres direcciones:

a) En el *Hexaameron*, sobre todo, «*revelatio*» significa con frecuencia descubrimiento de lo futuro⁶.

b) Muchas veces se entiende el sentido «místico» escondido de la Escritura como el misterio desvelado en la *revelatio*⁷. La *revelatio* produce, por tanto, la comprensión pneumática de la Escritura. Este horizonte de significado, como se demostrará, era adecuado sobre todo para la recepción de las ideas y fórmulas joaquinicas.

⁵ Este significado está prácticamente siempre en la base. Sin las precisiones especiales que indicaremos a continuación, aparece por ejemplo en *Hex.*, III, 2; 22; 32, pp. 232, 246 y 252; XXI, 20; 26; 33, pp. 594, 598 y 602, y más.

⁶ Así, por ejemplo, *Hex.*, XIII, 17, pp. 418-419; XIV, 14, pp. 438-439; XIV, 25, pp. 444-445; también en XIV, 7 y 10, pp. 432 ss. Este significado también parece ser el más frecuente en las *Quaestiones* dadas a conocer por O. Decker, op. cit, pero aún no editadas, *De prophetia*, *De raptu*, *De visione intellectuali et corporali*, *De divinatione*, en la medida en que se puede deducir de los textos ofrecidos por Decker.

⁷ Así en *Hex.*, XVI, 29, pp. 488-489 con la partícula «*vel*» se explican como prácticamente sinónimos por yuxtaposición: *intelligentia scripturae — revelatio — clavis David*. En el mismo sentido se entiende *revelatio* en XXII, 27, pp. 598-599. (Para la interpretación del párrafo, hay que comparar XXII, 21, pp. 618-619 y XV, 28, pp. 466-467; cf. también II, 12 y 19, pp. 212-213 y 216-217; XIX, 10, pp. 542-543, y otros.

c) Finalmente, por *revelatio*, también se puede entender aquel descubrimiento de la realidad divina sin imágenes, que tiene lugar en la ascensión mística⁸. En este caso se hace especialmente patente la influencia de la teología del Pseudo-Dionisio Areopagita.

La riqueza intrínseca del problema que se esconde detrás de estos matices terminológicos será el objeto que nos ocupará de ahora en adelante.

§ 8 EL LUGAR TEOLÓGICO DE LA ESPERANZA BONAVENTURIANA DE LA REVELACIÓN EN EL CUÁDRUPLE CONCEPTO DE SABIDURÍA DEL *HEXAEMERON*

Para responder a la cuestión relativa al contexto teológico más amplio en el que, según Buenaventura, se coloca, por tanto, la esperanza en una nueva «revelación» escatológica, el *Hexaemeron* ofrece en la *Collatio* II un texto fundamental en el que aparece clara y manifiestamente evidente la unidad interna y la raíz común de todas las afirmaciones siguientes relativas a ella. Por eso esbozamos, en primer lugar, las líneas maestras de este texto que, además, nos suministra, al mismo tiempo, el hilo conductor para las siguientes explicaciones de este capítulo.

Buenaventura presenta en esta conferencia la meta de la doctrina cristiana y esa meta es la sabiduría. A su vez la sabiduría (que, por lo demás, no puede ser alcanzada sólo por medio de la ciencia, sino únicamente por medio de la santidad)¹ tiene cuatro diferentes grados y se divide en

sapientia uniformis (uniforme)

sapientia multiformis (multiforme)

sapientia omniformis (omniforme, en todas las formas)

*sapientia nulliformis*² (sin forma).

La «sabiduría uniforme» resplandece en el conocimiento de las reglas eternas, de aquellos principios fundamentales de todo conocimiento, de

⁸ Así, especialmente, *Hex.*, II, 30, pp. 224-225; XVIII, 24, pp. 528-529. Cf. § 12.

¹ Cf. por ejemplo, *Hex.*, II, 6, pp. 206-207: «*Sine sanctitate non est homo sapiens... Sanctitas immediata dispositio est ad sapientiam.*»

² *Hex.*, II, 8, pp. 208-209.

los cuales se sigue que no puede haber un juicio *sobre* ellos sino más bien sólo *por medio* de ellos. Por tanto, con esta sabiduría el hombre comprende aquellas verdades primeras, simplemente dadas, las cuales sólo se pueden contradecir contra toda razón, «*ad exterius rationem*». Estas reglas y, por tanto, la sabiduría que les corresponde, tienen su fundamento en Dios y conducen a Dios, el cual, no obstante, no puede ser aprehendido inmediatamente por ellas³. *Moisés* es el tipo de esta sabiduría⁴. Aquí se trata además, y de manera más clara, de la forma de sabiduría relacionada con la filosofía, es decir, de una sabiduría «*sola ratione*», por usar una fórmula; este primer grado de la *sapientia* puede quedar fuera de nuestra consideración en las discusiones ulteriores⁵.

En comparación con este primer grado, la *sapientia multiformis* representa un progreso significativo. Buenaventura tomó este concepto de la carta a los Efesios, donde se dice: «*Mibi omnium sanctorum minimo data est haec gratia, in gentibus evangelizare investigabiles divitias gratiae Christi... ut innotescat... multiformis sapientia Dei*» (Ef 3,8-10)⁶. Esta sabiduría, de la que Pablo mismo en la carta se reconoce *professor*⁷, consiste en la comprensión del lenguaje misterioso de la sagrada Escritura: la Escritura habla en imágenes y en parábolas, está «velada» (*velata*) para los orgullosos, pero «revelada» (*revelata*) para los pequeños y los humildes. Quien posee esta sabiduría posee la «*facies revelata*» (descubierta), de la que habla el apóstol (2 Cor 3,18). En una palabra: esta sabiduría es la sabiduría que procede de la revelación⁸. Por tanto, así como la *sapientia uniformis* es la sabiduría del conocimiento racional cierto, así también la *sapientia multiformis*, de la que aquí se

³ *Hex.*, II, 9 y 10, pp. 208-209 s., Buenaventura se apoya aquí explícitamente en razonamientos aristotélicos. De forma más detallada que en *Opera omnia*, aparecen citados en el texto de Delorme, *Princ.* II; *Coll.*, II § 1, 9 y 10, p. 23 s.

⁴ *Hex.*, II, 19, pp. 216-217.

⁵ Con esto sólo debe quedar claro que esta sabiduría pertenece *fundamentalmente* a la *ratio* como tal. La cuestión ha sido discutida sobre todo por Gilson (op. cit., ed. española pp. 97, 99, 101 s.) y recientemente por Van Steenberghen (*Le mouvement...*, 225 ss.) y Robert («Le problème de la philosophie bonaventurienne», en *Laval phil. et théol.* VII [1951] 9-58), pero saber además en qué medida esta sabiduría puede ser también *de hecho* practicada por la sola razón, no forma parte del objeto de nuestro análisis.

⁶ *Hex.*, II, 11, pp. 210-211.

⁷ *Hex.*, II, 19, pp. 216-217.

⁸ *Hex.*, II, 12; 19, pp. 212-213 y 216-217.

trata, es la sabiduría que procede de la revelación de Dios. A su definición más exacta dedicaremos nuestra atención en lo que sigue a continuación.

En tercer lugar, Buenaventura llama *sapientia omniformis* (de todas las formas) a aquella sabiduría que descubre en todas las cosas el reflejo del Creador, que rastrea sus huellas en todo lo creado. Su tipo es *Salomón*; pero entre sus representantes se cuentan también los filósofos que, muy a menudo han sucumbido al peligro de quedarse parados precisamente en las cosas mismas, en lugar de rastrear las huellas del Creador y, por medio de las cosas, tratar de llegar a él, de modo que su sabiduría se ha vuelto necedad⁹. Esta sabiduría también se apoya en la revelación, en concreto la revelación en la que piensa Pablo cuando dice en la carta a los Romanos: «*Deus enim illis revelavit*» (Rm 1,19)¹⁰.

Si hasta este momento se ha podido señalar una abundancia creciente de figuras que va desde la *sapientia uniformis* hasta la *sapientia multiformis* y *omniformis*, al llegar ahora al cúlmen de este movimiento el resultado es la transformación total en una completa ausencia de figuras en la *sapientia nulliformis*. En ella, el místico, que entra en la noche del entendimiento, cuya antorcha a estas alturas se apaga lentamente, se mueve silenciosamente hacia el misterio del Dios eterno. Más aún que para los dos niveles precedentes vale aquí la frase: «*Non est cuiuslibet, nisi cui Deus revelat*»¹¹. Esta es la sabiduría que Pablo ha enseñado a los perfectos —a *Timoteo* y *Dionísio*—, pero que ha permanecido escondida para los creyentes normales. Para ellos sólo era maestro de la *sapientia multiformis*, mientras que la *sapientia nulliformis*, de momento permanecía restringida sólo para un pequeño grupo de elegidos como se dice claramente en la primera carta a los Corintios: «*Sapientiam loquimur inter perfectos...sapientiam absconditam, quam nec oculus vidit nec auris audivit nec in cor hominis ascendit; nobis autem revelabit Deus per Spiritum suum*» (1 Cor 2,6-10)¹². Quiénes son estos perfectos, a los que se refiere el «*nobis autem revelavit*», se sabe

por los escritos del Areopagita: además de Pablo, también se piensa, como ya se dijo, ante todo en el mismo *Dionísio* y en *Timoteo*. Así, desde el comienzo del cristianismo se establece una doble revelación de cuya división, así como de su esperada y aún no lograda plena unificación, procede todo el dinamismo de la teología de la historia en Buenaventura. Estamos aquí en el punto en el que por primera vez se puede reconocer con claridad la tensión teológico-histórica que según Buenaventura tenía que ser el resultado de su original comprensión del concepto «*revelatio*».

Ahora trataremos, en particular —partiendo de este texto—, las tres formas de sabiduría procedentes de la revelación: *Sapientia multiformis* (§§ 9 y 10), *sapientia omniformis* (§ 11) y *sapientia nulliformis* (§ 12).

§ 9 LA SAPIENTIA MULTIFORMIS: LA REVELACIÓN COMO COMPRESIÓN ALEGÓRICA DE LA ESCRITURA

I. «Revelación» = el sentido espiritual de la Escritura

En cuanto me ha sido posible ver, Buenaventura en ninguna parte menciona la Escritura misma como «revelación»¹. Más aún, se hablará de «*revelare*» y de «*facies revelata*» únicamente allí donde se halle presente una determinada *comprensión* de la Escritura, es decir, aquella «sabiduría divina multiforme» que consiste en la comprensión del triple sentido espiritual de la Escritura, sentido alegórico, anagógico y tropológico; esta tríada ha de ser comprendida por analogía con las tres

¹ Por eso, tampoco cambia nada el hecho de que para Buenaventura el Nuevo Testamento aporte una revelación del sentido del Antiguo Testamento como sucede, por ejemplo, en *III Sent.*, d. 13, a. 2, q. 3, ad. 6, p. 290 b; d. 25, a. 2, q. 2 c, p. 548 b; d. 25, a. 2, q. 3 c, p. 550 b; *IV Sent.*, d. 8, p. 2, a. 1, q. 2, ad. 9 y 10, p. 194 b. Porque aquí no sólo falta el término *revelatio* (el penúltimo párrafo habla de *revelata fides*, otras veces hay otras expresiones) sino que además el sentido indicado tampoco dice que el Nuevo Testamento sea, como documento primitivo, la clave del otro documento primitivo, el Antiguo Testamento, sino que el sentido es precisamente, que el Nuevo Testamento en cuanto estado de salvación es un tiempo de comprensión, de *revelata cognitio* después del tiempo de las tinieblas. Por tanto, tampoco aquí «revelación» designa un libro sino una *intelligentia* interior.

⁹ *Hex.*, II, 21, pp. 218-219.

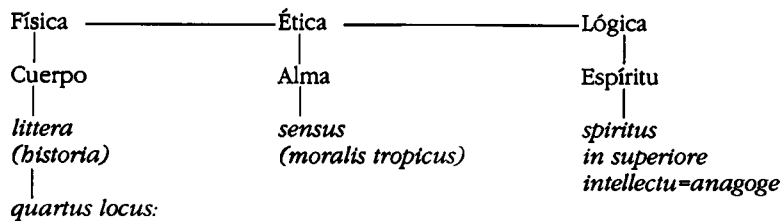
¹⁰ *Hex.*, V, 22, pp. 288-289; II, 20, pp. 216-217.

¹¹ *Hex.*, II, 30, pp. 224-225; cf. el párrafo completo (nn. 28-34), pp. 222-223 ss.

¹² *Hex.*, II, 28, pp. 222-223; II, 30, pp. 224-225.

virtudes teologales de la fe, la esperanza y la caridad². No sólo en el *Hexaemeron*, sino también en el breve tratado del *Breviloquium* y en la *Reductio artium ad theologiam*, se dice expresamente que lo que hay que creer no se aprehende por medio de la letra de la Escritura sino tan sólo por medio de la alegoría³. La letra sola es únicamente el agua que, se convierte en vino solo por la comprensión espiritual⁴; es piedra que tan sólo ha de convertirse en pan⁵; es, como Buenaventura dice con Joaquín, la cáscara dentro de la cual sólo se halla el auténtico fruto⁶;

² *Hex.*, II, 13-17, pp. 212 ss. Una explicación de otra índole y sumamente peculiar de los cuatro sentidos de la Escritura se encuentra en Euquerio, *Liber spiritualis intelligentiae*, Praef., CSEL 31, pp. 3-6, especialmente 4 s., que implica una relación con el llamado esquema platónico de la ciencia (en realidad se encuentra por vez primera en Jenócrates) de modo que resulta el siguiente esquema:



allegoria — la *narratio gestorum* se entiende como *umbra futurorum*. Cf. sobre este esquema Grundmann, *Joachim* I, 28. Allí se encuentra, sobre todo en pp. 23-40, un material importante sobre los fundamentos de la exégesis medieval. Acerca de los antecedentes del esquema científico tripartito véase Grabmann, *Gesch. der schol. Methode*, II, 30 y especialmente Baur, *Domínicus Gundissalinus...*, p. 194.

³ *Hex.*, II, 13, pp. 212-213; XIII, 11, pp. 414-415: *triplex intelligentia spiritualis: allegoria quid credendum; anagogia quid expectandum; tropologia quid operandum...*; XX, 15, pp. 566-567; *De red.*, 5, en *Obras...* vol. 1, pp. 650-651: *...allegoria..., secundum quod credendum est*. Cf. las aportaciones ya citadas de Grundmann; además, Lubac, 'Typologie' et 'Allegorisme', en *Rech. th. anc. méd.* 14 (1947) 180-226; M. D. Chenu, 'Théologie symbolique et exégèse scolastique au XII^e et XIII^e siècle', en *Mélanges Joseph de Ghellinck S.J.*, Gembloux, 1951, vol. II, pp. 509-526, especialmente pp. 516 y 519. En p. 519: *L'édifice de la pensée chrétienne se construit donc sur la base des textes scripturaires, mais s'élève et se fabrique par la méthode allégorique*.

⁴ *Hex.*, XIX, 8, p. 540-541.

⁵ Delorme, *Hex.*, V, III, *Coll.*, VII § 1, 14, p.217.

⁶ *Hex.*, XIX, 9, pp. 542-543; *Brev.*, prolog. § 4, en *Obras...* vol. 1, pp. 182-183; Cf. Joaquín, *Conc.*, V, 9, fol. 65 v.: *Haec de primo intellectu breviter dicta assignata sunt quoquo modo in cortice exteriore...*. Pero quizás también la imagen había sido tomada por Joaquín del vocabulario corriente.

en efecto, como se expondrá después con más detalle, es árbol del conocimiento del bien y del mal que se ha vuelto causa de perdición para los judíos y los ha expulsado del jardín del Paraíso de la joven Iglesia, pues sólo por la comprensión espiritual se convierte la Escritura en árbol de vida⁷.

Así, a la letra le corresponde el *judaeus*, no el *christianus*, y es indiferente que se trate de la letra del Nuevo o del Antiguo Testamento⁸. Con otras palabras: allí donde sólo hay letra, está el Antiguo Testamento, está el judaísmo, pues da igual que a la letra se le denomine «Nuevo Testamento o «Antiguo». La mera letra no es en absoluto «Nuevo Testamento sino que el verdadero Nuevo Testamento sólo existe allí donde la letra es superada por el espíritu. Así lo que hay de neotestamentario del Nuevo Testamento consiste no tanto en un nuevo libro, cuanto en el espíritu que vivifica los libros. Por tanto, «Revelación» significa aquí, subrayándolo una vez más, lo mismo que la comprensión espiritual de la Escritura; ésta consiste en el acto, don de Dios, de la comprensión y no en la letra meramente objetiva. Sólo el que comprende espiritualmente la Escritura posee una *facies revelata*⁹.

II. «Revelación» e inspiración de la Escritura

P. Dempsey llama la atención, en su estudio sobre los principios exegéticos de san Buenaventura, sobre cómo el Doctor Seráfico usa indistintamente los conceptos de «inspiratio» y «revelatio» y cómo prescinde del todo de la distinción entre «inspiración» y «revelación»¹⁰, lo cual, después de todo lo dicho, no nos puede sorprender. A esto se añade que la definición de profecía, formulada por vez primera por Casiodoro y

⁷ Véase § 16, B II 2 b. Cf. *Sermo 2 in dom. III adv.*, IX, 63 a.

⁸ *Hex.*, XIX, 9, pp. 542-543; XVI, 23, pp. 482-483; cf. también XX, 15, pp. 566-567; a propósito del concepto del *judaeus*, véase III, 4, pp. 232-233.

⁹ *Hex.*, II, 19, pp. 216-217 y, sobre todo, los párrafos del *Hexaemeron*, que utilizan 2 Cor 3,18.

¹⁰ P. Dempsey, *De principiis exegeticis S. Bonaventurae*, Roma 1945, pp. 10-11. Dempsey se apoya a la vez también en las *quaestiones de prophetia y de visione intellectuali et corporali* inéditas. Desgraciadamente no pude obtener, después de muchos esfuerzos, el trabajo de Dempsey. Tomo las indicaciones precedentes de la detallada recensión del libro de Dempsey realizada por P. Th. ab Orbizo, en *Coll Franc* XV (1945) 240 s.

luego asumida generalmente en la teología medieval, se explica como «inspiratio vel revelatio»¹¹; de este modo los tres conceptos mencionados eran situados en una relación conceptual lo más estrecha posible y por de pronto así permanecieron. Bruno Decker y después de él, hace poco, Hans Urs von Balthasar, han destacado en sus esmeradas investigaciones, desde la crítica de las fuentes, las relaciones existentes entre los diferentes teólogos en la cuestión de la «revelación profética», y han podido demostrar una estructura fundamental muy común a las diversas teorías doctrinales¹². Vamos a presentar el pensamiento común de fondo por medio de un texto de Ruperto de Deutz, subrayado por Wilhem Kamlah¹³, en el que se expone con especial claridad el estado de la cuestión que nos ocupa. Partiendo de san Agustín¹⁴ se distinguen aquí tres clases de visiones:

La <i>visio corporalis</i>	— <i>corpus</i> (visión corporal externa)
La <i>visio spiritualis</i>	— <i>spiritus</i> (capacidad imaginativa interior – sueño: el faraón que ve el sueño pero su contenido no lo comprende)
La <i>visio intellectualis</i>	— <i>mens Dei spiritu illuminata</i> (José, que comprende el sueño por la iluminación de Dios en el espíritu)

Únicamente donde se da la tercera *visio* se puede hablar de *revelatio*. Esta tercera visión espiritual es idéntica al «tercer cielo» al que Pablo fue arrebatado; esta equiparación también la había sostenido ya Agustín¹⁵. Sin embargo, ahora hay que decir que el rapto al tercer cielo también les sucedió a todos los apóstoles y a los escritores inspirados, no sólo a Pablo que habla explícitamente de ello; sin duda alguna, este rapto es idéntico al proceso de la inspiración¹⁶. Quiere decir, por tanto, que la Escritura ha nacido de un contacto místico de los hagiógrafos con Dios, por eso sólo puede ser entendida correctamente desde un plano que, en último término, ha de ser denominado «místico». Queda claro así que su sentido se halla en el plano de la *visio intellectualis*, por lo que este sentido se le escapa necesariamente a quien lo aborda sólo desde el plano de la *visio corporalis* o *spiritualis*.

A pesar de todas las diferencias, con sus detalles, que pudieran apartar la doctrina bonaventuriana de la revelación de este texto, comparte, sin embargo, con Ruperto y Agustín la estructura formal fundamental. Al igual que ellos, distingue las tres «visiones»¹⁷; una serie de textos muestra que el proceso de la «revelación», que tuvo lugar por «inspiración», es entendido como una *visio intellectualis*, como una mirada que penetra a través de todo lo que está en primer plano hasta llegar al

¹¹ Casiodoro, *Exp. in Ps.*, Prol., PL 70, 12 B, retomado por la *Glossa ordinaria* y Pedro Lombardo (PL 191, 58 B). Cf. en este sentido la *Deutsche Thomasausgabe*, vol. 23: «Besondere Gnadengaben und die zwei Wege menschlichen Lebens», kommentiert von H.U. von Balthasar (1954) p. 6 (II—II, q. 171, a. 1, opp. 4 y ad. 4) y pp. 296 s.

¹² Según Decker, op. cit., Buenaventura depende de Alejandro de Hales así como de Guillermo de Auxerre y de Felipe el Canciller; y quizá con gran probabilidad de Alberto Magno o de una fuente que comparte con éste (p. 135; cf. 143 s.; véase también p. 164); él, por su parte, ha influido en Tomás de Aquino (p. 161). También son importantes las investigaciones presentadas en pp. 5-38, sobre las fuentes antiguas, patrísticas, judías y árabes, de la doctrina escolástica de la revelación. Balthasar destaca, en su importante introducción al volumen 23 de la edición alemana de las obras de Santo Tomás (pp. 293 s. y otras), una fuente escolástica muy influyente que no fue accesible a Decker, las *Quaestiones* del manuscrito Douai 434 (con referencia a Glorieux, «Les 572 questions du manuscrit de Douai 434», en *Rech th anc méd*, 10 (1938) pp. 123-152, 225-267), entre las que se pueden encontrar varios grupos de *Quaestiones* sobre la profecía.

¹³ Ruperto de Deutz, *Comm. in Apoc.*, 1. I, c. I (PL 169, 851 s.); cf. Kamlah, *Apokalypse und Geschichtstheologie*, pp. 105-114. Con la ventaja de una panorámica, bastante concisa, del rico patrimonio del pensamiento escolástico al respecto, el texto ofrece al mismo tiempo la utilidad de estar en la línea de la teología de la historia que es característica en el pensamiento del Buenaventura de la última etapa: véase cap. 3 §13.

¹⁴ *De gen. ad litt.*, XII, 6-34 (PL 34, 458-480). Cf. sobre ello S. Zarb, «Le fonti agostiniane del trattato sulla profezia di S. Tomaso d'Aquino», *Angelicum*, 15 (1938) 169-200; brevemente también Decker, op. cit., 6-9; además H. Sasse, «Sacra Scriptura. Bemerkungen zur Inspirationslehre Augustinus», en *Festschrift F. Dornseiff zum 65. Geburtstag*, H. Kusch (ed.), Leipzig 1953, pp. 262-273. Sasse insiste fuertemente (quizás demasiado) sobre la razón apologética antipagana de la doctrina mística de la inspiración de Agustín.

¹⁵ Ruperto, op. cit., c. 851; Agustín, op. cit., c. 28, 56, col. 478.

¹⁶ Ruperto, op. cit., c. 851 D — 852 A. Parece ser que esta idea no tiene ningún paralelo exacto en Agustín.

¹⁷ Véase sobre esto, los textos aducidos por Decker (pp. 134-164) y por Dempsey; las tres visiones son explícitamente citadas, por ejemplo, en *Hex.*, III, 23, pp. 246-247; *Brev.*, p. 5, c. 6, en *Obras...* vol. 1, pp. 402 s.

núcleo espiritual y así adquiere en definitiva una categoría mística¹⁸. Con todo, no hay que unir necesariamente a ella una afirmación sobre la santidad personal del hagiógrafo: Buenaventura admite el caso extremo de una «revelación» a pecadores y por medio de pecadores; Balaam, Saúl, Salomón después de su pecado son ejemplo de ello¹⁹. Con todo, también aquí se considera «revelatio» un penetrar con la mirada a través de lo que es evidente, sensible, hasta llegar a lo espiritual y auténtico, o sea, un nuevo modo de ver y entender lo dado a partir de su verdadera profundidad de sentido, es decir, «revelatio» incluye la *visio intellectualis*²⁰.

A partir de aquí se comprende ahora, de una forma nueva, por qué no es la letra lo que hay que considerar como el contenido más auténtico de la fe, sino el sentido espiritual que hay detrás de la letra; y por qué a la Escritura en cuanto Escritura no se le denomina revelación sino que este nombre lo recibe, al menos indirectamente, la comprensión de

¹⁸ *Hex.*, III, 22 y 23, pp. 246-247: «(22) *Tertia clavis est intellectus verbi inspirati, per quod omnia revelantur; non enim fit revelatio nisi per verbum inspiratum: Daniel intellexit sermonem. Intelligentia enim opus est in visione. Nisi enim verbum sonet in aure cordis, splendor luceat in oculo, vapor et emanatio omnipotentis sit in olfacto, suavitas in gustu, sempiternitas impleat animam; non est homo aptus ad intelligendas visiones. Sed 'Danieli dedit Deus intelligentiam omnium visionum et somniorum' (Dn 1,17). Per quid? Per verbum inspiratum. (23) Visio autem est triplex, ut communiter dicitur: corporalis, imaginaria, intellectualis. Duae primae nihil valent sine tertia. Unde parum valuit Balibasari visio corporalis in visione manus... et Pharaoni visio in spicis et bobus, sed Danieli et Joseph. Joseph respondet Joanni, Daniel Paulo». cf. sobre todo la *Collatio III* completa; además, II, 34, p. 228 (revelación a Moisés); *Sermo IV Christus unus omnium magister*, 2-3; V, 568 s. y otros.*

¹⁹ *I Sent.* d. 15, a. un., q. 1, ad. 2, p. 271 a (Saúl); *Comm. in Eccl. Proem.*, q. 4, vol. VI, p. 8 b (Balaam, Salomón); cf. para esto C. van den Borne, «Doctrina Sancti Bonaventurae de inspiratione et inerrantia sacrae scripturae», en *Antonianum*, 1 (1926) 312 s. Buenaventura considera esto, desde luego, como un caso excepcional según se deduce de los párrafos citados *I Sent.*, d. 15, a. un., q. 1, ad. 2 y, sobre todo, ad. 3, p. 271 a.

²⁰ Cf., por ejemplo, *II Sent.*, d. 4, a. 2, q. 2 c, p. 138 a: «...praedicere... quod non voco revelare, sed certam interius illuminationem dare... hoc voco revelationem». En ad. 1, se dice que la revelación, para el que la recibe, tiene como efecto un «simpliciter intellegere». La identidad de *inspiratio* y *revelatio* en Buenaventura es afirmada también claramente por Van den Borne, op. cit. p. 312. Por lo demás, el carácter visionario de *revelatio* en Buenaventura, se deriva del principio fundamental, todavía esencialmente platónico, de su doctrina del ser y del conocer, en la que la verdad interna no se aprehende por el pensamiento discursivo sino con la visión iluminadora; cf. B. A. Luyckx, *Die Erkenntnislehre Bonaventuras...*, p. 124.

la Escritura que tiene lugar en la teología²¹. Esto se comprende fácilmente desde el acontecimiento de la revelación, en el que, de hecho, la «revelación» se presenta justamente como la comprensión del sentido espiritual. El hecho de que el «*quid credendum*» (lo que hay que creer) tenga que ser visto no en el sentido literal sino en el sentido alegórico de la Escritura, presupone a su vez este otro hecho: que el proceso de la inspiración incluye un pasar a través del *mundus sensibilis* hacia el *mundus intelligibilis* y que ciertamente en esa travesía reside su categoría particular en cuanto revelación (*revelatio*= descubrimiento); es evidente que esta última idea postula la primera como su consecuencia necesaria. De hecho, el escritor sagrado no puede transmitir su *visio intellectualis* en su desnuda espiritualidad; la envuelve más bien con los «pañales de la palabra escrita»²², de modo que lo que para él constituye en sentido propio la «revelación», es verdaderamente accesible en la letra redactada por él; pero en cierta medida permanece escondido tras la letra y entonces es necesario un nuevo desvelamiento.

Es posible aquí el riesgo de un malentendido. Podría preguntarse si con ello no se ha suprimido la objetividad del hecho de la revelación en favor de un actualismo subjetivista. Pero un pensamiento semejante no tiene ningún punto de apoyo en el mundo intelectual del Santo doctor. Pues el sentido profundo de la Sagrada Escritura, según el cual es sobre todo «revelación» y contenido de fe, no depende de la voluntad del individuo sino que, en parte, es objetivado en la enseñanza de los Padres y de la teología; de este modo es accesible en sus líneas maestras

²¹ Véase lo que se dice a continuación en p. 122, especialmente, en la nota 32; cf. también antes I, en las pp. 113 s.

²² «...ut sicut Christus fuit panniculis involutus, ita sapientia Dei in scripturis figuris quibusdam humilibus involveretur. (Brev., Pról. § 4, op. cit., p. 182.; Cf. Van den Borne, op. cit., p. 311. La misma idea se encuentra después en Lutero, *Vorrede auf das Alte Testament*, secc. 3 (citado en W. Vischer, *Das Christuszeugnis des Alten Testaments*, vol. 1, Zurich 1946', p. 17): «...esta es la Escritura que vuelve locos a todos los sabios e inteligentes y que sólo permanece abierta a los pequeños y a los simples... aquí encontrarás los pañales y el pesebre en el que yace Cristo, hacia allí también el ángel encamina a los pastores. Son pañales míseros y cortos, pero el tesoro que está dentro es precioso, Cristo».

sencillamente por la aceptación de la fe católica²³, que en su síntesis del Credo es ya principio de interpretación de la Escritura²⁴.

A partir de aquí, y de forma renovada, se entiende la identificación entre «*sacra scriptura*» y «*theologia*»²⁵: sólo la Escritura que se comprende desde la fe es plenamente sagrada Escritura; por eso la Escritura es teología en su sentido pleno, es decir, libro y comprensión del libro según la fe de la Iglesia; en sentido inverso, la teología puede ser denominada Escritura ya que no es otra cosa que la comprensión de la Escritura, comprensión que ante todo produce la Escritura según la fecundidad propia de la revelación. Así se comprende también por qué Buenaventura en el prólogo programático del *Comentario a las Sentencias*, designa al teólogo como «*revelator absconditorum*» y a la teología, por tanto, como «*revelatio absconditorum*»²⁶.

La distinción respecto de una falsa interpretación actualizadora quedaría así aclarada con ello. Dicho con brevedad consiste en esto: que la comprensión, sobre todo la que a su vez eleva la Escritura a «revelación», no puede ser concebida como un asunto de cada *lector individual*, sino que únicamente se da en la comprensión vital de la Escritura propia de la Iglesia. La objetividad propia de la exigencia de la fe queda así garantizada indudablemente. Teniendo esto presente, se puede decir ahora que, sin menoscabo de esta objetividad, la significación verdadera de la Escritura sólo se alcanza con el recurso de ir a lo que hay detrás de la letra; su comprensión, por tanto, requiere por parte de

²³ Véase § 10, II, 1, pp. 134 s. El problema suscitado de la relación entre Escritura y Tradición, según la doctrina de Buenaventura espero poder estudiarlo profundamente dentro de algún tiempo en un estudio especial.

²⁴ Véase, especialmente, *De don. Sp. S.*, coll. IV, 13 ss., en *Obras...*, vol. 5, pp. 488-489: en el n. 13 se dice acerca de la *scientia theologica*, que en las secciones siguientes es calificada como *sacra scriptura*, que está «*super fidem fundata*». Por «*fides*» a menudo se entiende el Credo, como indica a continuación: «*sicut scientiae philosophicae super prima principia sua fundantur, ita scientia scripturae fundatur super articulos fidei, qui sunt duodecim fundamenta civitatis*». Para la equiparación *fides-Symbolum*, cf., sobre todo, *III Sent.*, d. 25, a. 1, q. 1, pp. 534 ss. El doble concepto *fides-scriptura* que hay que entender a partir de ahí se encuentra muy a menudo en Buenaventura, por ejemplo, *I Sent.*, d. 13, dub. 6 r, p. 241 a; id., d. 27, p. 1, a. un., q. 4 c, p. 478 a; *II Sent.*, d. 30, a. 1, q. 1 c, p. 715 b; *III Sent.*, d. 3, p. 1, a. 1, p. 1, q. 1; *Epil.*, p. 64 a; *IV d.* 44, p. 2, a. 1, q. 1 c, p. 921 b.

²⁵ Tal identificación se realiza ante todo, y de modo explícito, en el prólogo del *Brev.* Véase sobre los precedentes, § 12, nota 18, p. 149.

²⁶ *Prooem.*, vol. 1, 4 b y 5 b.

cada lector, más allá de su mero conocimiento «objetivo», una actitud que, en último término frente a todo conocimiento natural, se llamaría «mística» en su sentido más profundo: la fe, por medio de la cual el hombre se introduce en la comprensión viva de la Escritura por la Iglesia, para recibir de este modo, y sólo así, la «revelación».

Comienzan ya ahora a dibujarse con claridad las consecuencias de todo esto en cuanto a la teología de la historia. Pues está claro que la fe sencilla sólo representa el estadio más bajo de una tal penetración mística de la Escritura²⁷. Los grados de la fe que son al mismo tiempo los grados de la mística, aparecen también, de forma evidente según esta perspectiva, como los grados de la «revelatio», que ciertamente no designa la letra sino una *comprensión* de la letra que es capaz de crecer²⁸. Si ahora se admite una época, en la que la capacidad de una auténtica elevación mística se le regalará a todos, entonces, desde esta perspectiva de las cosas, se podrá definir, también de forma totalmente nueva, un tiempo tal como un tiempo de revelación; lo mismo que se debe admitir, por el contrario, que el verdadero sentido de la época neotestamentaria, la «revelación», se ha cumplido hasta el momento presente sólo de una forma limitada.

Por eso, también resulta claro que Buenaventura no percibe la esperanza *revelatio* escatológica futura según la forma primitiva de Gerardo de Borgo San Donnino, en una nueva Escritura²⁹, sino (más bien en el sentido del Joaquín original) en una nueva comprensión de la antigua y permanente Escritura; con lo cual el Santo puede acentuar contra Gerardo y Joaquín, a pesar de o justamente gracias a su esperanza de

²⁷ Aquí hay que mencionar, de nuevo, como nivel inferior y paralelo a la «revelación» a los pecadores, la *fides informis*. El paralelismo es evidente en *I Sent.*, d. 15, a. un., q. 1, opp. 4, p. 270.

²⁸ Estos grados de la fe que son grados de la visión mística y por eso grados de la revelación, forman la verdadera estructura del *Hexaemeron*, que además de la *visio intelligentiae per naturam inditae, per fidem sublevatae, per scripturam eruditae*, conoce también la *visio intelligentiae per contemplationem suspensae, per prophetiam illustratae, per raptum in Deum absorptae*: III, 24, p. 246. Véanse los siguientes parágrafos.

²⁹ Cf. Denifle, «Das Evangelium aeternum und die Kommission zu Anagni», *ALKG*, I, p. 60: «Gerardo consideraba, pues, los tres escritos principales de Joaquín como los escritos canónicos de la tercera edad. También él los reagrupa bajo la término «opus» y llama a Joaquín «*scriptor huius operis*»... Por tanto, Joaquín sería el evangelista de la tercera edad». — En cuanto al punto de vista del mismo Joaquín (pp. 56 s.): «Resulta evidente por sí mismo, que en cuanto

revelación, el carácter definitivo del Nuevo Testamento: «*Post novum testamentum non erit aliud, nec aliquod sacramentum novae legis subtrahi potest, quia illud testamentum aeternum est*»³⁰.

III. Las diferentes formas de comprensión de la Escritura

Está claro que la comprensión espiritual de la Escritura se considera «revelación» y hemos tratado de mostrar la coherencia de este pensamiento con la forma de entender la inspiración del Doctor seráfico. Después de estas afirmaciones fundamentales aun falta profundizar más la cuestión, aludida ya brevemente, de saber cómo Buenaventura ha concebido concretamente esta inteligencia espiritual de la Escritura. La respuesta no es totalmente uniforme en él. Oscila entre una perspectiva más escolar y científica y otra más profética.

Así, por un lado está, en primer lugar, la afirmación de que la *revelata facies* es el resultado de aquella *speculatio* en la que lo *credibile* se aclara en *intelligibile*³¹. Esta tesis, expresada sobre todo en la *Collatio X*, también se repite, especialmente, en el gran esquema de las jerarquías, que se ofreció en la página 96. En este esquema se atribuye al penúltimo grado jerárquico del desarrollo, al *ordo cherubicus* o, en concreto, a la orden franciscana o a la dominica, la «*speculatio*», como su carisma especial; pero a la vez se presenta la «*revelatio*» como el don propio de este grado³², con lo que se identifican así, en buena medida, la «*revelatio*» y la explicación científica especulativa de la

al *Evangelium aeternum* Joaquín no ha pensado en un evangelio escrito... El maestro no es un libro o un escrito sino el mismo Espíritu Santo. En este punto Joaquín aplicó la doctrina de la escuela de San Víctor sobre la contemplación a su teoría de la tercera edad del mundo, que los de San Víctor, por supuesto, no conocían. Denifle, *ib.*, subraya también cómo Joaquín, a partir de ahí, define el *novus ordo* como *ecclesia contemplativa, ecclesia contemplantium, ordo contemplativum, viri spirituales*, conceptos que se repiten en Buenaventura, como se ha demostrado, unas veces literalmente, y otras al menos en su contenido fundamental.

³⁰ *Hex.*, XVI, 2, p. 468. Más brevemente en Delorme, V III C IV, 2, p.180: «...*post Novum autem Testamentum non succedet aliud, quia aeternum est*».

³¹ *Hex.*, X, 3 y 4, pp. 366-367, en realidad la *Collatio X* entera.

³² *Hex.*, XXII, 21 y 22, pp. 618-619 y 620-621; n. 27, pp. 622-623; XXI, 20 y 26, pp. 594-595 y 598-99; nn. 23 y 33, pp. 596-597 y 602-603.

Escritura. En este contexto, se puede subrayar que en la Escolástica frecuentemente se identificaba la profecía con la *gratia interpretandi*³³. Es cierto que nunca hay que olvidar del todo (al menos en Buenaventura) que también esta «*speculatio*» es, en sí misma, verdadera «*gratia*», de modo que el rasgo carismático-místico nunca se pierde del todo.

La esperanza en una plenitud creciente del tipo de revelación así descrita se ha cumplido ya, según la opinión de Buenaventura, en la Orden de los franciscanos y en la Orden de predicadores³⁴. Cuando se considera el enorme impulso dado a la ciencia teológica y también a la predicación misma, que ambas órdenes habían propiciado en el corto plazo de tiempo de su existencia³⁵, del que Buenaventura debería haber sido testigo y, en parte, coautor, entonces se podrá comprender sin dificultad y así entender que el Santo no podía ver en ello sólo un progreso natural de la ciencia, sino ver ahí un signo de Dios dado a la Iglesia que avanza hacia el tiempo final. Pero si se considera, por otra parte, la profunda insatisfacción que Buenaventura sintió, sobre todo hacia el final de su vida, respecto de toda la ciencia escolástica (véase cap. 4), se entenderá entonces también que él esperaba una *revelatio* nueva, más pura, que sólo podría hacerse real ante todo en la *orden* del tiempo final³⁶.

³³ H.U. von Balthasar lo prueba con muchas citas en *Deutsche Thomasausgabe*, vol. 23, p. 280. Aquí sólo se recordará a Abelardo, *Exp. in Ep. Pauli ad Rom.*, lib. IV (PL 178, 939), donde aparece la *gratia interpretandi* como definición de la profecía.

³⁴ Véanse en la nota 32 los textos citados, que expresan claramente esta concepción; a propósito de esto *Hex.*, XV, 28, pp. 464-465.

³⁵ Cf. las exposiciones conocidas de la historia de la filosofía; esta rápida ascensión de la teología está bien descrita en O. Englebert, *Das Leben des hl. Franziskus*, pp. 245 s.; 246. Edición española, p. 323: «Tan cumplidamente logró Domingo su propósito, que medio siglo después de su muerte, la Orden dominicana contaba con unos setecientos doctores en teología, mientras que en 1220 no se habrían hallado más de unos veinte en toda la cristiandad».

³⁶ *Hex.*, XX, 15, pp. 566-567: «*Et ideo figurae nondum explanatae sunt; sed quando luna erit plena, tunc erit apertio Scripturarum, et liber aperietur, et septem sigilla solventur, quae adhuc non sunt aperta. — Credite mihi, tunc videbitur quasi per plenilunium, quando leo noster de tribu Juda surget et aperiet librum, quando consummabuntur passiones Christi...*». Que con este tiempo de luna llena no se piensa en el tiempo después de la Parusía (ya que no será tiempo de la luna sino tiempo del sol), sino en el tiempo intrahistórico de la *ecclesia contemplativa*, se deduce con claridad del texto ya citado de *Coll. XX*.

Las alusiones que ofrece sobre esto son demasiado escasas como para delinear una imagen detallada y no se llega, en la práctica, más allá de las suposiciones. Con todo, parece que son dos las vías de pensamiento que tienen un papel a desempeñar: la «*revelatio*» del tiempo final conduce, más allá de la *sapientia multiformis* del presente, hacia la *sapientia nulliformis*, descrita sobre todo por el Pseudo-Dionisio. Si Agustín, en cuanto maestro predominante de la «*allegoria*» es ante todo el Padre de la Iglesia del presente y de su estado de revelación, Dionisio está, sobre todo, proyectado a lo que está por venir³⁷. Pero ¿cómo se podría esperar otra cosa? no sólo Dionisio, sino también Francisco,

Cf. también XX, 27-29, pp. 574-576; XXII, 22 y 23, pp. 596-597; XXIII, 2-4, pp. 636-638; en cierto modo también pertenece a esto, XV, 28, pp. 464-465 (cf. § 5, conclusión).

³⁷ La orientación de la revelación escatológica en orden a la *sapientia nulliformis* de Dionisio se encuentra expresada con más claridad, de los textos mencionados hace un momento, en *Hex.*, XXII, 22 y 23, pp. 596-597. Con este pasaje hay que comparar XXI, 33, pp. 602-603 y el texto fundamental para la *sapientia nulliformis*, *Hex.*, II, 30-31, pp. 224-225. Cf. también XXIII, 30, pp. 654-655. Dionisio es considerado como el Padre de la Iglesia del tiempo final también en *De red.*, 5, en *Obras...* vol. 1, pp. 650-651, en la que Buenaventura intenta ofrecer una pequeña historia salvífica de la teología: «*Circa primum (= sensum allegoricum scripturae) insudare debet studium doctorum, circa secundum (= sensum morale) studium praelatorum, circa tertium (= sensum anagogicum) studium contemplativorum. Primum maxime docet Augustinus, secundum maxime docet Gregorius, tertium vero docet Dionysius*». Naturalmente se nota aquí el efecto del estado de cosas citado al final del § 8, pues Buenaventura cree, según *Hex.*, II, 30, en una doble «revelación» al principio del cristianismo: una general y otra concedida únicamente a los *perfecti*. Esta tensión se disipará al final porque sólo habrá *perfecti*. Por lo demás, la misma división del concepto de revelación se encuentra ya en el Pseudo-Dionisio mismo: *Epist. IX ad Tit.*, § 1 (PG 3, 1105 D); según la traducción del Eriúgena (PL 122, 1189 C-D) dice: «*Sed itaque et hoc intelligere, duplicem esse theologorum traditionem: unam quidem arcanam et mysticam, alteram vero philosophicam et approbativam, et complectitur effabili ineffabile*». En la *Extractio* de Tomás Gallus (*Dyonisiaca* I, p. 715 a) el texto dice: «*...ad excusationem sensibilibus signorum attendendum est quod duplex traditio est theologorum de divinis in sacra scriptura... una... secreta et clausa. Alia autem evidens et notior est...*». La traducción de Juan Sarraceno se encuentra en *Dyonisiaca*, p. 637 b-c. Para comprender ambos textos hay que tener en cuenta que Dionisio, con el término «*theologi*», no se refiere a los teólogos en el sentido actual sino a los hagiógrafos mismos y por consiguiente comprende también la *traditio* de modo distinto; cf. brevemente, a propósito de esto J. de Ghellinck, *Le mouvement théologique du XII^e siècle*, 1948², pp. 91-93; más detalladamente, R. Roques, *L'univers dionysien*, París 1954, p. 209-234; íd., «*Note sur la notion de 'Theologia' selon le Pseudo-Denys*», en *Mélanges Marcel Viller* (RAM 25, 1949) 200-212.

constituye una representación anticipada del nuevo estado de revelación. Lo que en él resulta evidente es la superación del pensamiento discursivo de la exégesis contemporánea en favor de una simple aprehensión interior de acuerdo con la palabra del Señor: «Yo te bendigo, Padre, Señor del cielo y de la tierra, porque has ocultado estas cosas a sabios e inteligentes, y se las has revelado a pequeños» (Mt 11,25)³⁸.

Esta palabra del Señor que en los comentarios de la Escritura de Buenaventura no desempeña ningún papel relevante, y que no aparece absolutamente en el *Comentario a las Sentencias*, a partir de las *quaestiones de perfectione evangelica* se vuelve presente cada vez con más frecuencia y juega justamente un papel significativo en la interpretación que el Santo hace de Francisco: Francisco aparece cada vez más como el *parvulus* convertido en ejemplo, en quien esta palabra del Señor se ha cumplido del modo más sorprendente³⁹. Se podrá decir con el

³⁸ Francisco como tipo del estado escatológico de revelación en *Hex.*, XXII, 22-23, pp. 620-621 (más brevemente pero no con menor claridad, en Delorme, V IV C III § 3, 20-23, p. 256); véase también, XIX, 14, pp. 544-545 y comparar con XVII, 28, pp. 510-511; XXIII, 14, pp. 646-647 a comparar con XXIII, 23, pp. 650-651 y con *Leg. mai.*, Prolog., en *Francisco...*, p. 380. (cf. la interpretación de este texto ofrecida en la p. 75. Mt 11,25 aparece citado explícitamente en el contexto de la idea de revelación, por ejemplo, en *Hex.* II, 12, pp. 212-213. A propósito de la aplicación de este texto a Francisco propuesta por Buenaventura, véase la nota siguiente.

³⁹ Cf. *Leg. mai.*, cap. 11, 14, op. cit., p. 454; *Leg. Miracula*, § X, 8, p. 564; *Sermo I de s.p.n. Francisco*, I, vol. IX, p. 573 b; *Sermo V*, I, vol. IX, 593 a. El párrafo de *Apol. paup.* c. 9, 26, *Obras...* vol. 6, pp. 606 s., se refiere indirectamente a Francisco y directamente al franciscanismo. Nótese aún aquí el doble concepto peculiar de *humilitas* que Buenaventura desarrolla en *De perf. ev.*, q. 1 c, op. cit., p. 10. Según él al *duplex esse — esse naturae* y *esse moris et gratiae* le corresponde una *duplex nihilitas — nihilitas veritatis* y *nihilitas severitatis* y de ahí se sigue un *duplex actus humilitatis — humilitas interior* y *humiliatio exterior*. A la *humilitas veritatis*, fundamentada ontológicamente, que corresponde al ser humano como a quien existe mezclado con la nada, se le añade aquí una forma de humildad superior definida histórico-salvíficamente que es posible sólo por medio de Cristo. Su determinación histórico-salvífica se afirma explícitamente en ad. 1, pp. 30-32: «*Hic autem actus humilitatis fundatur in fide Jesu Christi, qui est actus super rationem et excedit terminos naturae*». De modo semejante en ad. 3, p. 32, ad. 5, p. 34, ad. 8, p. 36. Puesto que Buenaventura ve la realización objetiva de la *humilitas severitatis* en el acto de la *humiliatio exterior* (véase el texto de la *conclusio* citado arriba) y ésta se presenta, a su vez, en la *quaestio* completa, como el bien particular que hay que defender de las órdenes mendicantes, especialmente de la Orden franciscana que imita a san Francisco, la relación particular de esta Orden, que es la suya, con la *humilitas* se pone de manifiesto una vez más.

Doctor seráfico: entre *humilitas* y *revelatio* existe según la palabra del Señor, muy en general, una relación esencial según la cual aquel que se coloque fuera de la *humilitas* se volverá al mismo tiempo incapaz de cualquier conocimiento de revelación⁴⁰. La gradación de la *humilitas* significa también, por tanto, una gradación en la percepción de la revelación⁴¹, y aquella edad en la que la humildad de san Francisco sea la forma de vida universal, deberá también aparecer evidente por sí misma como una edad de *revelatio*⁴². Esta «revelación» del tiempo final se distinguirá de la forma de revelación que se ha cumplido actualmente en los dominicos y en los franciscanos, por su carácter no discursivo, absolutamente no escolástico: será una sencilla familiaridad interior con el misterio de la palabra de Dios⁴³.

IV. La transmisión de la revelación

Después de lo dicho, la «*revelatio*» debe ser entendida siempre como *gratia gratis data* y, por tanto, como una acción de Dios sobre el individuo⁴⁴. Sin embargo, sería equivocado imaginarse esta *revelatio* de forma puramente individual, como una relación exclusiva yo-tú, por ejemplo; se encuentra, más bien, dentro de un contexto jerarquizado cósmicamente, pues en ella está implicado no sólo el Espíritu divino sino, de alguna manera, el cosmos entero de las inteligencias, que no sólo se sitúan esencialmente entre Dios y el hombre, sino que de hecho tienen también una función mediadora⁴⁵. Para aclarar el dato en

cuestión, que no es irrelevante para la visión de conjunto de Buenaventura, es necesario indicar, al menos muy brevemente, el contexto más amplio en el que se plantea la cuestión.

El problema de la parte que tienen los «ángeles»⁴⁶ en el conocimiento humano se había agudizado, en principio, desde la filosofía. En vísperas de la gran Escolástica se había desarrollado, siguiendo a Avicena, una teoría no poco parecida al averroísmo latino tardío, que Gilson denomina «*augustinisme avicennisant*» (agustinismo avicenista)⁴⁷ porque intentaba hacer una síntesis de la teoría agustiniana y aviceniana del conocimiento. De esta manera, el pensamiento cósmico y *apersonal* del neoplatonismo árabe se vinculaba con el pensamiento de Agustín, de tal modo que la iluminación aparecía como participación en las inteligencias de las esferas cósmicas. Pero ahora, es importante tener en cuenta que uno de los predecesores de Buenaventura en la cátedra franciscana de la universidad de París, Juan de Rupella, se había adherido a esta doctrina. Su doctrina en este punto ha sido resumida acertadamente de la siguiente manera: «Dios mismo es *Intellectus agens* para aquellos objetos de conocimiento que se colocan *supra intellectum*, para el conocimiento de Dios; el ángel es *intellectus agens* para aquellas verdades que el alma reconoce como *iuxta se* (a su nivel), y que se refieren al mundo de los ángeles... El *intellectus agens* es finalmente una fuerza del alma misma... relativa a todos aquellos conocimientos que el

⁴⁶ Sobre la multiformidad del concepto de fondo, que con la noción de «ángel» se abarca en parte, valiosas indicaciones en Balthasar, op. cit., p. 317.

⁴⁷ E. Gilson, *La philosophie au moyen âge des origines patristiques à la fin du XIV^e siècle*, París 1947, p. 382: «*Nous retrouverons plusieurs fois au XIII^e siècle, cette subordination de la noétique d'Avicenna à celle de saint Augustin, que l'on a désigné par la formule, plus respectueuse de la complexité du fait, 'd'augustinisme avicennisant'*». [En castellano: *La filosofía en la Edad Media. Desde los orígenes patristicos hasta el fin del siglo XIV*, Gredos, Madrid, 1989², 730 p.]. Se tiene aquí la impresión de que Gilson ya había encontrado esta expresión, como escribe Van Steenberghen, *Le mouvement...*, p. 295, nota 1 en la p. 294: «Or M. Gilson a créé lui-même la formule 'augustinisme avicennisant'». Cf. ib., p. 202. Van Steenberghen ciertamente, pretende aplicar este concepto a la teoría de Guillermo de Auvergne que había considerado a Dios mismo como *intellectus agens* para los hombres. Sin duda hay que retomar, en un sentido más amplio aún, todas estas teorías que brotan del mismo problema, es decir, de intentar una síntesis entre la teoría del conocimiento de Agustín y la de Avicena.

⁴⁰ Con esta claridad en *Hex.*, II, 12, pp. 212-213, así como en los textos citados en la nota 39. De modo parecido ya en *Comm. in sap.*, c. 6 (de Sb 5,24); *Contra*, vol. VI, p. 150 b: «*Item, abscondenda superbis sapientibus, sed revelanda parvulis humilibus...*»

⁴¹ Véanse especialmente los textos de la nota 39 relativos a san Francisco.

⁴² Véase nota 37.

⁴³ Aparte de los textos mencionados en la nota 63 habría que tener en cuenta especialmente el texto que se analizará detalladamente en § 16 en el que Buenaventura predice el final de la Escolástica: XIX, 14, pp. 544-545; XVII, 28, pp. 510-511.

⁴⁴ Cf. C. van den Borne, «*Doctrinae S. Bonaventurae de inspiratione...*», op. cit., pp. 315 y 326; H. U. von Balthasar, *Deutsche Thomasausgabe*, vol. 23, pp. 276 ss.

⁴⁵ Cf. para el conjunto, los valiosos comentarios en Balthasar, op. cit., pp. 310-320 con ulteriores indicaciones bibliográficas.

alma alcanza *intra* o *infra se* (dentro de sí o por debajo)...⁴⁸. La dificultad que debía resolverse con estos razonamientos había surgido al tratar de enlazar la doctrina arabo-aristotélica del *intellectus agens* con la idea de iluminación agustiniana, que en sí no deja lugar para un *intellectus agens*.

Frente a esto, Buenaventura, que en este punto trató (de modo semejante a Tomás de Aquino) de llegar a una síntesis entre Aristóteles y Agustín⁴⁹, ha captado con intuición exacta el punto decisivo de la doctrina agustiniana de la iluminación: la relación inmediata de Dios con el espíritu humano. Con énfasis mantiene esta iluminación divina inmediata⁵⁰. Esta reconducción de todo conocimiento cierto a la irradiación de la luz divina no se dirigía, en principio directamente, contra

Aristóteles con el que el doctor seráfico cree estar en primer lugar, de acuerdo en todo⁵¹ y más tarde, al menos lo cree en parte⁵², sino contra el oscurecimiento «avicenista» de la doctrina cristiana, que había aparecido en algunos maestros, mucho antes del llamado averroísmo latino⁵³.

Mientras que de este modo, por una parte, estaba asegurada plenamente para Buenaventura la relación inmediata del alma humana con Dios, en el campo del llamado conocimiento natural, por la otra, el problema en el ámbito del conocimiento revelado era para él mucho más difícil. Este era el resultado de tener que tratar aquí con la autoridad del Pseudo-Dionisio cuyo principio jerárquico fundamental exigía categóricamente una colaboración de los «ángeles» en el proceso de la revelación. Dios, los ángeles y el hombre son en cuanto *hierarchia supercaelestis, hierarchia caelestis, hierarchia subcaelestis* parte de un esquema obligatorio de clasificación que no permite ningún tipo de excepciones. Así vale como ley inquebrantable que cada uno de los órdenes superiores sólo puede influir sobre el que le sigue inmediatamente y que no puede nunca, saltándose uno de los órdenes particulares, extenderse

⁴⁸ O. Keicher, «Zur Lehre der älteren Franziskanertheologen vom 'intellectus agens'», en *Abhandlg. aus dem Gebiet der Phil. und ihrer Geschichte. Festgabe zum 70. Geburtstag G. v. Hertling*, p. 178. Sobre Juan de Rupella, cf. D. H. Salman, «Jean de la Rochelle et les débuts de l'averroïsme latin» en *Arch Hist Doctr Litt M A*, 16 (1947/1948) 133-144, donde la tesis de un averroísmo iniciado de facto con Juan de Rupella se confirma con el estudio de su doctrina sobre el alma. En cuanto al punto de vista de la llamada *Summa* de Alejandro: M. M. Curtin, «The 'Intellectus Agens' in the Summa of Alexander of Hales», en *Franciscan Studies*, 5 (1945) 418-433. Como predecesor de Juan de Rupella en la teoría de la iluminación mediata, hay que considerar a Alfredo Anglico: *De motu cordis*, ed. Cl. Baeumker, Münster 1923 (= Baeumker-Beiträge, XXIII, 1-2). *Prol.*, 1, pp. 2 s.: «In se enim considerata (anima) substantia est incorporea, intellectiva, illuminationum quae a primo sunt, ultima relatione perceptiva». Esta definición indudablemente árabe, según Baumker, se encuentra de nuevo en Rupella, *Summa de anima*, ed. Domenichelli (Prato 1882) p. 106; resuena en la *Summa* de Alejandro I/II, inq. 4, tr. 1, sect. 2, q. 3, tit. 1, membr. 2, c. 2, a. 2, sol. y ad. 1.2; vol. II, p. 452 b, y aparece en Buenaventura en las *opposiciones: II Sent.*, d. 10, a. 2, q. 2, opp. 2, p. 265 a. Por lo demás, Alfredo Anglico se apoya en el Pseudo-Dionisio cuya influencia en este punto será presentada en seguida.

⁴⁹ De ello se deduce que Buenaventura simplemente asumió la teoría de la abstracción aristotélica para todo el campo del conocimiento inferior. Véase B. A. Luyckx, *Erkenntnislehre Bonaventuras*; con toda claridad, p. 124 y p. 197. Un buen resumen, con indicaciones de los párrafos principales en Geyer, pp. 390-393.

⁵⁰ Cf., por ejemplo, *Q. disp. de sci. Christi*, q. 4, (Obras..., vol. 2, pp. 198-199): «Et ideo dicere, quod mens nostra in cognoscendo non extendat se ultra influentiam lucis increatae, est dicere, Augustinum deceptum fuisse, cum auctoritas ipsius exponendo non sit facile ad istum sensum trahere; et hoc valde absurdum est dicere de tanto patre et doctore maxime autentico inter omnes expositores sacrae scripturae».

⁵¹ Cf. *II Sent.*, d. 24, p. 1. a. 2, q. 4 c, pp. 568-70, donde Buenaventura, con el más explícito rechazo de la representación de Dios como *intellectus agens* (véase nota 48), aún propiciada por la *Summa* de Alejandro, desarrolla una amplia teoría aristotélica del *intellectus agens* y cita a Aristóteles con frecuencia como la verdadera autoridad en este campo. «Et iste modus dicendi verus est et super verba philosophi fundatus» (p. 569 a). Cf. *III Sent.*, d. 39, a. 1, q. 2, p. 904 b; *IV Sent.*, d. 5, a. 3, q. 1. ad. 3, p. 128 b-129 a. Que en realidad no sea aristotelismo en sentido estricto, no cambia nada respecto a la opción fundamental en favor de Aristóteles manifestada en estos párrafos.

⁵² En *Q. de sci. Chri.*, 4, n. 16 (ib., pp. 180-181) aparece Aristóteles como testigo de la doctrina de la iluminación; las *opposiciones* no se apoyan de ninguna manera acentuadamente en Aristóteles, sino que según la forma escolástica extraen sus argumentos de las mismas autoridades que los *fundamenta*: Agustín (cuatro veces), Gregorio (una vez), Dionisio (una vez) y Aristóteles (dos veces). En el *corpus* de la obra, Buenaventura se opone a la teoría tomista del conocimiento ya existente con bastante vehemencia (véase nota 50), sin embargo la considera una variante de la doctrina de la iluminación y rechaza tanto el tomismo como el agustinismo radical.

⁵³ Por eso es necesaria una cierta limitación a lo que dice Gilson, op. cit., ed. española, p.14: «En 1250 nada hace presagiar todavía las agitaciones del movimiento averroísta». De hecho el averroísmo de Siger pertenecía aún al futuro. Sin embargo, fenómenos emparentados ya habían aparecido como hemos demostrado.

hacia abajo. Esto significa que en el mundo de los hombres sólo pueden influir los ángeles de los coros más bajos, pero no por ejemplo los serafines, querubines, etc.⁵⁴.

•Y estas iluminaciones (divinas)... las reciben primero los espíritus jerarquizados por la gloria, como los ángeles y las almas bienaventuradas, porque aquel sol (divino) primero ilumina a aquéllos y por ellos a nosotros; porque el orden es que primero se haga la iluminación de los que son más semejantes y próximos de este sol⁵⁵. •Y observa que la primera jerarquía no se origina ni es iluminada sino por el Padre solo; la intermedia es iluminada por Dios y por la suprema; la más ínfima, por Dios, por la suprema y por la intermedia; y la eclesiástica por todos. Por donde el rayo del sol eterno primero ilumina la jerarquía próxima y la jerarquiza según su semejanza; después por ella viene a la intermedia y mediante ellas a la ínfima y por todas, a la jerarquía eclesial...⁵⁶.

Se siente aquí la tentación de preguntar si no surge de ahí el peligro inminente de que el mal espíritu del averroísmo, exorcizado desde el campo filosófico, retorne al teológico de una forma aún peor, interponiendo entre Dios y el alma humana un ingenioso sistema de múltiples mediaciones cósmicas que, a fin de cuentas, tiene un carácter pagano⁵⁷.

⁵⁴ Cf. Buenaventura, *II Sent.*, d. 9 praenot, p. 240 a, arriba; *II Sent.*, d. 10, a. 1, q. 2, pp. 261 s.; *Hex.*, XXI, 16. 20.21, pp. 590-594; Pseudo-Dionisio, *De coel. hier.*, c. 6, § 2 (PG 3, 200-201) [En castellano: *Obras completas del Pseudo-Dionisio*, BAC, Madrid 1990; en adelante *Dionisio...*], p. 143; c. 13, § 2, col. 300. Sobre el problema teológico que surge de ello también llama la atención O. Semmelroth, «Die Lehre des Ps.-Dionysius Areopagita vom Aufstieg der Kreatur zum göttlichem Licht», en *Scholastik* 29 (1954) 24-52. En p. 26: «¿Dionisio no intenta quizás unir dos cosas contradictorias cuando define como tarea de las criaturas el 'ser llamadas a la participación de la bondad divina' y sin embargo, 'en un modo por el que cada uno de los entes es limitado, conforme a su propia analogía? ¿cómo puede una criatura elevarse a la comunión con Dios desde el momento en que está destinada a permanecer en su nivel analógico propio?». Para la solución, ib., p. 27.

⁵⁵ *Hex.*, XXI, 16, pp. 590-591; Pseudo-Dionisio, *De coel. hier.*, c. 4, § 2 (PG 180 A-B), *Dionisio...*, p. 136.

⁵⁶ *Hex.*, XXI, 21, pp. 594-595; sobre esto, el texto ya citado de Dionisio.

⁵⁷ Con esto no quisiera terciar en la polémica sobre el juicio sobre el mismo Pseudo-Dionisio, sino sólo decir a qué peligros ha dado pie su influencia con independencia de la calidad de su propia teología. El juicio sobre Dionisio mismo, como es sabido, está cada vez más dividido. Es claramente positivo, por ejemplo, el de E. von Ivanka, «La signification historique du 'Corpus areopagiticum'», en *R sc rel* 36 (1949) 5-24. Ivanka trata de demostrar

No obstante, la tesis de Agustín también sigue siendo aquí igualmente válida: «*Inter mentem et deum nihil cadit medium*»⁵⁸. Buenaventura (como todos sus contemporáneos) asume la opinión según la cual los ángeles participan⁵⁹ como intermediarios en todas las revelaciones; pero éstos nunca se convierten en *causa* de la revelación, ya que el único autor de la revelación es el rayo mismo de luz divina; la luz que nos ilumina es la luz directa de Dios y los ángeles obran de esta manera sólo «*occasionaliter*», como quien abre la ventana y con ello permite el paso

que el Pseudo-Dionisio no se propone una neoplatonización del cristianismo sino más bien polemizar con el neoplatonismo que se veía cada vez más como un peligro y, precisamente, por una polémica interna: adoptando la forma externa, la superación debe venir justamente desde dentro. Él mismo indica en la sexta carta su intención, cuando dice «*qu'une représentation convaincante de la vérité, sans polémique explicite, est une meilleure réfutation de l'erreur qu'une attaque directe*» (p. 19). La relación inmediata del hombre con Dios se salva plenamente pues la escala descendente de la participación en Dios del neoplatonismo en Dionisio se habría convertido en «*une multiplicité des formes de la participation immédiate au divin*» (p. 18). De todos modos Ivanka también deja abierta la posibilidad de que la influencia de Dionisio se desarrollara de otra manera. «*Toute tentative d'introduire des pareils êtres intermédiaires contredit... à l'intention de Denys, et si une semblable tentative se réfère à Denys, elle le fait absolument à tort*». Semmelroth, op. cit., p. 36, no opina tan positivamente. El juicio que me parece más meditado y que tiene más en cuenta la complejidad del asunto es el de R. Roques (*L'univers dionysien*, París 1954, p. 339): «*Le syncrétisme et le concordisme dionysien décevront toujours parce qu'ils ont retenu trop d'éléments radicalement inassimilables au platonisme et trop d'autres éléments profondément étrangers au christianisme. Mais la confrontation gênéreuse pour laquelle Denys s'est passionné, la fermeté de ses positions essentielles, dans la pleine et loyale conscience des vrais désaccords, doivent imposer à notre intention et à notre respect: 'Qu'on dise: il osa trop, mais l'audace était belle'*».

⁵⁸ Buenaventura lo cita así en muchos párrafos: por ejemplo, *II Sent.*, d. 1, p. 2, a. 2, opp. 1, p. 45b; *II Sent.*, d. 10, a. 2, q. 2, f. 1, p. 265 a; cf. *II Sent.*, d. 23, a. 2, q. 3, ad. 7, p. 546 b («*cum ipse sit immediatus rationali creaturae*»); *III Sent.*, d. 1, a. 1, q. 1, ad. 4, p. 11 (... *pro eo, quod natura rationalis, eo ipso quod est imago Dei, nata est ordinari ad ipsum immediate*...) y otros; los párrafos de Agustín en los que se basa Buenaventura están anotados en vol. II, p. 45, nota 5; se citan sobre todo, *De vera relig.* c. 55, 113 (PL 34, 172); *En. in ps.* 118, 18, 4 (PL 37, 1553) [En castellano: San Agustín, *Obras*, BAC, Madrid 1947-1995, 40 vols.); pseudo-Agustín (Alcher de Claraval), *De spir. et an.* c. 10 s. (PL 40, 785 ss.).

⁵⁹ Cf. los testimonios en H. U. von Balthasar, *Deutsche Thomasausgabe*, vol. 23, pp. 318 s. Balthasar indica que esta representación también se puede atestiguar en Agustín (p. 318), sin embargo no omite señalar el peligro de este pensamiento (p. 318 arriba).

de la luz de la que él no es ni fuente ni causa⁶⁰. De esta manera, por una parte la revelación es exclusivamente obra de Dios y, por otra, está apartada de cualquier aislamiento individualista y colocada dentro del contexto universal de la acción divina, en el que cada criatura, como parte de la «jerarquía», realiza la obra sagrada desde Dios y para Dios gracias a la mediación de las demás criaturas.

§ 10 EL CARÁCTER HISTÓRICO DE LA ESCRITURA Y DE SU REVELACIÓN

Después de esta reflexión, volvamos otra vez a la «*sapientia multiformis*» de la Escritura de la que nos ocupábamos. Para comprender la concepción específicamente dinámica de la Escritura de Buenaventura, según la cual la Escritura está en un proceso gradual de desarrollo en la historia aún no concluido, hay que delinear aún brevemente la situación hermenéutica en la que tiene su puesto esta tentativa sorprendente. Nos limitamos, de acuerdo con el objeto de este trabajo, a la cuestión estricta de saber cómo se presenta para Buenaventura la relación entre Escritura e historia, y trataremos de trazar las líneas de pensamiento más importantes a cuya influencia el Doctor seráfico se vio expuesto en este punto.

I. Influencia del pensamiento «ahistórico» de la escolástica

La antigua concepción de la historia como un transcurso de hechos aislados, cuyo rasgo general común no se conoce y de la que, por tanto, no puede haber verdadera ciencia, que trata de lo que es general, es la concepción que Agustín dejó en herencia a la teología occidental cuando escribía, por ejemplo, en su libro *De diversis quaestionibus* 83: «*Alia sunt, quae semper creduntur et nunquam intelliguntur, sicut est omnis historia temporalia et humana gesta percurrens*»¹. Pero hay que decir, por eso, que tal componente histórico sólo es «creído» pero no

«entendido», porque en cuanto es pura realidad externa, no le es inherente ninguna inteligibilidad interna. Este pensamiento ahistórico experimentó claramente desde el principio del cristianismo su necesaria limitación en la interpretación profética de la historia veterotestamentaria dada por la Escritura, la cual iluminaba con claridad la coherencia del proceso histórico y hacía visible su unidad interna y su significación.

Este estado de cosas influyó en adelante eficazmente en la valoración concreta de lo histórico, que justamente juega un papel importante en Agustín; pero, de momento, no anuló en principio el juicio de fondo antes mencionado sobre la importancia de la historia².

Permanecía así la sensación predominante de que la historia se encontraba situada fuera del ámbito de la verdadera inteligibilidad y, de esta manera, por debajo del ámbito de los contenidos propios de la teología. Esta representación junto con la concepción agustiniana de la inspiración y del concepto de revelación, ha podido mantenerse incluso en la «obra de los seis días» de Buenaventura, al lado de aquellas tendencias de distinta orientación que ahora expondremos, por ejemplo, cuando se dice: «*Nota etiam, quod quaedam sunt credibilia, non tamen intelligibilia per rationem, ut, 'Abraham genuit Isaac' sive facta particularia; quaedam autem credibilia sunt intelligibilia, et quando intelliguntur, rationes solidas habent*»³.

² He intentado explicar con detalle, en mi estudio *Volk und Haus Gottes...*, cómo en Agustín el pensamiento histórico prevalecía cada vez más frente a una orientación inicial casi puramente ontológica. En este contexto hay que destacar *De civ. Dei*, XVII, 3, CSEL 40, 2, (*Agustín...*, vol 16, p. 637). Ahí se establece una división en tres niveles de los anuncios proféticos del Antiguo Testamento, que deben ser concebidos, por una parte, de modo puramente espiritual, y por otra, de modo puramente terreno, pero por otra también «*ad utramque pertinere intelliguntur*». En este último grupo de anuncios ¿no se encuentra ya una compenetración sorprendente de historia e inteligibilidad? Para una interpretación categorial de lo histórico, es importante Alejandro de Hales, *S. theol.*, tr. intr. c. 1, q. 1, ad. 1 y 2, pp. 2 s.; estas afirmaciones son retomadas por Buenaventura en las *Q. disp. de theol.* q. 1, ad. 4, ed. Tavad, *R théol anc méd*, XVII (1950) 213. — En cuanto a la posición de Agustín frente al problema del conocimiento histórico, cf. H. I. Marrou, *De la connaissance historique*, Lovaina-París 1954. Sobre del conjunto de problemas de este parágrafo hay que contrastar todavía J. de Ghellinck, «*Patristique et argument de tradition au bas moyen âge*», en *Grabmannfestschrift*, pp. 149-157; P. de Vooght, *Les sources de la doctrine chrétienne d'après les théologiens du XIV^e siècle...*, París 1954.

³ *Hex.*, X, 4, pp. 366 s.; un matiz algo distinto en XII, 17, pp. 398-399.

⁶⁰ *Hex.*, III, 32, pp. 250-251; *De don. Sp. S.*, VIII, 15 (op. cit., pp. 574-575). En Balthasar se ofrecen paralelos de otros escolásticos, op. cit., p. 318.

¹ *De div. qu.* 83, q. 48 (PL 40, 31).

II. La influencia de las corrientes simbólicas de pensamiento

En el *Hexaemeron* se hace valer la mentalidad simbólica con mayor fuerza que la concepción racional-escolástica de Escritura e historia, apenas presentada, que con escasa legitimidad se puede remontar a Agustín. Esa mentalidad simbólica domina la representación de la historia de esta obra. A decir verdad, tampoco es uniforme. En el contexto de la problemática presente, donde no se trata de la división de la historia en cuanto tal, sino de la relación entre historia y Escritura, me parecen claras dos orientaciones principales: por una parte, la retrospectiva propia de la primera escolástica, especialmente de Hugo de san Víctor, la cual pretende una cierta canonización y fijación del simbolismo patristico; por la otra, la forma de pensar de Joaquín, orientada al futuro, que no se arredra ante la transformación y la recreación porque está convencida de que el presente puede decir cosas de las que los Padres aún no sabían nada⁴.

1. La «canonización» de los Padres: Hugo de San Víctor y otros representantes de la primera escolástica

Hemos considerado hace un momento que el verdadero sentido de la Escritura se entiende, ante todo, cuando es comprendida en sentido espiritual. Quien no comprende la Escritura espiritualmente, en realidad no la entiende, es «*Judaeus*». A esta tesis, cuyas raíces nosotros tratamos de descubrir en el concepto de revelación e inspiración de Buenaventura, se suma ahora, en efecto, el siguiente complemento significativo: «Mas no puede el hombre llegar por sí mismo a esta inteligencia (espiritual de la Escritura) sino sólo por medio de aquellos a quienes Dios *la ha revelado*, a saber, por los escritos de santos como san Agustín, san Jerónimo y otros»⁵. Esto significa que la comprensión espiritual ya no se realiza simplemente como un puro avanzar desde la letra hasta el espíritu, que como tal se coloca más allá del mero mundo de

la letra y que, por eso, sólo puede ser comprendido respectivamente caso por caso, sino que dicha comprensión ya ha recibido sus reglas obligatorias, su contenido, en los escritos de los Padres. A ellos les ha sido «revelada» de una vez por todas esta comprensión, que el hombre por sí sólo no es capaz de alcanzar. Aquí se abre paso, pues, de un modo completamente imprevisto, un concepto de «revelación» que comprende la revelación como una realidad, absolutamente única, delimitada y objetivada, que ha encontrado su fijación por escrito en las obras de los Padres que interpretan la Escritura.

Con esta fijación de la interpretación espiritual de la Escritura enlaza Buenaventura, a partir de lo ya dicho por los Padres, con la interpretación de la sagrada Escritura que había sido desarrollada ante todo por Hugo de San Víctor y —a pesar de o más bien justamente a causa de su lucha contra el predominio ilimitado de la glosa— por Roberto de Melún, influido tanto por Hugo como por Abelardo, la cual en sus líneas fundamentales era común, sin duda, a la mayor parte de la primera escolástica. Para Hugo, Padres y Escritura, como lo expresa Grabmann, confluyen «juntos en una única gran *Sacra Scriptura*»⁶. La misma actitud fundamental emerge más claramente en Roberto de Melún, quien en el prólogo de su *Libro de las sentencias* distingue cuatro tipos de *auctoritas*, o mejor, de escritos que deben ser considerados como *auctoritas*:

- a) Aquellos cuya *auctoritas* les corresponde en virtud del autor = escritos de los profetas y de los apóstoles.
- b) Aquellos cuya *auctoritas* les corresponde en virtud de la *acceptio* (recepción) por parte de la posteridad, por ejemplo, el libro de Job.
- c) Escritos heréticos en sí, a los que corresponde, sin embargo, una cierta *auctoritas* en algunas cosas, en virtud de la *acceptio* (recepción) posterior, por ejemplo, las obras de Orígenes.
- d) Escritos cuya *auctoritas* les corresponde primariamente por la *acceptio* (recepción), secundariamente por su autor; así, por ejemplo, las obras de Agustín, Jerónimo, etc⁷.

⁶ Grabmann, *Methode*, II, p. 210, con referencia a *De sacr.*, prolog., c. 7 (PL 176, 186); ib., Grabmann muestra la postura opuesta de Abelardo.

⁷ Grabmann, *Methode*, II, pp. 346-349; aquí también se encuentran los textos citados del prólogo del *Libro de las Sentencias*. Cf. a propósito de Roberto: Landgraf, *Einführung*, pp. 69 ss.; Geyer, pp. 276-278. Geyer destaca más intensamente la relación entre Roberto y Hugo mientras Landgraf acentúa la pertenencia

⁴ Cf. por ejemplo, el imponente *Praefatio* de *Concordia*; pero con frecuencia también se indica esto claramente en el texto.

⁵ *Hex.*, XIX, 10, pp. 542-543.

Al comparar entre sí el segundo y el cuarto grupo, por ejemplo, está claro que una fijación del concepto de canon tal como lo entendemos nosotros no existía aún, o bien, que los Padres están entremezclados indisolublemente con la Escritura y se encuentran colocados al mismo nivel de muchas partes del Libro sagrado, que aún no era visto como un libro con su unidad propia. Poco antes, se encuentra en Aimerico de Angulema, en su *Ars lectoria* escrita en 1086, una mezcla mucho más variopinta de libros de la Escritura y obras de los Padres. Distingue cuatro niveles de *auctoritas*, de acuerdo con los cuatro metales: oro, plata, estaño (*stagnum*) y plomo. En la plata, estima que entran, entre otros, el *libro de Daniel*, el *libro de la Sabiduría de Salomón*, los *dos libros de los Macabeos*, la *carta a los Hebreos*, las cartas de Cipriano, los escritos de Ambrosio, Jerónimo, Hilario, Agustín, Gregorio y los cánones de los cuatro concilios principales⁸.

El resultado es el mismo: la frontera entre Escritura y Padres aún no se ha trazado, o dicho de otro modo: la Edad Media, en virtud de su veneración por los Padres se veía colocada, una vez más y de un modo completamente nuevo, ante el problema del canon que ya había sido definido esencialmente en la antigüedad cristiana. Esta definición nueva del canon, que adquirió un significado decisivo en la formación del concepto católico de tradición, representa un acontecimiento que, por

a la escuela de Abelardo. Cf. ahora también el texto en R. M. Martin, *Oeuvres de Robert de Melun*, III, pp. 19, 19-21, 20. El texto se incluye en la disputa iniciada en la página 9 sobre de la validez de la glosa.

⁸ El texto se presenta en Ghellinck, *Le mouvement théologique...*, pp. 515 s. y en Ch. Turot, *Comptes rendus des séances de l'académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, nouvelle série, t. VI, 1870, pp. 249-250. Sobre Aimerico también se encuentra algo en Ghellinck, «Patristique et argument de tradition au bas Moyen Age» en *Grabmannfestschrift* (pp. 403-426), p. 420. – Se sabe que, además de estos problemas fundamentales sobre conocimiento del canon, permanece incierta durante toda la Edad Media, la determinación concreta de los libros canónicos. Así el canon de Hugo de San Víctor (*De sacr.*, prol., c. 7 [PL 176, 186]) es más estricto que el tridentino; el de Buenaventura, por el contrario, es más amplio que éste (*Brev.*, prol. § 1, op. cit., pp. 170 ss. y la nota 2 con referencia al *Centiloquium* pseudo-bonaventuriano). En ambos casos las especulaciones numéricas juegan un papel determinante. Cf. sobre la historia del canon, B. Walde, en *LThK*, V, pp. 775 ss.; Bertholet, en *RGK*, I, pp. 975 ss.

lo que conozco, apenas si se ha tenido en cuenta hasta ahora. Cuando Buenaventura pronunció sus conferencias sobre la obra de los seis días, la decisión ya había sido tomada naturalmente, en sus líneas generales, mucho antes. Para él, el canon ya está esencialmente establecido en el mismo sentido en el que está aún hoy en vigor⁹, pero los Padres no han sido eliminados simplemente, sino que son portadores de una nueva «revelación» espiritual, sin cuya aceptación la Escritura no resulta eficaz como revelación¹⁰.

La razón por la que vamos a hablar de este problema, dentro de este contexto, se basa ante todo en que aquí se da una fijación de la comprensión simbólica de la Escritura sobre la que tratamos; por otra parte, sin embargo, había que demostrar que aquí ya tiene lugar una ampliación de la edad de la revelación, que va más allá del tiempo habitual para nosotros, que de ordinario ve fijado el límite de la revelación en la muerte del último apóstol. Toda la concepción del canon con la que nosotros nos hemos encontrado aquí, sólo es concebible, en definitiva, en el supuesto de una comprensión dinámica de la revelación que no se adapta a fijaciones temporales definitivas. El resultado es que así se da, ante todo, una cierta fijación que, sin embargo, lleva ya en sí verdaderamente el germen de su superación. Quien conozca este estado de cosas, no encontrará tan injustificada ni tan incomprensible la presencia de Joaquín, como era el caso en la investigación conocida hasta ahora.

⁹ Cf. el texto apenas citado del *Brev.* y P. Dempsey, , que no parece estar libre, en efecto, de tendencias apologeticas (cf. la recensión de Fr. C. Frins, en *Franz Studien*, 32 (1950) 427 s.)

¹⁰ *Hex.*, XIX, 10, pp. 542-543. Es lo mismo que sucede esencialmente cuando el concilio de Trento (*Denz.* 785 y 786) y una serie de pronunciamientos posteriores de la Iglesia (cf. sobre todo el *Syllabus* de Pío X, *Denz.* 2001 ss.) afirman que la exégesis de los Padres es el principio normal de la interpretación de la Escritura. Tales declaraciones no pueden ser aplicadas razonablemente a la explicación literal, es decir, a la exégesis puramente histórica; tratan más bien de aquella «allegoria» que tiene como objeto el «*quid credendum*» (Buenaventura, *De red.*, p. 5 [op.cit., pp. 376 ss.]) y por tanto, tratan de la interpretación dogmática y eclesial de la Escritura. Estas definiciones adquieren así un sentido que puede ser realizado sólo de esta manera.

2. La línea progresiva de Joaquín

a) *La nueva situación de la interpretación creada por el acontecimiento «Francisco»*

La tradición patristica de la interpretación, en apariencia tan segura hasta entonces, fue puesta en cuestión de forma imprevista por el acontecimiento «Francisco». Francisco se había atrevido con el intento inaudito de traducir la palabra del sermón de la montaña a la acción viva de su propia existencia y de volver a hacer del espíritu de Jesucristo, del mandamiento inmediato del Evangelio, la única norma de la vida cristiana. Su regla sólo podía ser, en efecto, un resumen del sermón de la montaña, de las palabras centrales del Evangelio¹¹. A la vez, el acontecimiento «Francisco» activaría, sin embargo, una ruptura en una tradición concebida demasiado canónicamente. La vida misma de Francisco se había desarrollado en contacto inmediato con la Escritura que él quería entender y vivir a la letra, «*sine glossa*», en un encuentro inmediato con el Señor, que nos habla en ella¹². Un eco de este espíritu se percibe en las palabras de Buenaventura: «*Unde rationes, exempla et auctoritates concedendae sunt ad istam partem, ad quam sufficientissime astruendam una sola auctoritas expressa ex ore Christi consulentis dimittere omnia esset sufficientissima etiam si multa glossarum et expositorum*

¹¹ Cf. el comienzo de la *Regula non bullata*: «*Hec est vita evangelii Jesu Christi*» (Francisco..., p. 91). N. 22: «*Theneamus vitam et doctrinam et sanctum eius Evangelium*» (op. cit., p. 105). Cf. *Testamentum*, n. 4: «*... nemo ostendebat michi, quid deberem facere, sed ipse Altissimus revelavit michi, quod deberem vivere secundum formam sancti Evangelii*» (op. cit., p. 122). Cf. I Tomás de Celano, c. 9, 22, (op. cit., p. 155): «*Non enim fuerat evangelii surdus auditor, sed laudabili memoriae, quae audierat cuncta commendans, ad litteram diligenter implere curabat*». En una secuencia sobre san Francisco de Tomás de Celano se dice: «*Novus ordo, nova vita / mundo surgit inaudita; / restauravit lex sancita / statum evangelicum*» (ed. Alençon, p. 446). Cf. Buenaventura *Apol. paup.*, c. 3, 8-10, (op. cit., vol. 6, pp. 386-388); c. 8, 19, 20, p. 568; c. 10, 4, p. 612; Buenaventura acepta incluso hasta el «*ad litteram*» de los espirituales «*... nudis pedibus incedunt... , ut illud evangelii verbum ad litteram impleant...*». Cf. sobre este punto Hardick-Esser, *Die Schriften des heiligen Franziskus von Assisi*, p. 4; Jörgensen, op. cit., pp. 87 ss.; W. Nigg, *Vom Geheimnis der Mönche...*, p. 254 y, en general, la bibliografía sobre Francisco. Cf. también § 5, nota 51.

¹²Cf. especialmente el párrafo apenas citado del *Testamentum* (4, op. cit., p. 122).

dicta viderentur contraria»¹³. Ninguna tradición puede nada contra la palabra inmediata del Señor; ésta es la audaz sabiduría de la Palabra con la que Buenaventura, siguiendo a su maestro Francisco, descubre el paso al encuentro inmediato con la Escritura.

Esta nueva disposición a la comprensión literal de la Escritura necesita, en efecto, una justificación ante sus contemporáneos y prepara el camino para una nueva comprensión de lo que debía llamarse «tradición». La controversia escolástica hasta ese momento había sido una lucha entre los dialécticos y los anti-dialécticos¹⁴. En la controversia sobre la pobreza, que también justamente debe ser entendida como una lucha por la recta comprensión de la Escritura y de la tradición, surge un frente contrario completamente nuevo: se trata, en efecto, del sentido de la Escritura misma y del modo de interpretarla. Los mendicantes, especialmente los franciscanos, aluden al hecho concreto de la *vita apostolica* que ha vuelto a ser un acontecimiento con Francisco y, con ello, legitiman su comprensión de la Escritura frente a la teología del tiempo. Pero precisamente porque ahora es cada vez más discutido este mismo hecho concreto, es importante una vez más proporcionarle una base firme que lo confirme. Ésta se encuentra en la Iglesia y, en concreto, en la *sedes apostolica* que ha canonizado a Francisco y a Domingo y ha aprobado sus reglas¹⁵.

Combatir la forma de vida franciscana es atacar a la Iglesia misma, declararla culpable de error. «Se debería concluir..., que toda la Iglesia universal se equivoca y está sumergida en el error, y que todos los que

¹³ *De perf. ev.*, q. 2, a. 1 c (op. cit., pp. 39 s.)

¹⁴ Esto va en contra de la idea difundida, pero falsa, según la cual ya la pre-escolástica y la primera escolástica habrían estado determinadas por la disputa sobre los universales. Véase Grabmann, *Methode*, I, p. 216; J. de Ghellinck, *Le mouvement théologique...*, pp. 68-71; cf. también la exposición de Geyer, pp. 181 ss.

¹⁵ *De perf. ev.*, q. 2, a. 2, *adv. obi. postea factas*, IV, (op. cit., pp. 142-146); *Apol. Paup.*, c. 10, 4, (op. cit., p. 612): «*Quod si verum est, per omnem modum apostolica erravit ecclesia...*»; especialmente c. 11, 15-17 (op. cit., pp. 652-654); n. 16, párrafo hermoso y apasionado: «*Te igitur, sacrosancta Romana Ecclesia, tanquam alteram Esther elevatam in populis ut Ecclesiarum omnium matrem, reginam atque magistram... fiducialiter interpellat tuorum pauperum coetus, ut quos genuisti ut mater, educasti ut nutrix, nunc etiam ut regina potenter ac iuste defendas...*»; n. 17: «*Sed et tu, Regina mundi dignissima, defensatrix pauperum et humilium advocata, longe sublimius quam Esther exaltata in populis et prae-parata in tempore, Mardochoaei tui, Francisci videlicet, excitare clamoribus...*»

han adoptado esta forma de vida han incurrido en la perdición. Es horrible y absolutamente increíble, por tanto, la hipótesis de que Dios permita equivocarse así a todo su pueblo santo»¹⁶. Junto a los «santos» clásicos de la teología, a los Padres de la Iglesia, se coloca aquí el «pueblo santo de Dios», la Iglesia del presente, como nuevo criterio interpretativo igualmente legítimo. De este modo la alegoría puramente retrospectiva de la primera escolástica queda delimitada por un principio de interpretación de carácter claramente progresivo.

Se añade aún algo más. En la polémica de Buenaventura contra los adversarios de los mendicantes no es sólo el *populus sanctus* del presente el que está colocado al lado de los *sancti* del pasado, sino que después de que la santidad de Francisco y Domingo fuera garantizada por la sanción de la Iglesia, ellos mismos serían incorporados como testigos en el argumento de la tradición¹⁷. De este modo se vuelve aceptable una historia de los santos mismos. Como explicación se incluye aquí, casi espontáneamente, la idea de Joaquín de una historia progresiva de la Iglesia. Así es como las *quaestiones disputatae* ya asumen la división de la Iglesia en *ecclesia prima, media y finalis* y señalan, de este modo, la primera toma de contacto con las ideas de Joaquín¹⁸. La comparación del acontecimiento «Francisco» con las predicciones de Joaquín es aún hoy, para el historiador, lo suficientemente asombrosa como para hacerle comprender el alegre estupor de los franciscanos que reconocieron en esta coincidencia una confirmación segura del carácter histórico-salvífico de la obra de Francisco¹⁹. De esta manera, la interpretación progresiva de la Escritura de Joaquín penetró también en la obra de Buenaventura.

¹⁶ *De perf. ev.*, q. 2, a. 2, *adv. obi. postea factas*, IV, (op. cit., pp. 142-146).

¹⁷ Por ejemplo, *De perf. ev.*, q. 2 a. 2, f. 22 y 23, (op. cit., p. 90). Además, la santidad de ambos fundadores es reconocida también por los enemigos de los mendicantes. Bierbaum llama la atención en op. cit., p. 366 sobre Domingo y Francisco a los que Nicolás de Lisieux designa como *gloriosi sancti*. La posición de Guillermo de Santo-Amor no es tan clara, cf. sus *Annotationes* a Buenaventura, *Quaestio reportata de mendicitate*, (en ad.17, conclusión), ed. Delorme, op. cit., p. 339. Es totalmente positiva, por el contrario, la imagen de Francisco de Gerardo de Abbeville, cf. por ejemplo, su *Tract. Contra adv. perf. christ.*, ed. Clasen, *AFH*, 32 (1939), p. 89-200; I, II, P. 1, p. 91, 14 ss; I, II, P. 4, p. 132, 134 ss.

¹⁸ *De perf. ev.*, q. 2, a. 2, ad. 20, (op. cit., p. 126); ib., *adv. obi. postea factas*, I, (op. cit., p. 130); ib., V, (op. cit., p. 146). Cf. lo que se dirá en el § 14.

¹⁹ Cf. §§ 5 y 14.

b) La fe en el desarrollo histórico progresivo de la Escritura

La influencia de la exégesis de Joaquín sobre la comprensión bonaventuriana de la Escritura, o mejor, la teología de la historia de él derivada, ya ha sido descrita en una sección particular (§§ 4 y 5). Se demostraba entonces que el concepto hermenéutico clave es el de las *theoriae*, con el que Buenaventura añade al antiguo método alegórico y tipológico una nueva forma de interpretación tipológico-histórica y profética que él mismo trata de explicar con el concepto de *rationes seminales*. La Escritura está llena de fuerzas germinales ocultas que sólo se desarrollan en el curso de la historia y así permiten incesantemente nuevas perspectivas que no eran posibles en el período precedente (§ 2). Por tanto, la relación de la Escritura y de la historia, puede ser resumida, de ahora en adelante, en las dos afirmaciones siguientes:

a) La Escritura ha crecido de manera histórica. Sólo quien conoce su historia comprende su sentido. La historia es un elemento estructural de su forma significativa. *Scripturae intelligi non possunt nec mysteria, nisi sciatur decursus mundi et dispositio hierarchica*²⁰.

β) Pero la Escritura no es sólo el producto de una historia pasada, sino que al mismo tiempo es declaración o predicción del futuro que, mientras tanto, se ha vuelto ya, en parte, pasado, y en parte aún tiene que llegar²¹. Esto significa al mismo tiempo que todo el sentido de la Escritura aún no se ha manifestado. Es más, su última «revelación», es decir, el tiempo de una comprensión completa de la revelación está aún por venir. «...*Isaias: repleta est terra scientia domini sicut aquae maris operientis (Is 11,9)...Et hoc potissime refertur ad tempus novi testamenti, quando scriptura manifestata est et maxime in fine, quando scripturae intelligentur, quae modo non intelliguntur. Tunc 'erit mons'; scilicet ecclesia contemplativa, et tunc 'non nocebunt', quando fugient monstra haeresum sapientiae usura. Sed hodie mons Sion propter vulpes disperit (Lm 5,18), i.e. propter expositores versipelles et foetidos*²².

²⁰ *Hex.*, II, 17, pp. 214-215. Sobre esto ampliamente en XV, II, p. 456-457; cf. también XV, 20, pp. 458-459.

²¹ Cf. a propósito de esto los esquemas históricos de *Hex.*, XV y XVI, retomados en el § 5.

²² *Hex.*, XIII, 6 y 7, p. 410. De modo significativo, la perspectiva escatológica falta completamente en el texto paralelo de Delorme (V III C I §1, 6 y 7,

La esperanza de la revelación según Buenaventura resulta así orgánicamente de las corrientes hermenéuticas de su tiempo en las que él se encontró situado.

§ 11 LA *SAPIENTIA OMNIFORMIS* (DE TODAS FORMAS): CREACIÓN Y REVELACIÓN

Entre las dos formas principales de la revelación divina, que se expresan en la *sapientia multiformis* y *nulliformis*, Buenaventura introduce también, en la segunda conferencia arriba reproducida sobre la obra de los seis días, la *sapientia omniformis*, en la que la letra de la creación se vuelve comprensible y nos habla de la gloria del Creador. Puesto que esta *sapientia omniformis* podría ser un elemento esencial de la imagen franciscana del mundo¹, no puede ser olvidada del todo en nuestra exposición.

p. 148); el Nuevo Testamento, como tal, es presentado aquí como cumplimiento de esta predicción. Que se trate de un fruto auténtico del pensamiento bonaaventuriano lo demuestran no sólo los paralelos en el texto de *Opera omnia* (XVI, 29, p. 408 b; XX, 29, p. 430 b), sino también un párrafo que se encuentra en el texto de Delorme: V III C IV, 29, p. 192: «... in quo tempore dabitur uni personae vel multitudini ... scientia et revelatio sive clavis David et intelligentia scripturae». — El texto citado en *Hex.*, XIII, 6 y 7, ofrece al mismo tiempo un ejemplo expresivo de la agudísima crítica escolástica de su tiempo, expresada por Buenaventura; cf. por ejemplo, XXII, 11, p. 612: «... in ecclesia primitiva, quando ecclesia optime erat disposita; sed modo porcus et canis intrant»; V, 9, p. 280; V, 19, p. 286; XXII, 18, pp. 616-617; *De don Sp. S.*, III, 9, (op. cit., p. 464): «Ubi est pietas hodie? Non est medium, quia Deus abstulit extrema; tanta est hodie crudelitas, quod homo non potest satiari de vindicta; regnat hodie impatientia et iracundia; male iudicat homo; etiam si non offendit me homo, male tamen iudicabo de ipso». *De don, Sp. S.*, VII, 17, (ib., p. 554); *S. V in dom. II post Pascha*, II, vol. IX, p. 304 b; *S. feria II post Pascha*, vol. IX, p. 281 b: «Et ideo ego valde invitatus praedico, quia non est bonum sumere panem filiorum et mittere canibus» (Mt 15,16) *ad manducandum, quia ea, quae recte dicuntur, quidam prave et perverse interpretantur*; p. 287 b: «... in domibus scholarium varia fercula et vina sunt, ita ut non clerici, sed emptores vinorum iudicentur» (cf. sobre ello J. d'Albi, op. cit., p. 23, nota 146), etc.

¹ Cf. por ejemplo, lo que dice *II Celano*, cap. 124, 165 (*Francisco...*, p. 325) sobre Francisco: «Per impressa rebus vestigia insequitur ubique dilectum, facit sibi de omnibus scalam, qua perveniatur ad solium». Sobre esto véase Gilson, *Buenaventura*, ed. española pp. 78-79 y especialmente, pp. 182-197, donde la configuración de la imagen bonaaventuriana del mundo se manifiesta a partir del simbolismo general que aquí se presenta. Cf. también las valiosas declaraciones sobre la relación de san Francisco con la naturaleza, en W. Nigg, *Große Heilige*, pp. 91 s.

Buenaventura también habla de «revelación»² a propósito de esta forma de sabiduría y, de manera significativa, esta revelación también se vuelve comprensión de una «letra» ya dada antes. Como la Escritura, las cosas del mundo también tienen primero, un aspecto externo «literal» y, como en ella, también aquí el espectador corre el peligro de quedarse en la letra y así pasar por alto el verdadero significado de las cosas. Este peligro se ha vuelto especialmente acuciante debido a nuestra situación en la historia salvífica: la sabiduría, sin duda, clama en todas las cosas con su seductora y atractiva llamada pero «la encontramos no como un profano que no conoce las letras, ni se preocupa del libro que tiene en las manos. Así para nosotros también: la Escritura de la creación se ha vuelto para nosotros griega, bárbara, hebrea, e incluso, radicalmente desconocida»³.

Así pues, existe un paralelismo decisivo entre la revelación de la Escritura y la revelación de la creación. En ambos casos, la revelación se esconde, principalmente, detrás de una letra que vela y cuyo desvelamiento se le da sólo a aquel espíritu que en virtud de un cumplimiento existencial, vital supere él mismo el nivel de pensamiento literal y se eleve hasta el plano intelectual y espiritual. Según esto, en ambos casos existe el peligro de aferrarse a la letra, de donde se derivan los dos errores religiosos fundamentales: lo que en el ámbito de la interpretación de la Escritura es el judío, eso es el filósofo en el ámbito de la comprensión de la creación, que se olvida de reconducir las cosas a su sentido o incluso lo niega abiertamente⁴. Que en la presente situación de salvación en la que la capacidad de contemplación del hombre se ha apagado⁵, la comprensión de la letra de la creación se ponga en movimiento únicamente por la revelación de la gracia que sana y ayuda, es una opinión que Buenaventura ya había desarrollado exhaustivamente en el *Comentario a las Sentencias*⁶.

² *Hex.*, II, 20, pp. 216-217 s. y V, 22, pp. 288-289.

³ *Hex.*, II, 20, pp. 218-219.

⁴ El paralelismo entre «*Judaeus*» y «*Philosophus*» es acentuado claramente en aquellos párrafos que se ocupan de la imagen del *lignum scientiae boni et mali*: véase § 16, B II, 2 b. Cf. Gilson, *Buenaventura*, ed. española, p. 321.

⁵ *Hex.*, V, 24, pp. 290-291; *Brev.*, p. 2, cap. 12, (op. cit., pp. 242-246).

⁶ Cf. *Comm. in Joa. I, 43* (sobre el versículo 18), VI, 255 b-256 a: «... est cognoscere Deum in se et in suo effectu. Et cognoscere Deum in effectu, hoc est videre per speculum, et hoc dupliciter: aut per speculum obscuratum et sic videbat

Esta convicción sobre el carácter de signo que tiene toda la creación es la raíz del simbolismo de la creación según Buenaventura, que ha puesto de relieve magistralmente Gilson en su libro sobre Buenaventura. El documento más significativo de esta comprensión de la Creación es el *Itinerarium mentis in Deum*, que trata de construir, como el Francisco de las *Legendae* de Tomás de Celano, una «escala» hacia el Creador con todas las cosas de este mundo. «Luego el que con tantos esplendores de las cosas creadas no se ilustra, está ciego; el que con tantos clamores no se despierta, está sordo; el que por todos estos efectos no alaba a Dios, está mudo; el que con tantos indicios no advierte el primer Principio, ese tal es necio. Abre, pues los ojos, acerca los oídos espirituales, despliega tus labios y aplica tu corazón para en todas las cosas ver, oír, alabar, amar y reverenciar, ensalzar y honrar a tu Dios, no sea que todo el mundo se levante contra ti. Pues a causa de esto *todo el mundo peleará contra los insensatos* (Sb 5,21), siendo, en cambio, motivo de gloria para los sensatos, que pueden decir con el profeta: *me has recreado, Señor, con tus obras; y al contemplar las obras de tus manos salto de alegría, oh Señor* (Sal 91,5). *Cuán grandes son tus obras, Señor; todo lo has hecho sabiamente. Llena está la tierra de tus posesiones* (Sal 103,24)⁷. Este texto podría mostrar mejor que cualquier análisis pormenorizado hasta qué punto Buenaventura abandona, en cualquier caso, todo lo que no es más que «teología física» griega, cuya renovación no apoyada en la Biblia es a menudo y de buena gana reprochada a la «*Theologia naturalis*» católica⁸. La alabanza de

primus homo ante lapsum; aut per speculum obscuratum et sic videmus nos modo, quia propter peccatum et oculi nostri caligaverunt et omnes creaturae obtenebratae sunt; unde videmus nunc per speculum in aenigmate, primae ad Corinthios decimo tertio. Cf. el esquema del conocimiento en *Hexaemeron*, III, 24-31, pp. 246-245; véase también *Hex.*, XIII, 12, pp. 414-415; *S. Chr. unus omn. mag.* 2-6, (*Obras...*, vol 1, pp. 678-680). Tengo intención de presentar dentro de poco un estudio sobre la relación entre la historia de la salvación y la metafísica en la teoría del conocimiento de Buenaventura.

⁷ *Itin.*, cap. 1, 15, (*Obras...*, vol 1, p. 575); cf. a propósito E. Sauer, *Die religiöse Wertung der Welt in Bonaventuras Itinerarium mentis in Deum*, Werl i. W., 1937. La Creación como «escala» hacia Dios, también en *I Sent.*, d. 3, a. un. q. 3, arg. neg. 2, p. 74 b; *Itin.*, cap. 4, 2, (ib., p. 602); c. 7, 1, (ib., p. 628). Cf. el párrafo citado de Tomás de Celano en § 1, nota 18.

⁸ Cf. por ejemplo (por citar sólo unos pocos), R. Bultmann, «Die Frage der natürlichen Offenbarung», en *Glauben und Verstehen*, II, Tubinga 1952,

Buenaventura al Dios creador crece totalmente dentro de la religiosidad de los salmos; la herencia griega, que tampoco rechaza, ha entrado aquí toda entera al servicio de la fe cristiana.

§ 12 LA SAPIENTIA NULLIFORMIS: MÍSTICA Y REVELACIÓN

Según Buenaventura, la «sabiduría multiforme» de la comprensión alegórica de la Escritura es superada aún en la «sabiduría sin forma» de la relación mística más íntima con Dios, cuyo maestro representante es Dionisio Areopagita¹. Dado que esta sabiduría procede también de la «revelación», o mejor, es «revelación»² y que la «revelación» del tiempo final está pensada claramente en el sentido de esta forma de sabiduría³, su lugar en el conjunto del pensamiento bonaventuriano de la historia debe ser aún mejor precisado, lo cual significa al mismo tiempo una limitación del papel que Buenaventura reconocía al Pseudo-Dionisio dentro de su teología.

1. El renacer de Dionisio en el siglo XIII

Uno de los datos más conocidos de la historia espiritual de las ideas de la Edad Media es que la visión global del mundo del siglo XIII está marcada de una manera decisiva por el descubrimiento de la obra completa de Aristóteles que es accesible desde mediados del siglo XII; un acontecimiento que marcó con su sello decisivo las controversias

pp. 79-104; O. Cullmann, *Christus und die Zeit*, pp. 159 ss. [En castellano: *Cristo y el tiempo*, Barcelona 1967, 237 p.]; A. Nygren, *Der Römerbrief*, Gotinga 1951, pp. 75-83. Véase especialmente la discusión de G. Söhngen con K. Barth y E. Brunner (cf. G. Söhngen, *Die Einheit in der Theol.*, pp. 212-264); cf., sobre todo, también H.U. von Balthasar, *Karl Barth*, pp. 148-168, y especialmente pp. 314-355. El peligro más temido desde el lado protestante lo muestra, sobre todo, A. Oepke en su afirmación (ciertamente exagerada): «Según la concepción griega el hombre revela a Dios, según la bíblica Dios se revela al hombre: ¡Pruebas de Dios y gloria del hombre, por un lado, alabanza a Dios, por el otro! (*ThW*, III, 576, pp. 28 ss.; cf. 576, pp. 19 ss.)

¹ *Hex.*, II, 28-34, pp. 222-228.

² Cf. sobre todo, *Hex.*, II, 30, p. 224: la revelación «... non est cutuslibet, nisi cui Deus revelat».

³ Véanse los textos citados en la nota 32 del § 9.

intelectuales de la gran escolástica⁴. Pero ha sido menos tenido en cuenta hasta ahora, sin embargo, otro hecho: que, *en la misma época*, también tuvo lugar el descubrimiento del Pseudo Dionisio y que el renacimiento de Dionisio que de ello resultó fue igualmente de una gran importancia para la reorganización de la teología. Fácilmente podría inducir a error el hecho de que, en efecto, ya en el siglo IX Juan Escoto Eriúgena había presentado una traducción de la obra de Dionisio. Con todo, esta traducción permaneció entonces hasta tal punto inoperante cuanto toda la obra del gran escocés⁵. Por eso, Juan Sarraceno tuvo que decir al comienzo del siglo XII, en el prólogo de su nueva traducción de Dionisio, que la obra del Areopagita *prae nimia difficultate intelligendi vix legantur ab aliquo*⁶, que hasta entonces había aportado *parum aut nihil utilitatis*⁷, y que la obra de Dionisio era *rarior* de encontrar⁸. Tomás Gallo también se expresa en un sentido parecido en el prefacio a su resumen llamado *compendiosa extractio*⁹. Que ninguno de los dos exagera se deduce de que tanto Abelardo como Pedro Lombardo seguramente sólo conocían a Dionisio por las citas que de él hace Gregorio Magno¹⁰.

⁴ La penetración gradual de Aristóteles está bien descrita en Geyer, pp. 342-351. Cf. también los diferentes trabajos de F. Van Steenberghen, especialmente, *Aristotele in Occident*, Lovaina 1946.

⁵ Acerca de la influencia posterior, sólo de forma dispersa, de las obras sistemáticas de Eriúgena, véase Grabmann, *Method*, I, pp. 206 ss.; Geyer, p. 176. De su traducción de Dionisio, las notas siguientes [En castellano: *Obras completas del Pseudo-Dionisio Areopagita*, BAC, Madrid 1990, 418 pp.; en adelante citado *Dionisio...* (ndt)].

⁶ Prólogo a *Hier. cael.*, ed. Grabmann, en *Mittelalterliches Geistesleben*, I, p. 459.

⁷ *Ib.*

⁸ Así aparece en la dedicatoria con la que Juan Sarraceno envió al abad Odón de San Dionisio su traducción de *De divinis nominibus*: Grabmann, op. cit., p. 456.

⁹ En *Dionysiaca*, I, p. CIX; reimpresso en H. F. Dondaine, *Le corpus Dionysien de l'université de Paris au XIII^e siècle* (Roma 1953), p. 31, nota 27.

¹⁰ Lo demuestra Dondaine, op. cit., p. 29 (el texto dudoso en cuestión de Gregorio es *Hom. 34 in evang.*, PL 76, 1254 B). Cuando Grabmann, «Die mittelalterlichen lateinischen Übersetzungen der Schriften des Pseudo-Dionysius Areopagita», en *Mittelalterl. Geistesleben*, I, p. 454, afirma que la traducción de Juan Escoto Eriúgena ha ejercido un gran influencia y repercusión sobre la primera escolástica y también, evidentemente, sobre la gran escolástica del siglo XIII, no es posible, en efecto, estar de acuerdo con él. Con respecto a la gran escolástica, cf. las notas 11 y 12; con respecto a la primera escolástica, aún hay que añadir a todo lo dicho lo que Grabmann mismo, op. cit., p. 460, indica, que el comentario de Dionisio por Hugo de San Víctor es el único de todo el siglo XII. A propósito de esto hay que tener en cuenta que Hugo no usa la traducción de Eriúgena sino una nueva recensión del texto que probablemente es obra suya: véase Dondaine, op. cit., pp. 79 s.

Realmente Juan Sarraceno y Tomás de Vercelli han logrado su objetivo, en sentido amplio, de abrirle a Dionisio las puertas de la teología latina. Ya la *Summa* de Alejandro cita frecuentemente a Dionisio en la traducción del Sarraceno¹¹ y aún más Buenaventura, dato que los editores de sus obras no pudieron comprobar, ya que la traducción del Sarraceno les era evidentemente desconocida¹². También las obras del abad de Vercelli, como consta, eran conocidas por el Doctor seráfico¹³. Su texto, que representa una ampliación a modo de un targum del original, demasiado conciso y oscuro, tenía que manifestarse como especialmente significativo para ayudar a la comprensión y a la difusión de las ideas de Dionisio¹⁴.

Estas notas histórico-literarias previas eran necesarias para ver la importancia general del Pseudo-Dionisio para el siglo XIII, con su luz adecuada y para darle un poco más de claridad a la imagen de este mismo siglo, por lo que nos concierne. Se confirma otra vez una constatación ya hecha (§ 9, IV): la mera contraposición de aristotelismo y agustinismo no basta para explicar este siglo agitado; un hecho sobre el que tendremos que volver en la valoración global de Buenaventura.

¹¹ Cf. P. Mingès, *Über Väterzitate bei den Scholastikern*, Munich 1923, p. 17 y Dondaine, op. cit., p. 108, nota 99.

¹² Mingès, op. cit., p. 17; Dondaine, p. 114, nota 121. Yo mismo, incluso antes de la lectura de Mingès y de Dondaine, he realizado una serie de comparaciones de textos de las que resultaba que Buenaventura frecuentemente cita de modo literal o casi literal según la versión de Sarraceno; por ejemplo, *De sci. Chr.*, q. 7 c, (*Obras...*, vol. 2), p. 256 = *Dionysiaca*, I, p. 385 s.; q. 3, opp. 3, 154) = *Dionysiaca*, I, p. 360 a-c; *Hex.*, III, 32, (*Obras...*, vol. 3, p. 250) = *Dionysiaca*, I, p. 313; en parte, con alusiones a Hilduino, por ejemplo, *De sci Chr.*, q. 4, opp. 6, (*ib.*, p. 190) = *Dionysiaca*, pp. 606 d-607 b (cf. Dondaine, p. 114, nota 121). Naturalmente existe también una serie de textos según la *versio Scotti*. Con todo, es necesario ser cautos frente a ellos como muestra la siguiente observación: en *Itin.*, c. 7, 5, (*Obras...*, vol. 1, p. 630) se ofrecen textos en la traducción de Escoto Eriúgena, pero es donde los mismos editores Quaracchi anotan que han corregido el texto de Buenaventura según el de Eriúgena; en *Hex.*, III, 32, pp. 250-251, se citan los mismos textos y aquí claramente, según la recensión de Juan Sarraceno. Que Buenaventura también se sirvió de la traducción de Eriúgena, no se puede discutir; cf. la reproducción esquemática del *Corpus Dionysiacum* de la Universidad de París, en Dondaine, op. cit., p. 72.

¹³ Cf. por ejemplo, *III Sent.*, d. 1, a. 2, q. 2, p. 24, nota 8; *Hex.*, XXII, 24, pp. 620-621.

¹⁴ Texto en *Dionysiaca*, I, pp. 673-717.

2. La teología de Dionisio en la obra de Buenaventura

Presentar detalladamente la influencia del Areopagita en Buenaventura exigiría una monografía completa. Sólo nos importa indicar aquí los puntos capitales de esta influencia y hacer ver cómo la teología dionisiana de Buenaventura se polariza cada vez más en torno al concepto de revelación con el cual ella no tiene, en principio, nada que ver, pero que al fin y al cabo contribuye a darle su cuño esencial.

En el *Comentario a las Sentencias*, el Doctor seráfico conoce a Dionisio sólo desde la perspectiva de la teología escolástica, es decir, ante todo como el autor de la doctrina de las jerarquías, que desarrolla en dependencia bastante estrecha de Pedro Lombardo¹⁵. En este punto es ciertamente sorprendente una cosa: desde el principio la imagen de mundo de Buenaventura (como más tarde la de santo Tomás de Aquino)¹⁶ está dominada por el binomio conceptual *egressio - reductio* (salida / retorno), que recuerda indudablemente la forma de pensar del Areopagita. Sin embargo, no se puede deducir de ello un contacto personal con las obras de este último, que vaya más allá de la medida acostumbrada y, por tanto, la cuestión de saber cómo los conceptos mencionados han llegado a esta posición dominante deberá permanecer abierta.

Este contacto se vuelve mucho más visible como una línea espiritual nueva sólo al final de la actividad como *Magister* de Buenaventura y, además, al mismo tiempo en las *Quaestiones de perfectione evangelica*, en las *Quaestiones de scientia Christi* y en *De mysterio trinitatis*, así como en el *Breviloquium*. Mientras que en las *Quaestiones* sobre la pobreza es sólo la doctrina de las jerarquías la que se desarrolla y se precisa¹⁷, en las obras siguientes se añaden dos observaciones más: por una parte, el concepto dionisiano de «teología» experimenta una acentuación nueva sobre la que, sin embargo, no podemos profundizar

¹⁵ *II Sent.*, d. 9, pp. 237-257. Además de esto hay un cierto conocimiento de las líneas fundamentales de la mística de Dionisio, que, sin embargo, no supera la medida escolar y no delata ningún contacto estrecho con las obras del Areopagita: véase nota 18.

¹⁶ Véase la presentación esquemática de la estructura de la *Summa*, en A. Walz, *Thomas von Aquin. Lebensgang und Lebenswerk des Fürsten der Scholastik*, Basilea 1953, p. 86.

¹⁷ Cf., especialmente, *De perf. ev.*, q. 4, a. 3, (*Obras...*, vol. 6, pp. 288-326).

aquí¹⁸; por otra, la mística de Dionisio gana importancia en una medida absolutamente sorprendente.

No se trata de que se pueda demostrar algún tipo de cambios notables en cuanto a la teoría de la mística defendida por Buenaventura. El Doctor seráfico siempre había tenido suficientes razones para adherirse a una doctrina que, como la cima más alta del impulso de la criatura hacia Dios, proponía un contacto totalmente no cognitivo, suprainlectual, con este Dios. Lo que le alentaba a ello no era sólo la expresión del Pseudo-Bernardo citada a menudo por él, que dice «el amor llega más lejos que la vista»¹⁹; también le era sugerido por su valoración más alta, conforme al pensamiento franciscano, del «*affectus*» por encima

¹⁸ Cf. sobre el concepto de teología del Pseudo-Dionisio, J. de Ghellinck, *Le mouvement...*, p. 91; R. Roques, «Notes sur la notion de 'Theologia' selon le Pseudo-Denys», en *RAM*, 25 (1949) 200-212. En general, el Pseudo-Dionisio entiende por *theologia* = *sacra scriptura*, falta en el *Comentario a las Sentencias* de Buenaventura; aparece, sin embargo, en las *Quaestiones disputatae de Theologia*, a finales de 1256, publicadas por Tavard, y especialmente en el *Breviloquium*, compuesto en el mismo período. Mientras este último sencillamente presenta tal comparación a lo largo del prólogo (cf. justamente al principio, [*Obras...*, vol. 1, p. 166]: «...*sacrae scripturae, quae theologia dicitur...*»), las *Quaestiones* citadas buscan un cierto equilibrio con el concepto tradicional de teología del *Comentario a las Sentencias*: «*Ad ultimam quaestionem, utrum scilicet sit idem subiectum vel materia huius libri et Sacrae Scripturae, potest dici, quod sic, secundum Magistrum, qui dicens in principio libri (d. 1, n. 1) quod 'tota continentia Novae et Veteris Legis est de rebus et signis', in fine eiusdem capituli dicit quod de eisdem vult dicere, ita tamen quod illa, prout habet rationem credibilis, sunt subiectum Sacrae Scripturae sed prout ulterius habent, vel transeunt in rationem intelligibilis, sunt subiectum huius libri*». Este concepto de teología también está vigente cuando se dice en *Hex.*, I, 1, pp. 176-177: «... *quibus debet loqui: quia ecclesiae; non enim dandum est sanctum canibus, nec margaritae spargendae sunt ante porcos*». Un claro paralelo de esta «disciplina teológica del arcano» se encuentra en los textos publicados por Parent, obra de un teólogo «dionisiano» del círculo de Alano de Lille. Véase Parent, «Un nouveau témoin de la théologie dionysienne au XII^e siècle», *Grabmann-festschrift*, p. 293. Que la actitud de Buenaventura tenía también razones de fondo muy concretas, nos lo muestra una ojeada a sus sermones; cf. por ejemplo, *S. in feria II post Pascha*, IX, 281 b; cf. a propósito de este punto, J. d'Albi, op. cit., p. 122, nota 145, y 225-227.

¹⁹ Pseudo-Bernardo, *Tract. de contemplando Deo*, c. 8, n. 17, citado en *II Sent.*, d. 23, a. 2, q. 3, ad. 4, p. 545 b; ahí también la nota de la referencia textual 5 (el verdadero autor es Guillermo de Saint-Thierry, véase el texto en PL 184, 376).

del «*intellectus*»²⁰. Ya en el *Comentario a las Sentencias* habla de un «*ignote ascendere*»²¹, de «*docta ignorantia*»²², e incluso antes, en el temprano *Comentario a Juan*, habla de un modo de alcanzar a Dios «*in caligine*» (en tiniebla), que es más un «*sentire*» que un «*cognoscere*»²³.

Pero estos textos habían permanecido aislados; habían señalado, de alguna manera, una zona marginal de lo posible que no parecía gozar de especial importancia para el verdadero transcurso de las cosas. Esto cambió aproximadamente desde las *Quaestiones disputatae de scientia Christi*. La idea del conocimiento de Dios en un ámbito del que se dice: «*Sola affectiva vigilat et silentium omnibus aliis potentis imponit*»²⁴; esta idea adquiere un predominio cada vez mayor. Lo repito una vez más: lo que aquí sucede, no es un cambio de contenido, sino una repartición nueva del peso dentro de la totalidad, que confiere al cuadro general de la teología bonaventuriana un significado nuevo.

A esto se añade aún otro proceso que le asegura al que acabamos de exponer su alcance completo: por primera vez, en el *Itinerarium mentis in Deum* y después, con renovada insistencia, en el *Hexaameron*, este contacto místico es calificado como «*revelación*»²⁵. Antes de que intentemos definir definitivamente la nueva situación que surgía de ahí para el concepto de revelación, aún se nos permitirá una breve consideración relativa a la historia de las ideas, que hace al caso. Desde Max Scheler, nos hemos habituado a hablar frecuentemente de un primado del amor en el pensamiento de Agustín, lo mismo que antes

²⁰ Cf. *III Sent.*, d. 27, a. 1, q. 3 c, p. 597 a: «...cum ipsa voluntas sit supremum in anima». *III Sent.*, d. 17, a. 1, q. 1, opp. 4, comparado con ad. 4, p. 364, muestra la misma imagen. Cf. a propósito del voluntarismo bonaventuriano, Gilson, *Buenaventura*, ed. española, p. 256.

²¹ *II Sent.*, d. 23, a. 2, q. 3 c, p. 544 b.

²² *Ib.*, ad. 6, p. 546 a.

²³ *Comm. in Joan.*, c. 1, 43 r, VI, p. 256 a. Cf. para el conjunto, K. Rahner, «Der Begriff der *ecstasis* bei Bonaventura», en *Zeitschrift f. Aszese und Mystik* 9 (1934) 1-19; en contra de Rahner: St. Grunewald, «Zur Mystik des hlg. Bonaventura», *ib.*, pp. 124-142; pp. 219-232. Véanse también los trabajos de Gilson, Longpré y Rosenmöller, citados en la bibliografía.

²⁴ *Hex.*, II, 30, pp. 224-225.; cf. nn. 33 y 34, pp. 228-229; abundante citas ulteriores en Rahner y Grunewald, art. cit.

²⁵ *Itin.*, 7, 4, (op. cit., p. 630); *Hex.*, II, 30, pp. 224-225; cf. Delorme, *Princ.* C, II, 30, p. 30.

se había hablado de un primado de la voluntad; e incluso la doctrina de que el amor precede al conocimiento se remontaba a Agustín²⁶.

Quien conoce a Agustín, sabe, sin embargo, que tales conceptos no se encuentran en su obra²⁷. Su verdadero padre no es Agustín sino el Pseudo-Dionisio. Con todo, ni siquiera en las obras de este último he podido encontrar un párrafo en el que se afirme expresamente el primado del amor frente al conocimiento. Tal formulación, por lo que parece, hay que adjudicarla únicamente a Tomás de Vercelli que, en efecto, la descubre, como de paso y por sí misma, al seguir el pensamiento de Dionisio, cuando dice: «...per unionem dilectionis (quae effectiva est verae cognitionis) unitur Deo intellectualiter ignoto»²⁸. La representación del amor, que sólo produce el conocimiento en la oscuridad de la inteligencia, encuentra realmente su puesto originario y adecuado en esta concepción mística.

3. La síntesis del orden místico, cósmico-jerárquico e histórico en el concepto escatológico de revelación de Buenaventura

Ahora ya estamos preparados para comprender la síntesis decisiva sobre la que se funda la esperanza escatológica de la revelación en Buenaventura y el concepto de revelación sobre el que se basa.

a) La concepción originariamente cósmica de las jerarquías de Dionisio se transforma históricamente en el esquema de las jerarquías del *Hexaameron* (p. 96), es decir, no existe una única jerarquía fija, escalonada de arriba a abajo, sino un desarrollo jerárquico de la historia explicado en este esquema. Vista desde la Iglesia, la figura completa de la jerarquía de nueve coros no se ofrece simplemente como algo acabado y completo desde el principio, sino que es el resultado de un progreso histórico ascendente que se desarrolla en el curso del tiempo de la salvación.

²⁶ M. Scheler, *Moralia*, Leipzig 1923, p. 140, citado en Schmaus, *Die psychologische Trinitätslehre des hlg. Augustinus*, p. 376.

²⁷ Contra Scheler están Schmaus, op. cit.; Harnack, *DG*, III, p. 121, nota 1; a favor de una interpretación «voluntarista» de Agustín, está Seeberg: *DG*, II, p. 433 ss. En general se advierte que a las tesis transmitidas por Scheler les falta fundamentación textual.

²⁸ Paráfrasis de la *theologia mystica*, c. 1, *Dionysiaca*, I, p. 710 a.

b) A este desarrollo histórico-jerárquico, que se refleja en la figura de la jerarquía celeste, le corresponde también, ya ahora, un desarrollo del conocimiento que va desde el nivel más bajo del conocimiento de fe hasta la forma suprema de una relación con Dios supraintelectual y místico-afectiva. El crecimiento histórico ascendente de la Iglesia, desde los Patriarcas de los comienzos hasta el pueblo de Dios de los últimos días, es también al mismo tiempo un auge del carácter revelado de Dios; con otras palabras, no es sólo la idea de jerarquía la que es historicizada sino también la mística; la mística no es una gracia individual independiente del tiempo, sino que se determina según el desarrollo histórico de la revelación divina²⁹. La mística enseñada por Dionisio, que había sido concedida a los Apóstoles en cuanto «perfectos», describe el grado de revelación de la Iglesia escatológica que será una Iglesia de perfectos³⁰. Con esto queda definitivamente claro que la revelación del tiempo final no supone ni una supresión de la revelación de Cristo, ni una superación del Nuevo Testamento. Significa, más bien, el acceso a la forma de conocimiento de los Apóstoles y con ello, el verdadero cumplimiento de la revelación del Nuevo Testamento, comprendida hasta este momento de manera sólo imperfecta³¹. Así, sólo el tiempo

²⁹ Benz, *Ecclesia spiritualis*, p. 268 ha destacado para Olivi esta relación de mística e historia de la salvación; en el mismo sentido se puede afirmar también de Buenaventura. Cuando no se dice nada, hay que considerar como fundamento textual de lo que se ha desarrollado aquí, el esquema de *Hex.*, XXII, reproducido en la p. 96.

³⁰ Así, gracias a la relación del esquema del *processus* con el de los *exercitia*, la preeminencia de los apóstoles está garantizada, es decir, la Iglesia del tiempo final se identifica, por su rango, con la Iglesia primitiva y se concibe como su retorno pneumático definitivo.

³¹ Esta idea está realmente amenazada por la representación de la *nulliformitas* intelectual, la forma suprema de la mística que dominará la religiosidad de la Iglesia futura. Sin embargo, Buenaventura no ha entendido, ciertamente, el contacto con Dios como un estado duradero para esta Iglesia concebida aún intrahistóricamente (*Hex.*, XVI, 30, pp. 490-491); por el contrario, también hay que recordar aquí el texto que acaba de citarse (nota 28 y texto) acerca del amor que «*effectiva est verae cognitionis*», *Hex.*, XXII, 22 y 23, pp. 620-621, nos autorizan a pensar la forma de vida de la edad séptima casi en paralelo con la vida de Francisco; recuérdese lo que se dice en *Leg. mai.*, c. 11, 2, (*Francisco...*, p. 448), de la medida del «conocimiento teológico» de Francisco. Perteneció también a esta línea *De sci. Chr.*, q. 7. ad. 19. 20. 21, (op. cit., pp. 274 s.): «...*qui quidem excessus est ultimus modus cognoscendi et nobilissimus, quem in omnibus libris suis laudat Dionysius...De quo etiam mystice est tota scriptura divina et de quo*

final será verdaderamente y en el pleno sentido de la palabra, «Nuevo Testamento»³².

c) El concepto que sostiene y funda esta síntesis global me parece que es el de *seraphim*. La visión de san Francisco, a quien se le aparece Jesucristo crucificado en figura de serafín, ya no abandonó a Buenaventura desde su propio retiro en el monte Alverna³³. Para el espíritu meditativo del teólogo tuvo que aparecer indudable que la esencia de la experiencia plena del misterio se anunciaba en esta visión: la comprensión de Cristo había alcanzado aquí el grado supremo del amor, el grado de los serafines. Del mismo modo que los estigmas atestiguaban al *Poverello* como *angelus cum signo Dei vivi*, así la figura del serafín del Señor apareciéndosele indicaba la posición jerárquica de Francisco y su momento histórico; tenía que pertenecer a la Iglesia seráfica del tiempo final. Así se esconde ya, en la extraña doble figura de aquella visión, la síntesis que abarca la idea de las jerarquías, de la mística y de la historia, con la cual Buenaventura trataba de dominar la herencia teológica y religiosa de su tiempo³⁴.

d) La gradación jerárquica permanece finalmente operante incluso en el mundo celestial del más allá y de la eternidad de Dios. Pues los hombres serán repartidos, según el nivel de su existencia, en cada uno

Apocalypsis secundo: Dabo ei calculum et in calculo nomen novum scriptum, quod nemo scit, nisi qui accipit (Ap 2,17)...». Como se ve aquí sólo falta añadir la connotación histórica para dar a luz la doctrina completa del *Hexaameron*.

³² *Hex.*, XV, 24, p. 462. Aquí aparece claramente la diferencia con Joaquín quien había definido este tiempo «*Finis novi testamenti*»: cf. *Liber figurarum*, ed. Tondelli, tab. IV, vol. 3. Para Buenaventura, el Nuevo Testamento en su verdadera plenitud está aún por venir; para Joaquín está consumándose para dejar hueco a algo más grande.

³³ *Itin.*, prol., 2, vol. 1, p. 556. Desde entonces, la visión será mencionada una y otra vez; dejando aparte los conocidos pasajes de la *Legenda* y del *Hexaameron*, recordamos aquí otra vez, *De sex. alis Seraphim*. cap. 1, 4, (*Obras...*, vol. 4, p. 490); *Apol. paup.*, c. 3, 10, (*Obras...* vol. 6, p. 388); *S. IV de s. p. n. Franc.*, II, vol. IX 589 b; *S. V de s. p. n. Franc.*, I, vol. IX, 593 b.

³⁴ Aún no está aclarado del todo cómo llegó el pensamiento de Buenaventura a la elaboración de esta síntesis. Un trabajo previo importante ya había sido realizado indudablemente por Joaquín y por el Pseudo-Joaquín (cf. Ps-Joaquín, *Super Hieremiam*, c. 20, fol. 44 v: «*Masculus est ordo seraphicus in ecclesia oriundus*»; véase también lo que se dice en el § 13 en Dempf, *Sacrum Imperium*, p. 241, sobre Honorio de Autún). Es interesante ver que en *II Sent.*, d. 9, en *IV Sent.*, d. 18, p. 1, a. 3, q. 2, pp. 480 ss. y en *IV Sent.*, d. 24, p. 2 a. 2, q. 4, pp. 634 ss., los párrafos principales sobre el concepto de jerarquía en el *Comentario a las Sentencias*, aun falta cualquier alusión a una ampliación del pensamiento en sentido histórico.

de los diferentes coros angélicos particulares y allí rellenarán los huecos vacíos dejados por la caída de los malos espíritus; pero aquellos hombres cuyos méritos no alcanzaron el nivel necesario, formarán juntos un décimo coro y ocuparán la décima esfera cósmica³⁵.

Esta doctrina, conocida también por el resto de la escolástica³⁶, se sitúa aquí, gracias a su nuevo contexto, bajo una luz nueva, pues ahora indica que la posición histórica del individuo contribuye también a determinar, de alguna manera, su puesto en la eternidad. Benz afirma incluso que Buenaventura, en su *Legenda* sobre Francisco, defendía la opinión de que al humilde santo de Asís se le había reservado en el cielo el puesto libre del orgulloso Lucifer, de modo que con Francisco la caída del Príncipe de las tinieblas sería reparada y así la historia de la salvación llegaría verdaderamente a su meta³⁷. En realidad esta representación se encuentra sólo en el *Speculum perfectionis*, pero no en las obras de Buenaventura³⁸. Por supuesto, para Buenaventura también es cierto que en el santo que llevó las llagas de la muerte de Cristo y por eso, «el sello del Dios vivo» (Ap 7,2), ha brillado, llena de esperanza, la aurora de un tiempo nuevo, en el cual nunca más «se alzarán pueblo contra pueblo» (Is 2,4), sino que se podrá decir de él: «Y entonces será la paz»³⁹.

³⁵ *II Sent.*, d. 9, a. un. q. 6 c, p. 250 b; q. 7 c, p. 253 s. En q. 6 f, 4, p. 250 a, se encuentra, además, la primera alusión al concepto franciscano tardío de serafín, que es al mismo tiempo, según veo en el *Comentario a las Sentencias*, la única, al decir: «...in via videmus, quod aliqui assimilantur Seraphim in usu gratiae, aliqui Cherubim et sic de aliis». En el *Hexaemeron*, la doctrina de estas correlaciones funcionales *in via* está ampliamente explicada; por el contrario, la doctrina de la distribución correspondiente de los hombres en el más allá, entre los coros de los ángeles, ya no se menciona especialmente. Por tanto, no existe razón alguna para suponer que haya sido abandonada entre tanto; más bien, se supone que es evidente; corresponde, en efecto, a una tradición universalmente reconocida. Véase la nota siguiente.

³⁶ Cf. Pedro Lombardo, *II Sent.*, d. 9, c. 6 y 7, pp. 236 s.

³⁷ *Ecclesia spiritualis*, p. 83.

³⁸ *Speculum perfectionis*, cap. IV, 60 (*Francisco...*, p. 737): «De visione fratris Pazifici quam vidit et audivit sedem Luciferi reservari humili Francisco». En *id.*, p. 738, la frase decisiva: «Haec sedes fuit Luciferi; et loco illius sedebit in ea Franciscus humilis». Buenaventura conoce, sin duda, la tradición correspondiente, pero la debilita de tal manera que pierde su agudeza propia tomando clara posición en contra y no a favor de esta idea: *Leg. mai.*, cap. 6, 6 (op. cit., p. 417); aquí aparece citada la frase paralela a la que acabamos de citar: «Sedes ista unius de ruentibus fuit, nunc humili servatur Francisco».

³⁹ *Hex.*, XVI, 30, pp. 488-489; además, XV, 24, pp. 462-463; cf. § 6.

Capítulo III

POSICIÓN HISTÓRICA DE LA TEOLOGÍA DE LA HISTORIA DE SAN BUENAVENTURA

Después de haber delineado el perfil externo del cuadro de la historia en general que ha trazado Buenaventura y de su fin inminente, en particular, queda aún por resolver otro problema no menos difícil: hay que descubrir las fuerzas conductoras fundamentales que son el origen de este cuadro de la historia y precisar su posición respecto del concepto cristiano de la historia. Pero no podrá hacerse esto de una manera sensata sin esbozar brevemente la prehistoria de la construcción bonaventuriana. El material más importante para esto ya ha sido reunido y analizado por Dempf en su *Sacrum Imperium*¹. También se encuentran elementos muy importantes en la obra de Kamlah, *Apokalypse und Geschichtstheologie*² y en el libro aún valioso de Hipler, *Die christliche Geschichtsauffassung*³. Aquí no nos interesa descubrir nuevos materiales sino hacer visible, con más rigor de lo que se ha hecho hasta ahora, la línea teológica de toda esta evolución.

¹ Dempf, *Sacrum Imperium*, pp. 229-398.

² W. Kamlah, *Apokalypse und Geschichtstheologie. Die mittelalterliche Auslegung der Apokalypse vor Joachim von Fiore*, Berlín 1935.

³ Colonia 1988, especialmente pp. 32-56. Cf. para el conjunto, brevemente también H. Meyer, *Gesch. der abendl. Weltanschauung*, vol. III, pp. 140-153. También se encuentra un valioso material en Erich Seeberg, *Gottfried Arnold, Die Wissenschaft und die Mystik seiner Zeit*, Meerane 1923, donde se estudia sobre todo la historia de la idea de decadencia; véase especialmente pp. 257-280 (idea de decadencia y de tradición en la Edad Media y en la Iglesia antigua). Véase también J. Spörl, *Grundformen hochmittelalterlicher Geschichtsauffassung*, Munich 1935.

§ 13 EL DESARROLLO DE LA TEOLOGÍA MEDIEVAL DE LA HISTORIA ANTERIOR A BUENAVENTURA

I. La teología patristica de la historia. Su renovación por Ruperto de Deutz

En cuanto a la actitud respecto del orden propio de este mundo se pueden comprobar en los Padres dos direcciones: por una parte, la de la «teología imperial» que, como teología de una configuración cristiana del mundo, expresa su decidido sí a este ordenamiento: desde Eusebio es cada vez más frecuente en Oriente, y en Occidente se puede considerar a Orosio como su mejor representante¹; por otra parte, la de la «teología pneumática» de la victoria cristiana sobre el mundo según el significado neotestamentario. Ésta ha encontrado en Agustín su representante más notable². Mientras que la primera trasplanta al tiempo nuevo algo del espíritu teocrático del pensamiento veterotestamentario, la segunda conserva (aunque con algunos cambios) la herencia escatológica del Nuevo Testamento. A pesar de esta diversa posición respecto del mundo y del distinto modo en el que el cristianismo es «historicizado», permanece viva una conciencia común de la historia que afirma: Cristo es fin del tiempo, su nacimiento ocurre al «final del tiempo»³. Milenarismo y montanismo, doctrinas ambas que niegan esto y que querían que a la época de Jesucristo le siguiese otra época de una redención más definitiva, serán reconocidas, a partir de este axioma, como herejías y excluidas de la gran Iglesia.

¹ Cf. las referencias en mi ensayo «Herkunft und Sinn der Civitas Lehre Augustinus», en *Augustinus Magister* II, p. 965, n. 3 y sobre todo la contribución citada en él de E. Peterson, «Der Monotheismus als politisches problem», en *Theologische Traktate*, Munich 1951, pp. 45-117. Sobre Orosio, véase ahora K. H. Schöndorf, *Die Geschichtstheologie des Orosius*, Munich 1951 (tesis). Sobre el concepto formal («teología de la construcción del mundo», de «victoria sobre el mundo» y para su valoración a fondo, cf. G. Söhngen «Zur Frage eines 'christlichen Sozialismus'», en *Politische Studien* 5 (1954) 6-20, sobre todo pp. 16 ss.

² Véase mi artículo citado antes. También es importante W. Kamlah, *Christentum und Geschichtlichkeit*, Stuttgart 1951, con el que allí me he confrontado detalladamente.

³ M. Werner, *Die Entstehung des christlichen Dogmas*, Berna-Tubinga 1941, pp. 82 ss., muestra claramente cómo la reinterpretación y superación de este pensamiento ya se inicia en Eusebio. Sin embargo, estas propuestas serán plenamente eficaces en la Edad Media latina.

La teoría de las seis épocas de Agustín, que colocaba la venida de Cristo en el tiempo final del *mundus senescens* (mundo que declina)⁴, después de estas polémicas, sólo era una manera de reafirmar de nuevo el punto de vista que había podido imponerse como verdadero. Esta manera de considerar la historia se transmitió desde Agustín hasta la Edad Media, que la recibió como una herencia obligatoria, sin pensar en cambiarla inmediatamente, sino que más bien creó a partir de ella, de forma incesante, un sentimiento vivo de la inminencia del fin.

El primer impulso para un cambio se percibe en la obra del abad Ruperto de Deutz (1070-1135 ca.)⁵, que aún se sitúa del todo dentro del marco de la consideración patristica de la historia, pero que él la lleva a una nueva e inesperada cumbre⁶, mientras que en su pensamiento comienza ya a delinearse, involuntariamente, una nueva dirección. Al margen de la ciencia escolástica de su tiempo, este pensador aún demasiado poco considerado⁷, trató de indagar el espíritu de la Escritura siguiendo la vía de la meditación y no la de la escolástica: en esto se encuentra por completo al lado de aquel otro abad que llevó a cabo la decisiva renovación de la teología de la historia, de Joaquín de Fiore.

⁴ Cf. *De cat. rud.*, c. 22, 39 (PL 40, 338 s.), en Agustín..., vol. 39, p. 512; *De gen. contr. Man.* I, 23, 35-24, 42 (PL 34, 190 ss.), en id., vol. 15, pp. 408-416, y los conocidos pasajes de *De civ. Dei*.

⁵ Para una noción general sobre Ruperto, cf. *LThK*, IX, 15-16 (A. Manser); Grabmann, *Methode*, II, pp. 100-104; J. Beumer, «Rupert von Deutz und seine 'Vermittlungstheologie'», *MThZ*, IV (1953) 255-270. Sobre los elementos que aquí interesan orienta muy brevemente Grundmann, *Joachim*, I, 91; más detalladamente Dempf, *Sacrum Imperium*, pp. 233-238. También es notable el artículo «Rupert von Deutz» de P. Séjourné, en *DThC*, XIV (1939) pp. 169-205, que, ciertamente, no estudia de forma directa la teología de la historia del abad de Deutz.

⁶ No puedo dar completamente la razón a Grundmann, cuando dice (*Joachim*, I, p. 91) siguiendo a Hauck (*Kirchengeschichte Deutschlands*, IV, p. 436 ss.): «Ruperto no tenía grandes ideas sino que las buscaba». Indudablemente la importancia de Ruperto está más en la búsqueda que en el hallazgo, pero siempre es una búsqueda de un vigor autónomo y de una grandeza auténtica.

⁷ En la notable exposición de la historia de la filosofía de la Edad Media de Geyer, por ejemplo, no son tratados, en absoluto, ni Ruperto de Reutz ni Anselmo de Havelberg, mientras que Otto de Freising, indudablemente de menor importancia como pensador, es objeto de una valoración relativamente profunda (pp. 241 s.). Aquí se ve otra vez cómo una consideración principalmente histórico-filosófica de la Edad Media, corre el riesgo de desviar las perspectivas. En la *Einführung* de Landgraf, Ruperto de Deutz tampoco es nombrado.

En su extensa obra *De sancta trinitate et operibus eius*, Ruperto retoma, con mayor vigor en cuanto al pensamiento histórico, el intento que Agustín ya había ensayado en su *Civitas Dei*, tratando de dar a la historia, que considera en toda su extensión desde la creación hasta el juicio final, una interpretación teológica basada en la Escritura. Al hacer esto, también él formula (como ya lo habían hecho los Padres) su tipología de la historia basada en el *Hexaemeron*, al que ahora atribuye un triple sentido referido a la historia y no ya simplemente doble como sucedía en el caso de los Padres: el *Hexaemeron* significa, ante todo, la creación misma que es la obra del Padre; pero también significa la historia de la redención, conducida por el Hijo, que se consuma en las seis épocas conocidas; finalmente significa —aquí aparece el rasgo nuevo— la historia de la salvación determinada por el Espíritu Santo en el tiempo de la salvación del mundo inaugurado por Cristo⁸.

De ahí resulta, evidentemente, una reformulación trinitaria del esquema patrístico septenario del tiempo: el tiempo del Padre va desde el primer «hágase» hasta el pecado original; el del Hijo, desde el pecado original hasta el cumplimiento de su obra de salvación en la cruz; con la resurrección comienza a continuación el tiempo del Espíritu Santo que alcanza hasta el fin del mundo⁹. Su carácter escatológico se mantiene expresamente: se llama (utilizando una idea formulada en primer lugar por Agustín) tiempo de la resurrección: primero resurrección de las almas, a la que sigue, después, la resurrección de los cuerpos¹⁰.

El carácter peculiar de este tiempo, que ya no es verdaderamente tiempo sino cumplimiento y perfeccionamiento de lo aguardado y esperado en todos los tiempos, se conserva también pero de otra manera. En efecto, también aquí aparece, una vez más, una serie septenaria que viene dada, como es evidente, con los siete dones del Espíritu Santo. Pero en varias ocasiones, y precisamente a propósito de esta serie de siete, se subraya que las obras de la Trinidad no se dejan disociar y que por eso así como en realidad hay una compenetración mutua de las

Personas divinas, así también la hay de las edades del mundo coordinadas con ellas. Por tanto, detrás de los siete días de la creación está el número de siete dones del Espíritu Santo y asimismo este septenario se esconde también en los seis o siete períodos de la historia de Cristo del Antiguo Testamento¹¹.

Sin embargo, subsiste una diferencia. El axioma «...*inseparabilis trinitas unus Deus inseparabiliter operatur*» se completa con las otras dos afirmaciones siguientes: «...*sola Filii persona est, quae carne induitur*» y «...*propria Spiritus Sancti persona... gratia est*». Este hecho permite afirmar que a la *proprietas personae* le corresponde una *actio propria* y que cada una de las tres obras —creación, redención y santificación— es a su vez, *proprium opus* de la Persona correspondiente¹². De ahí resulta, por el contrario, que existe un «tiempo» propio del Espíritu Santo y que, como consecuencia, la historia del mundo puede ser fraccionada en tres semanas del mundo, cada una de siete partes: la semana de la creación, de la que habla el sentido literal del relato de la creación; la semana de la redención, representada en la división de la historia llevada a cabo por los Padres de la Iglesia, y la semana de la salvación que se articula según los siete dones del Espíritu Santo¹³.

Esta última semana, que para nosotros tiene un especial interés, se desarrolla del modo siguiente: el espíritu (don) de *sabiduría* se manifiesta sobre todo en el misterio de la Pasión de Jesucristo¹⁴. Cuando se

¹¹ *De sancta trin.*, pro., col. 197; p. 1, l. 3, c. 36, col. 324 ss.

¹² *Ib.*, Prol., col. 199-200.

¹³ *Ib.*, col. 200.

¹⁴ P. 3, l. 1, c. 31, col. 1603. Cf. el hermoso párrafo de l. 2, c. 24 y 25, col. 1630 ss.; c. 24 se titula: «*Quomodo eadem sapientia lusit hic et illic, et quod lusit illic bene coram domino, sed hic melius, ubi sic illusit coram Deo, ut illuderet diabolo*». Esto recuerda un pasaje de san Bernardo de Claraval (*Epist.*, 87, 12, PL 182, 217 C), que Buenaventura cita en las *Q. de perf. ev.*, q. 1, sol., final, (*Obras...*, vol. 6, p. 37): «*Ludam et vilior fiam*» (2 R 6, 22), *ludam scilicet et illudat. Bonus ludus, quo Michol trascitur et Deus delectatur; bonus ludus, qui hominibus ridiculum, sed angelis spectaculum praebet; bonus inquam ludus, in quo efficitur opprobrium abundantibus et despectio superbis*» (*Sal 122,4*). *Hoc casto et religioso ludo ludebat, qui dicebat: 'Spectaculum facti sumus hinc mundo et angelis et hominibus'* (1 Cor 4,9). *Hoc ludo etiam nos interim ludamus, et illudamur et confundamur et humiliemur, donec veniat qui 'potentes deponit et exaltat humiles'* (Lc 1,52), *qui nos laetificet, exaltet et glorificet in aeternum*». Cf. sobre estos temas, especialmente H. Rahner, *Der spielende Mensch*, Einsiedeln 1952.

⁸ *De sancta trin.*, pro., PL 167, 167-200.

⁹ PL 167, 199

¹⁰ Col. 200; p. 3, l. 1, c.1, col. 1571 s., y otros. Cf. Augustinus, *De civ. Dei*, XX, 6 y 7, CC. 48, pp. 706-712; más citas referidas a este punto en Ratzinger, *Volk und Haus Gottes*, p. 232, nota 44. Esta doctrina se considera tradicional desde Agustín; se encuentra, por ejemplo, también en Buenaventura: *IV Sent.*, d. 43, a. 1, q. 4, ad. 1, p. 887 b.

rasgó la cortina del templo (Mt 27,51), era un símbolo del velo que sería retirado del rostro de Moisés (cf. Ex 34,33-35 y 2 Cor 3,12-18) y un símbolo de la *comprensión* de la Escritura que se derramaría en los corazones de los discípulos, ya que el espíritu de *inteligencia* los había colmado¹⁵. El espíritu (don) de *consejo* divino se manifestó en el rechazo de los judíos; el espíritu de *fortaleza* en la lucha y la victoria de los mártires; el espíritu de *ciencia*¹⁶ en los santos doctores de la Iglesia que siguieron a la época de los mártires. El espíritu de *piEDAD* indica la conversión escatológica de los judíos¹⁷. El espíritu de *temor de Dios* anuncia, finalmente, la última hora de la historia intramundana: el juicio final. Así resulta el siguiente esquema de la tercera semana cósmica representada por la historia de la Iglesia:

Spiritus <i>sapientiae</i>	— <i>passio</i>
<i>intellectus</i>	— <i>intellectus scripturarum</i> <i>apostolis datus</i>
<i>consilii</i>	— <i>caecitas in Israel</i>
<i>fortitudinis</i>	— <i>tempus martyrum</i>
<i>scientiae</i>	— <i>tempus doctorum</i>
<i>pietatis</i>	— <i>conversio Israel</i>
<i>timoris Domini</i>	— <i>ultimum iudicium</i>

Está claro que aquí, por un lado, se ha conservado completamente el carácter escatológico de la Iglesia¹⁸ y que, por otra parte, sin embargo, algo nuevo comienza ya a aparecer. El número siete de los dones del Espíritu no es de por sí, en principio, un esquema histórico sino la manifestación septiforme del único Espíritu. Así que esta dimensión

¹⁵ Op. cit., col. 1604. Para todo lo que sigue.

¹⁶ Cf. sobre esto, especialmente los dos capítulos sobre Jerónimo y Agustín: p. 3, l. 7, c. 18 y 19, col. 1781 ss.

¹⁷ Dempf, *Sacrum Imperium*, en p. 236 afirma a propósito de esta sexta edad que comprende rigurosamente «la decadencia de la altura cultural de los Padres de la Iglesia hasta el simplismo de la invasión de los bárbaros». En el texto de Ruperto no me es posible, con todo, encontrar apoyo alguno para esta afirmación. Cf. la siguiente nota.

¹⁸ Esta concepción escatológica de la Iglesia no se identifica con la que Dempf llama la línea agustiniana decadente de la concepción del mundo de Ruperto (*Sacrum Imperium*, p. 236). Según Dempf, Agustín habría reemplazado la fe primitiva en el progreso por el cuadro pesimista de un mundo

septenaria es diferente de la que subdivide la historia precedente. En el fondo, no divide sino que subraya la unidad del Espíritu. Muestra, en realidad, que la división de los tiempos se supera con la efusión del Espíritu y que ha comenzado el nuevo *eón* de la resurrección, de la *gemina resurrectio* (doble resurrección), en el que ya no hay una sucesión de períodos sino sólo los siete dones del Espíritu que, en efecto, sólo son el único Espíritu. Así se presenta aquí una vez más y de una forma nueva y creativa, la unidad de la sexta época y su carácter escatológico¹⁹.

Pero por otra parte, el esquema de los dones del Espíritu Santo con la combinación del *Hexaemeron* y con las seis edades de la historia de Cristo, alcanza un sentido más histórico que viene a facilitar la unidad del Espíritu que ante todo mantiene unidos estos dones. Tampoco puede esconderse que las correspondencias históricas, gracias a las cuales son explicados los *dona Spiritus*, significan también una división en períodos de la historia de la Iglesia. Su orden de sucesión, que se acomoda simplemente al esquema de los siete dones del Espíritu dado por la Tradición, no permite vislumbrar, desde luego, nada de las esperanzas joaquinicas posteriores: el camino no conduce desde un tiempo originario de perfección, a través de unos tiempos de imperfección, hasta un

decadente; pero sólo con Anselmo de Havelberg se impone nuevamente el optimismo primitivo (op. cit., p. 241, etc.). No se pueden examinar aquí las particularidades de este complicado problema; es evidente que esta construcción constituye una simplificación de este estado de cosas tan difícil. Nótese sólo, que la visión escatológica del mundo, subrayada de nuevo por Agustín, no está necesariamente unida a la idea pesimista de decadencia. En Ruperto de Deutz es exactamente al contrario. Dempf deduce probablemente esta tesis del pasaje *De santa trin.*, P. 3, l. 1, c. 31, col. 1604, donde se dice: «*Nam in illis (= en las siete edades antes de Cristo) a timore ad sapientiam ascendebamus, hic (= en las siete edades después de Cristo) autem a sapientia ad timorem descendimus...*». La línea descendente de los dones del Espíritu no es, en modo alguno, una línea descendente de la historia. Sin duda, la historia tiende al fin pero el tiempo final es precisamente el tiempo cumplido, el tiempo de la madurez y de la sabiduría; sólo él es realmente tiempo del Espíritu; sólo en él se ha dado verdaderamente lo que, con anterioridad, se había mostrado sólo en imágenes, como se afirma inmediatamente antes: «*... illic tanquam in imagine, hic autem in re ipsam nobis adesse intuemur personam Dei sancti spiritus.*»

¹⁹ Con esto no quisiera decidir la cuestión de saber en qué medida Ruperto podía, en esta especie de tipología de la historia, apoyarse sobre sus predecesores. La bibliografía sobre el *Hexaemeron* de la primera escolástica debería ser estudiada especialmente en este punto.

tiempo de plenitud dentro de la historia, sino que la totalidad del tiempo, desde la Pasión de Cristo hasta el Juicio final, tiene el mismo rango, es el «tiempo del Espíritu», tiempo del cumplimiento supremo. Si es que se puede considerar un período como particularmente destacado, entonces será a lo sumo el tiempo del *intellectus*, el tiempo de los Apóstoles, que en razón de su particular *donum*, se caracteriza como el tiempo propiamente normativo. Además, se supera con ello la periodización y se reintegra dentro de la unidad, pues recibe precisamente su interpretación por medio de los dones del Espíritu. Por eso se aclara incluso que estos períodos son sólo períodos en apariencia, pues en realidad son formas de manifestarse el único Espíritu. Pero desde el momento en que se dejan a un lado los dones del Espíritu o son sustituidos por otra tipología (¡y qué cerca se está de ello!), se suprime esta explicación y queda, en lugar de la unidad del Espíritu, un decurso temporal: la historia de la Iglesia se convierte en un tiempo junto a otros tiempos; ya no es el tiempo final, sino un segundo tiempo junto al primero, el del Antiguo Testamento, con lo cual, a la vez, se hace añicos la unidad del tiempo de Cristo que todavía Ruperto había mantenido²⁰.

Pero además el camino hacia la solución de Joaquín está ya, en realidad, claramente manifiesto: si, por un lado, se trataba de salvar el esquema de las tres semanas del mundo y con ello también la teoría de una edad propia del Espíritu, tiempo de una promesa verdaderamente cumplida; y si, por otro, no obstante, se suponía una periodización temporal de la Iglesia como verdadero y propio tiempo de Cristo, la profecía de una futura Iglesia del Espíritu tenía que resultar evidente. Así recapitula una vez más Ruperto la teología del pasado, pero en su obra ya se perciben todos los gérmenes de la evolución futura.

²⁰ Sobre el carácter escatológico del concepto de historia en Ruperto, véase, por ejemplo, *De victoria verbi*, XII, 5 y 6 (PL 169, 1490 s.); cf. Dempf, *Sacrum Imperium*, p. 238. Para una completa valoración de la teología de la historia de Ruperto habría naturalmente que consultar aún su obra *De glorificatione trinitatis et processu spiritus sancti* (PL 169, 13-202; cf. Dempf, p. 237) y su comentario al Apocalipsis (PL 169, 827-1214), pero eso nos llevaría aquí demasiado lejos.

II. La transformación de la conciencia del tiempo final en Honorio de Autún y en Anselmo de Havelberg

1. Honorio de Autún

En Honorio de Autún, cuya biografía no puede determinarse con exactitud, pero que, en cualquier caso, conoce y admira a Ruperto de Deutz²¹, se realiza el paso aludido: la rígida división de la historia de Ruperto con su ingeniosa síntesis de pensamiento trinitario y tipología patristica de la historia, será abandonada; en su lugar —quizás por primera vez— la historia es reconstruida como línea unitaria que va desde Adán hasta el presente, de tal manera que resultan cinco «ordines» (*status*) antes de Cristo y cinco después de él, que se denominan los «*decem status ecclesiae*»²². La idea patristica de la *ecclesia ab Abel*²³, que había sido armonizada en principio con el pensamiento escatológico, al haber unido a la aparición de Jesucristo la manifestación visible de la Iglesia, escondida hasta entonces²⁴, manifiesta ahora su tendencia uniformante: nace una concepción lineal de la historia, en la que se pierde no sólo la comprensión escatológica de la Iglesia, sino que, además, en ella la Encarnación del Verbo se vuelve casi irrelevante en el cuadro global de la historia²⁵.

²¹ Dempf, op. cit., p. 240: «Ruperto, a quien Honorio considera con gran admiración como *per visionem illuminatus...*». Sobre la vida de Honorio: Geyer, p. 203 (su doctrina, pp. 203-205); además, la monografía exhaustiva de J. A. Endres, *Honorius Augustodunensis*, Kempten-Munich 1906.

²² *Expos. in cant. cant.*, c. 7, 5 (PL 172, 460 s.); cf. Dempf, op. cit., p. 240; Grundmann, *Joachim I*, p. 90.

²³ La historia de esta idea ha sido estudiada desde los inicios hasta el presente por Y. Congar, «Ecclesia ab Abel», en *Abhandlungen über Theologie und Kirche*, Festschrift f. K. Adam, ed. de Elfers-Hoffmann, Düsseldorf 1952, pp. 79-108.

²⁴ Así, por ejemplo, en Agustín; cf. J. Ratzinger, *Volk und Haus Gottes...*, p. 296 ss.

²⁵ Se dice, por cierto en *Expos. in cant.*, col. 460: «*Per denarium quippe notantur decem status ecclesiae, quorum quinque erant ante adventum Christi, quinque post eius adventum*». Por tanto, Cristo aparece de hecho como el eje sobre el que gira el cambio de los tiempos. Pero esto se queda en el puro hecho. La siguiente enumeración particular va simplemente del principio al final, parece puramente casual que el sexto estado suceda «*sub evangelio*», «*sub quo ab ipso sponso Christo... ad nuptias agni invitabatur...*». Éste es un acontecimiento entre otros muchos, después del cual la historia continúa aparentemente desarrollándose sin entrar en un estadio nuevo.

Es verdad que en la obra de Honorio esta representación de la historia es, por así decir, sólo un producto casual derivado de su alegoría²⁶ que, por lo demás, no juega un papel demasiado grande. Pero precisamente el hecho de que este nuevo paso nazca casi espontáneamente indica la situación espiritual del tiempo en el que el cómputo patristico de la historia sólo se transmitía heredado como un viejo traje tras el cual se forma inadvertidamente una nueva figura.

2. Anselmo de Havelberg († 1158)

La novedad adquiere en Anselmo de Havelberg²⁷ contornos mucho más definidos. Anselmo parte de una cuestión que debía afectarle justamente como miembro de la recién fundada Orden premonstratense. Advierte que la cuestión se plantea, sin duda, no «*manifeste, sed latenter et insidiose*»; ¿qué significado tienen las numerosas innovaciones dentro de la Iglesia, sobre todo, las nuevas Órdenes, que en su multiplicidad parecen amenazar la unidad de la religión y con ello, hacen perder la confianza en su fiabilidad y en su verdad?²⁸ La respuesta enlaza aquí también con el concepto de la *ecclesia ab Abel*. Si la Iglesia existe no sólo desde después de Cristo sino ya a partir de Abel, entonces está claro que la «*mutatio*» (cambio) pertenece a la esencia de la Iglesia y, por tanto, ya no es difícil demostrar «*quomodo ecclesia Dei sit una in*

²⁶ Ésta resulta de la interpretación de los miembros de la esposa; cf. la otra interpretación precedente: c. 7, 1-4, cols. 455-459. Col 456: «*Antichristus...cum decem regibus ecclesiam impugnavit, contra quem haec Sunamitis bellum suscipiens, decem ordines iustorum...ordinabit... quos ordines rex enumerat, dum decem membra Sunamitis laudat...*». Otras divisiones de Honorio, en Dempf, op. cit., p. 240

²⁷ Cf. para la siguiente explicación, Dempf, *Sacr. Imp.*, pp. 241-243. En p. 241 se indican también los datos biográficos más importantes de Anselmo. Cf. además Grundmann, *Joachim I*, pp. 92-95. Grundmann llama la atención en p. 92 de cómo Anselmo estaba en contacto con la Iglesia griega exactamente igual que Joaquín. Para el conjunto cf. también M. van Lee, «Les idées d'Anselme de Havelberg sur le développement des dogmes», en *Analecta Praemonstratensia* (1938) 5-35; G. Schreiber, «Studien über Anselm von Havelberg zur Geistesgeschichte des Hochmittelalters», *Analecta Praem* (1942) 1-90; íd., «Anselm von Havelberg und die Ostkirche», *ZKG* 60 (1942) 354-411; Spörl, *Grundformen hochmittelalterlicher Geschichtsbauung*, pp. 18-31.

²⁸ *Dialogi*, 1, 1 (*De unitate fidei et multiformitate vivendi ab Abel iusto usque ad novissimum electum*), c. 1, (PL 188, 1141-1143).

se et secundum se et quomodo sit multiformis secundum filios suos, quos, diversis modis et diversis legibus et institutis informavit et informat, a sanguine Abel iusti usque ad novissimum electum»²⁹.

El hecho del crecimiento histórico-temporal de la Iglesia se plantea ya al comienzo de toda la exposición. Está probado en principio por un primer ejemplo, al decir que el Antiguo Testamento, por su parte, habría anunciado claramente al Padre; pero del Hijo sólo hablaría oscuramente. El Nuevo Testamento, a su vez, habría anunciado abiertamente sólo al Padre y al Hijo, dejando por el contrario, en penumbra al Espíritu. El conocimiento del Espíritu Santo habría evolucionado sólo gradualmente³⁰. Pero ante todo, la «*mutatio ecclesiae*» es expuesta al ser interpretados los siete sellos del Apocalipsis como los siete períodos históricos del tiempo posterior a Cristo:

El caballo blanco	— Cristo
El caballo rojo	— Tiempo de los mártires
El caballo negro	— Tiempo de los herejes (Arrio, Sabelio, Nestorio, Eutiques, etc.)
El caballo pálido	— Falsos cristianos; al mismo tiempo, fundación de las órdenes (presente)
Llamada de los santos al pie del altar	
Terremoto	— Persecución por el Anticristo
Silencio	— visión eterna ³¹ .

²⁹ *Ib.*, c. 2, col. 1143 s.; cf. c. 5, col. 1147: «*...In istis duabus transpositionibus sive mutationibus divina sapientia tanta varietate paulatim usa est...*»; c. 6, col. 1149: «*...succedentes usque in bodiurnum diem sicut iuventus aquillae renovatur et semper renovabitur*». De forma parecida en c. 10, col. 1157

³⁰ *Ib.*, c. 6, col. 1147 s. Cf. l. 2 (*De processione Spiritus sancti*), c. 23, cols. 1200-1202

³¹ L. 1, cc. 7-13, cols. 1149-1160. La cuestión de si Anselmo identifica el presente con los estadios cuarto y quinto, no se puede decidir basándose en los textos. Los dos estadios no pueden ser distinguidos el uno del otro desde un punto de vista temporal, sino que toman en consideración estructuras distintas de lo real. Dempf, *Sacrum Imperium*, p. 242, se decide a favor de una identificación del presente con la quinta edad. Un esquema histórico casi idéntico al de Anselmo lo propone también Guillermo de Santo-Amor en su obra *De Antichristo et eius ministris*, p. 2, c. 1, nn. 5-12, escrita después del 1257. En el n. 5 (ed. Martène-Durand, col. 1336 E): «*Equus albus est ecclesia in*

Una cierta dependencia de Ruperto de Deutz debería ser también aquí indiscutible. Pero ha sucedido aquí definitivamente lo que sólo era casual en Honorio y que en Ruperto aún permanecía casi como una mera posibilidad: la historia de la Iglesia es descrita como el tiempo de la historia salvífica ininterrumpida. En Cristo, la historia salvífica no encuentra su final sino que entra simplemente en un nuevo estadio³².

Así se desarrolla en el movimiento de pensamiento representado por Ruperto, Honorio y Anselmo, al amparo del esquema agustiniano de la historia³³, que también mantiene Anselmo, un cambio de importantes consecuencias en la conciencia real de la historia, cuyo significado para la concepción de la tradición y de la revelación, de la escatología y de la historia salvífica, aguarda aún su plena valoración en la historiografía de los dogmas³⁴.

baptismo, secundum Glossam, dealbata...; n. 6 (col. 1337 B): *...per rufum enim equum aperti ecclesiae persecutores et sanguinolenti figurantur...;* n. 7 (col. 1337 E): *Per equum nigrum illi haeretici designantur, qui nunquam fidei sacramentum susceperunt* (por ejemplo, se citan Porfirio y los platónicos de su época); n. 8 (col. 1338 C): *per pallidum ergo equum signati sunt hypocritae...* (ejemplo: Arrio, Macedonio, los Maniqueos); n. 14 (col. 1340 A): *In hac ergo sigilli quinti apertione persecutores praemittit in fine scilicet huius pacis ecclesiae* (que precede, según los nn. 10-12, col. 1339), *qui exercitum eius congregent...*. Otra tipología histórica ofrece Guillermo en p. 1, cap. 1, col 1277 ss., a raíz de las persecuciones sufridas por el Señor e interpretadas por él a partir de la tipología de la historia. Cuando se observa cómo Guillermo, enemigo declarado de la teología de la historia de Joaquín, se sirve aquí para su polémica de las divisiones de la historia que en definitiva no son tan diferentes de las del mismo Joaquín, no es extraño que el franciscano Buenaventura considere legítima la aceptación aún más amplia de las ideas de Joaquín. — Una datación exacta de la obra de Guillermo falta hasta hoy, por lo que sé; sin embargo, espero la ocasión de poder demostrar con numerosos textos que debe ser fijada en 1263-1264.

³² Este abandono del pensamiento escatológico se identifica tan poco con lo que Dempf (*Sacrum Imperium*, p. 242) denomina «filosofía cultural progresiva», como la mentalidad escatológica con el pesimismo (véase la nota 21). Pero no debe negarse que en Anselmo está ya presente, en cierto sentido, la idea de progreso.

³³ Op. cit., l. 1, cap. 6, col 1148: *...ab adventu Christi usque ad diem iudicii, quae sexta aetas distinguitur...*

³⁴ No pueden ser examinadas las afirmaciones, en sí igualmente importantes, de los hermanos Gerhoh y Arno de Reichersberg. Sobre esto, cf. Hipler, op. cit., p. 40 s.; Dempf, *Sacrum Imperium*, pp. 252-254; además, los artículos correspondientes en *LTHK* (I, pp. 688 s.: M. Schmaus; IV, pp. 421 s.: V. O. Ludwig). Véase la bibliografía en Landgraf, *Einführung...*, pp. 109 s.

III. La nueva conciencia del tiempo final en Joaquín de Fiore († 1202)

1. La influencia de Joaquín sobre Buenaventura

No se puede comprobar con seguridad si Joaquín de Fiore conocía la evolución que acabamos de presentar³⁵; sin embargo, el conocimiento de las tesis de Anselmo de Havelberg hay que considerarlo posible o incluso verosímil³⁶. Hay que renunciar aquí a una exposición detallada de su doctrina; una vasta bibliografía sobre Joaquín nos da hoy una exposición mejor de la que podríamos ofrecer aquí dada la necesaria brevedad exigida³⁷. La dependencia de Buenaventura respecto del Abad calabrés ya ha sido indicada respectivamente en cada pasaje concreto y se percibe esencialmente en los siguientes puntos:

a) Aceptación de la doble interpretación del *Hexaemeron*, aplicada al Antiguo Testamento y a la historia de la Iglesia y, de esta manera, la elaboración de una serie septenaria doble en lugar del simple esquema septenario de la Iglesia antigua.

b) Aceptación de la idea de *novus ordo* y de una serie de correspondientes reinterpretaciones alegóricas de la Escritura.

c) Aceptación de la espera de un tiempo de salvación intrahistórico, de un estado al que aún le falta la redención plena en la historia.

Con todo, en los tres casos, Joaquín no basta como única fuente sino que deben admitirse eslabones intermedios (en parte, seguramente perdidos) que ya adaptaron el material al presente y, sobre todo, realizaron su aplicación al franciscanismo³⁸.

³⁵ La afirmación de Dempf de que Joaquín habría sido huésped del prior Ebbo en el monasterio cisterciense de Erbach, cerca de Bingen, (*Sacrum Imperium*, p. 268) y que habría viajado por Francia y Alemania es insostenible (op. cit., p. 269). Véase Grundmann, *Joachim II*, p. 78, nota 1.

³⁶ Esto lo demuestra Grundmann, ib., en contra de la investigación italiana sobre Joaquín que lo había rechazado.

³⁷ Cf. los datos más importantes reunidos en Grundmann, *Joachim II*. Cf. también Francesco Russo, «Saggio di bibliografia gioachimita», en *Archivio storico per la Calabria e la Lucania*, VI (1936) 102-141.

³⁸ Es seguro que estos eslabones intermedios existieron. Piénsese en la empresa, desafortunada desde luego, de Gerardo de Borgo San Donnino; piénsese en Juan de Parma y en su círculo; también se incluye aquí la literatura pseudo-joaquinista; cf. a este propósito, especialmente J. Chr. Huck, *Joachim von Floris und die joachitische Literatur*, (Friburgo 1938), pp. 190-226 donde se

Son rechazadas las siguientes ideas de Joaquín, o mejor, de los joaquinistas franciscanos anteriores a Buenaventura:

a) La delimitación del Nuevo Testamento y del tiempo de Jesucristo a la segunda edad. El Nuevo Testamento es «*testamentum aeternum*».

b) La subdivisión trinitaria de la historia se acepta sólo en medida muy limitada (véase p. 96).

Con esta relación son esbozadas ante todo las ideas más significativas del Abad calabrés sobre el futuro; nos falta plantear la cuestión sobre cuáles son los rasgos característicos de su conciencia histórica.

2. La conciencia histórica de Joaquín

En Joaquín aparece con toda transparencia una concepción que en Ruperto ya se anunciaba, mientras que en Honorio y Anselmo pasaba a segundo plano: el paralelismo de los dos Testamentos. Mientras que Joaquín, de modo diferente a Ruperto, contrapone con la mayor seriedad el tiempo del Nuevo Testamento, como historia de salvación que avanza temporalmente, a la historia del Antiguo Testamento, se verifica en él lo que antes no había ocurrido: Antiguo y Nuevo Testamento aparecen como las dos mitades del tiempo histórico, construidas de modo paralelo y, por tanto, Cristo aparece como el eje central de los tiempos. Él es el eje central, el quicio de la historia, a partir del cual el curso del mundo se inicia otra vez, por así decir, sobre un plano más elevado.

Por eso, no es del todo exacto, cuando dice Kamlah que en Joaquín, Cristo ya no es, como en Ruperto, el «eje central del acontecer del

manejan una serie de textos pseudo joaquinistas menos conocida y en parte aún por editar. Otra línea importante de la tradición es ahora accesible en una nueva edición de los *Monumenta Germaniae Historica*: Alejandro Minorita, *Expositio in Apocalypsim*, ed. de A. Wachtel (MGH, *Quellen zur Geistesgeschichte des Mittelalters*, vol. 1), Weimar 1955; cf. sobre esto, la importante recensión de J. Koch en *Theol Revue*, 53 (1957), pp. 119-126; además A. Wachtel, «Die weltgeschichtliche Apokalypse-Auslegung des Minoriten Alexander von Bremen» (*Franz Stud* 24, 1937). El autor franciscano de esta interpretación del Apocalipsis ha incorporado a su obra, desde 1249, ideas del patrimonio pseudo-joaquinista (MGH, op. cit., XXX ss.). Que Buenaventura mencione en su gran esquema de la historia detalles históricos para los que, hasta donde alcanzo, no existe ninguna correspondencia en Joaquín, hay que considerarlo una prueba segura de su conocimiento de tales fuentes. Compárese también la nota 107 (p. 102) en § 5.

mundo» sino uno de los «puntos de su articulación junto a otros»³⁹. Porque la idea de considerar a Cristo como eje central de los tiempos es tan ajena a Ruperto como lo había sido, sobre todo, para todo el primer milenio cristiano⁴⁰. Para este primer milenio Cristo no es el quicio sobre el que gira la historia, con el que empieza un mundo transformado y redimido y en el que se descarta una historia irredenta que ha durado hasta ese momento; para ese milenio, Cristo es, más bien, el principio del fin. Él es «redención» en la medida en que, con él, el «final» resplandece dentro de la historia. La redención consiste (desde un punto de vista histórico) en este final comenzado mientras la historia, por así decir, procede *per nefas* aún durante un cierto tiempo, conduciendo al antiguo *eón* de este mundo a su final.

La idea de considerar a Cristo como eje central del acontecer del mundo, emerge más bien (después de los preparativos de Ruperto, Honorio y Anselmo) sólo con Joaquín y es verdad que aquí de momento está encubierta, pues la historia del mundo no tiene uno solo sino dos ejes, no está compuesta por dos, sino por tres amplios períodos. La eliminación de esta última idea se produjo inevitablemente con la victoria de la dogmática ortodoxa; quedó la otra idea y Joaquín se convirtió así,

³⁹ *Apokalypse und Geschichtstheologie*, p. 117. Otro punto de vista distinto adopta Kamlah en *Christentum und Geschichtlichkeit*, p. 111, nota 196, donde, en contra de Cullmann, rechaza con decisión la concepción de Cristo como centro del tiempo. Cf. la nota siguiente.

⁴⁰ Piénsese aquí sólo en el hecho sobre el que ha llamado la atención Cullmann, *Christus und die Zeit*, p. 13, según el cual la cuenta atrás a partir del nacimiento de Cristo y por tanto el cómputo de los años «antes de Cristo» sólo se ha impuesto en el siglo XVIII. Hipler, op. cit., pp. 87 s. cita los precursores de este proceder. Según eso, parece que Juan Nauklerus († 1510) es el primero que ha dividido su crónica del mundo en el tiempo anterior y posterior al nacimiento de Cristo. La enumeración a partir del nacimiento de Cristo, la determinación de los años «después de Cristo» es, por el contrario, mucho más antigua y según Hipler, op. cit., p. 35, comprobable por primera vez en Beda: «...además, Beda ha dado el paso decisivo, por primera vez, de fechar los acontecimientos de la sexta edad del mundo no simplemente según los años pasados desde la creación del mundo sino que ha indicado, al mismo tiempo, los años correspondientes desde el nacimiento de Cristo...». Con estas circunstancias resulta sorprendente, de hecho, que Cullmann vea en ello la reproducción exacta de la conciencia temporal e histórica del Nuevo Testamento (op. cit., p. 14, cf. pp. 70 ss.; véase también la crítica de Kamlah a Cullmann en la nota 39). A propósito de las tesis parecidas de H. Conzelmann, *Die Mitte der Zeit*, Tubinga 1954, véase la crítica de P. Winter en la *Theol Lit.-Ztg*, 81 (1956) 36-39.

justamente dentro de la misma Iglesia, en el precursor de una nueva comprensión de la historia que para nosotros hoy aparece simplemente como la comprensión cristiana por antonomasia, hasta el punto de que nos resulta difícil creer que en algún momento no haya sido así. En este punto estriba, por tanto, el verdadero significado de Joaquín, ante el cual, su singular historia posterior en el joaquinismo franciscano debe pasar a segundo término a pesar de su significación indiscutible⁴¹.

Ciertamente hay que decir que esta historia posterior también es importante, sobre todo, porque provocó la recepción de la nueva conciencia histórica, impulsando al mismo tiempo la delimitación polémica del falso joaquinismo. Debería estar claro que con ella comienza una «historicización»

⁴¹ Sobre esto nos informa detalladamente Benz, *Ecclesia spiritualis*. Que esa sea la verdadera historia posterior de Joaquín hay que apoyarlo firmemente contra la tesis planteada por Grundmann, *Joachim I*, pp. 185 ss., según la cual la verdadera supervivencia de Joaquín no se debe buscar en los grupos de espirituales franciscanos unidos literariamente a él, sino en las diferentes sectas del «Libre espíritu» que suponen, en general, un alejamiento de la espiritualidad cristiana. Esto se une al núcleo de la interpretación de Joaquín propuesta, a la sazón, por Grundmann. Según esto, la idea central de Joaquín sería la presentación de una «liberación» de la religión, «de toda norma, para vivir según el Espíritu» (p. 187). Grundmann reconoce en *Joachim II*, pp. 103 ss., prácticamente a partir de Tondelli, que esta interpretación hoy ya no es sostenible. Los textos que le parecían predecir, después y antes, una supresión de la Iglesia jerárquica (por ejemplo, *Conc.*, II, 1, c. 28, fol. 18 r, p. 103, nota 1), también se pueden interpretar de otra manera, es más, deben ser interpretados de manera diferente desde el momento en que la afirmación contraria se presenta de modo siempre absolutamente claro y explícito (remito otra vez, con particular insistencia, a *Conc.* V, c. 18, fol. 69 v: «*quia idem ordo non erit absque praelatis, qui gerant in eo vice Christi*». Otros textos se encuentran en Tondelli y en el mismo Grundmann). Además, hay que fijar la atención en otros datos. Grundmann en *Joachim I*, señala la diferencia entre Joaquín y los franciscanos (a quienes trata con un ligero desprecio a causa de su religiosidad estrictamente cristiana y eclesial), sobre todo, en el hecho de que Joaquín busca el «*intellectus spiritualis*» mientras los franciscanos ensalzan el «*ad litteram*» como lema. Esta contradicción es, sin embargo, sólo aparente. El mismo Francisco, que se convertiría en un animoso estandarte del «*ad litteram*», escribe en los *Verba admonitionis*, n. 7 (Francisco..., p. 80): «*Dicit apostolus (2 Cor 3,6): 'Littera occidit, spiritus autem vivificat'. Illi sunt mortui a littera, qui tantum sola verba cupiunt scire... Et illi religiosi sunt mortui a littera: qui spiritum divine littere nolunt sequi... Et illi sunt vivificati a spiritu divine littere, qui omnem litteram, quam sciunt et cupiunt scire, non attribuunt corpori, sed verbo et exemplo reddunt ea altissimo Domino Deo, cuius est omne bonum*». Por el contrario, Joaquín, defensor del «*intellectus spiritualis*», hace constar que en la Iglesia del Espíritu se cumplirá el Sermón de la montaña «*sine glossa*» (Benz, *Eccl. spir.*, pp. 11 s.). Es cierto que aún hay aquí diferencias

completamente nueva de la Iglesia y de la redención que no puede ser indiferente ni para la historia de los dogmas ni para la teología sistemática.

Si, por tanto, Joaquín atribuye a la obra de Cristo la historicidad en un sentido completamente nuevo, que ya no la considera como el principio de la supresión de la historia, sino que la hace arraigar firmemente en su terreno, de esta manera con él se abre camino entonces una nueva conciencia del tiempo final que justamente viene provocada por esta historicización de la Iglesia hasta ese momento. No es que en Honorio de Autún y en Anselmo de Havelberg se hubiera extinguido completamente la percepción de la cercanía del fin. Más bien ambos habían construido su esquema histórico de tal manera, que ellos mismos con su presente vinieron a situarse en su final. Su diferencia respecto del pensamiento patrístico sólo era que ellos hacían llegar este final no con Cristo, sino sólo después de un nuevo desarrollo temporal⁴².

Por el contrario, del hecho de que después de Cristo continúa su curso una historia deficiente y desesperada Joaquín saca la conclusión de que una historia verdaderamente salvífica y buena aún está por venir. Pero esa historia, reconoce con complacencia, está muy próxima; en efecto, está ya desde hace tiempo en proceso de crecimiento secreto y pronto tendrá que manifestarse⁴³. Hacia ella se orienta la alegría esperanzada y la espera confiada del Abad calabrés. Y esto es lo más significativo: de nuevo se puede mirar realmente hacia ella con aquella alegre esperanza que ya había resonado en el «*Marana tha*» de los primeros cristianos, que esperaban la

y problemas abiertos. Pero está muy claro que no se puede entender el «*intellectus spiritualis*» en un sentido idealista. Nos reencontramos nuevamente aquí con un error indicado ya en otras ocasiones: la categoría perdida de lo «*pneumático*» se confunde y se sustituye por la de «*idealista*». Sólo con grandes reservas, en mi opinión, se puede asumir la tesis de Kamlah (*Apokalypse und Geschichtstheologie*, p. 117) según la cual Joaquín habría introducido la secularización de la esperanza escatológica preparando la conciencia histórica del Renacimiento y de la Era moderna. Es cierto que en Joaquín se da un giro de la esperanza escatológica; pero aún hay que evitar considerar que el hombre de la contemplación, el que anuncia una edad contemplativa, una época monacal de pura interioridad, es simplemente el que inicia el Renacimiento.

⁴² De algún modo esto se daba naturalmente también en los Padres pero, por así decir, a partir de lo que es puramente un hecho que sólo ahora se eleva a teoría fundamental.

⁴³ Véase la diferencia entre «*initiatio* y «*fructificatio*» (por ejemplo, *Conc.*, IV c. 33 y 34, fol. 57 r; c. 36, fol. 57 v), según la cual, desde Benito, la edad tercera está en devenir. Cf. Dempf, *Sacrum Imperium*, pp. 274 s. y la bibliografía de Joaquín.

plenitud de la salvación con el retorno de su Señor. Esta alegría estuvo empañada, mientras tanto, durante mucho tiempo por el miedo al temible día del Juicio que debía preceder a la destrucción del mundo, a la que estaría vinculada. Nada de esto se situaba entre el tiempo presente y la salvación futura⁴⁴: en efecto, era posible, otra vez, una espera del tiempo final que estuviera totalmente animada por el espíritu de la esperanza.

§ 14 LA CONCIENCIA HISTÓRICA DE BUENAVENTURA

I. La doble evolución del pensamiento histórico de Buenaventura durante el período de su magisterio

1. La transformación de la doctrina de las seis edades por medio del concepto de *medietas*

Antes de encontrarse con la teología de la historia de Joaquín¹, el mismo Buenaventura había recorrido ya un camino que le señalaba esta dirección y le facilitaba su apertura a las ideas de Joaquín. En el *Comentario a las Sentencias* expone aún exclusivamente la teología de la historia de los Padres, si bien con un suave giro propio de las condiciones de su tiempo,

⁴⁴ También hay un límite en Joaquín: la persecución del Anticristo precede el *tertius status*: Tondelli, *Il libro delle figure*, II, Tab. IV, col. 3: «*Sub eiusdem apertione sigilli continetur validissima Anti Xristi tempestas. Finis novi testamenti. Helias cum venerit ipse restituet omnia*». En Tab. VII se encuentra el siguiente esquema (que aquí reproduzco con extrema simplificación):

Adán	Ozías
Noé	Zorobabel
Jacob	Cristo
David	Silvestre, papa
Ezequías	Zacarías, papa
P	P
Juan Bautista	Elías, profeta
(P, en el manuscrito de Dresde =	
<i>Persecutio Babilonis</i>	<i>Persecutio Babilonis nove</i>).

B. Hirsch-Reich señala a propósito de este texto, en *Rech th anc méd*, 21 (1954) 147, que según el manuscrito mejor de Oxford, habría que leer en lugar de *Persecutio*, dos veces *Percussio*.

¹ En tiempos del *Comentario a las Sentencias* parece que Buenaventura no conocía aún a Joaquín; se contentaba más bien con repetir el juicio global de los escolásticos según el cual Joaquín habría hablado «*ignorantier*» (*I Sent.*, d. 5, dub. 4 r, p. 121 a).

que sin embargo, no afecta en absoluto al núcleo esencial de esta doctrina: Cristo se ha hecho hombre «*quasi in fine temporum*»². La afirmación «Cristo, fin de los tiempos» experimenta, en efecto, por el «*quasi*» colocado delante, una primera restricción³; pero permanece invariable vista en su totalidad. El *Breviloquium*, al contrario, que se sitúa al final del *magisterio* de Buenaventura y que aún propone la doctrina de las seis edades⁴; ni Joaquín ni Buenaventura la habían abandonado completamente porque se le atribuía evidentemente un carácter casi dogmático⁵. Pero ahora está dotada con un nuevo signo que de forma significativa procede completamente del mundo conceptual propio de Buenaventura y que no puede ser atribuido, evidentemente, a ninguna influencia externa: «...de aquí que se diga que la venida del Hijo de Dios fue en la plenitud de los tiempos, *no porque con su venida termine el tiempo*, sino porque tienen su cumplimiento los misterios temporales. Pues así como no convino que viniera Cristo en el comienzo del tiempo, porque su venida habría sido demasiado temprana, así tampoco convino diferirla hasta el último fin, porque entonces sería demasiado tardía, pues convenía que el Salvador introdujera entre el tiempo de la postración y el tiempo del juicio, el tiempo del remedio. Convenía que el mediador precediera a alguno de sus miembros, siguiera a otros muchos...»⁶.

² *III Sent.*, d. 1, a. 2, q. 4 c, p. 32 a; cf. *IV Sent.*, d. 2, a. 1, q. 2 c, p. 51 a-b.

³ Cf. también dub. 1 (*III Sent.*, d. 1, p. 33 a-b), al que tendremos que volver.

⁴ *Prol.* § 2, (*Obras...*, vol. 1, p. 175); p. 2, cap. 5, pp. 252 s.; p. 4, cap. 4, p. 343.

⁵ Cf. Hipler, op. cit., especialmente p. 34.

⁶ *Brev.*, 4, cap. 4, 5 p. 346-47; cf. p. 6, cap. 4, pp. 446-447: «*Medio autem tempore et fuit regeneratio et ecclesiae ordinatio et spiritualis cibatio...*»; *Hex.*, I, 20, conclusión, p. 190. Tondelli, *Il libro delle figure*, I, p. 217, trata de demostrar que el *Breviloquium* tiene conexiones con Joaquín; me parece dudoso que el material presentado sea suficiente para llegar a tanto. Tomás de Aquino en *STh*, III, q. 1, a. 6 [En castellano: *Suma de teología*, vol. V (parte III e índices), BAC, Madrid 1994] no utiliza la expresión «Cristo centro de los tiempos», sino que abandona positivamente la concepción escatológica aún más resueltamente que Buenaventura, como lo demuestra la cuestión: *Utrum incarnationis opus differri debuerit usque in finem mundi*. También es significativo que en el párrafo citado (*Brev.*, p. 4, cap. 4, p. 347), sólo se señale el tiempo de Cristo como «*tempus remedii*», mientras que en *IV Sent.*, d. 2, a. 1, q. 1 c, p. 49 b, se dice: «...*tempus remedii incepit a lapsu et profecit in lege et consummatum est in evangelio...*». En tanto el acontecimiento de Cristo sea comprendido como el final de los tiempos, todo el tiempo es «*tempus remedii*», si bien con diferente intensidad. En el momento en el que Cristo se convierte en el centro de los tiempos, nace también la conocida división del tiempo, que mantiene un tiempo de irredención y de oscuridad junto a un tiempo de redención y de luz; esquema que no podría encontrar en los datos ningún apoyo suficiente.

A partir de los antiguos conceptos de la escolástica que servían para aclarar la *plenitudo temporum*⁷, se crea algo nuevo de forma imprevista: la afirmación de que la «plenitud del tiempo» es a la vez «el centro del tiempo». Incluso el concepto de mediador, que de por sí se concebía de una manera totalmente distinta, se invoca como fundamento de esta afirmación y ya no sólo en el sentido de la mediación de la salvación, sino también con el sentido de lo que está-en-el-medio del tiempo. Además, esta valoración del concepto de *Mediador* es ciertamente iluminadora para la manera en la que se ha llegado a una nueva formulación de la concepción de la historia: procede, sin duda, de la predilección de Buenaventura por el concepto de medio y de mediador, cuya significación en la obra de Buenaventura ya habían estudiado *Guardini* y *Silic*⁸. Justamente la figura de Jesucristo, que es la persona que está en el medio en la Trinidad, es el medio y el mediador entre Dios y hombre⁹, se convierte de esta manera, cada vez más, en el punto

⁷ Esto se encuentra reunido en *III Sent.*, d. 1, dub. 1 r, pp. 32 s.

⁸ Cf. R. Silic, *Christus und die Kirche. Ihr Verhältnis nach der Lehre des hl. Bonaventura*, Breslau 1938, pp. 75-89, y Guardini, *Die Lehre des hl. Bonaventura von der Erlösung*, passim. A. Stohr, *Die Trinitätslehre des hl. Bonaventura*, p.190, ve el mérito auténtico de Buenaventura en el modo de elaborar la *opinio media et sobria*. Efectivamente para Buenaventura es un principio heurístico que la verdad está *in medio* y que por eso hay que elegir la *via media*, cuando otros criterios no funcionan. Cf. por ejemplo, *III Sent.*, d. 5, a. 2, q. 2 c, p. 133 a; *De perf. ev.*, q. 2, a. 3 c, (*Obras...*, vol. 6, p. 171); *I Sent.*, d. 32, a. 1, q. 1 c, p. 558 a; *ib.*, q. 2 c, p. 560 b y frecuentemente. La cumbre decisiva de la idea de *medium* la proporciona después en *Hex.*, I, 10-39, pp. 182-202.

⁹ *Brev.*, p. 4, c. 2, p. 336: «...*Mediatoris namque est esse medium inter hominem et Deum ad reducendum hominem...Nullum autem magis decet esse medium quam personam...quae est media trium personarum...*». Si aquí la mediación histórico-salvífica del Señor se pone en relación con la posición media trinitaria del Logos, en *Hex.*, I, 12-17, pp. 184-187, la mediación de la creación, indicada por la doctrina de las ideas, se coloca en el mismo contexto. N. 14, pp. 187 s.: «*Istud est medium personarum necessario: quia, si persona est, quae producit, necessario est media, quae producitur et producit*». En *I Sent.*, d. 27, p. 2, a. un., q. 2, ad. 5, p. 486 b, se dice a propósito del Hijo y del Espíritu, que ellos «*secundum rationem intelligendi et appropriandi quasi medium sunt inter nos et Deum*». También es importante para todo este conjunto de ideas, ante todo, el concepto del «*verbum medium*», desarrollado extensamente en la última *Quaestio* citada, en el cual se reconoce una vigorosa tendencia económico-salvífica de la doctrina bonaventuriana de la Trinidad. A propósito de la posición histórica y de las particularidades de la doctrina bonaventuriana véase el texto citado de A. Stohr (nota 8).

de encuentro de todo lo que según Buenaventura se expresa con el concepto de medio; se convierte en el medio en sentido absoluto¹⁰ y, en el curso de esta interpretación general de su figura, a partir de la idea de medio, también se convierte en el «centro de los tiempos». Es evidente que esta idea originariamente bonaventuriana debía facilitar por sí misma una cierta apertura en relación con el esquema septenario doble de Joaquín, el cual, después de eliminar el tiempo autónomo del Espíritu ofrecía una exposición llena de vida de la posición central de Cristo en el tiempo.

2. La evolución de una conciencia viva del tiempo final en la polémica sobre la pobreza

Junto a esta evolución, que parece, en principio, promover (según M. Werner) la «desescatologización» del cristianismo, va otra línea: en el mismo período de tiempo, es decir, hacia el final de la actividad universitaria de Buenaventura, se desarrolla una conciencia muy marcada del tiempo final, que no se advertía poco antes en la conclusión del *Comentario a las Sentencias*. En todo caso, la doctrina de las realidades últimas es propuesta aquí de manera estrictamente escolar; en ninguna de sus observaciones permite Buenaventura reconocer una conciencia de la cercanía del final¹¹.

Esta situación cambia fundamentalmente con el comienzo de la disputa sobre la pobreza, en la que Guillermo de Santo-Amor toca, en primer lugar, el tema escatológico. En rigurosa oposición a Joaquín y a su *Evangelium aeternum*, a cuya condena había contribuido¹², subraya que

¹⁰ Véase la doctrina de la septenaria posición media (*medietas*) de Cristo en *Hex.*, I, 10-39, pp. 182-202.

¹¹ Cf. especialmente *IV Sent.*, d. 48, a. 1, q. 4, pp. 988 s. (párrafo sobre el que Tomás se expresa a propósito sobre el problema de Joaquín, mientras que Buenaventura no dice una palabra sobre ello). Las *Quaestiones de novissimis*, editadas por Glorieux, pertenecen a los años 1255-1256 (Glorieux, p. XXVII) y están, por el contenido, muy cercanas al *Comentario a las Sentencias*, como no se podía esperar menos (véase las comparaciones textuales en pp. XII-XVIII). Sobre este punto no aportan nada nuevo.

¹² Denifle, «Das Evangelium aeternum und die Kommission zu Anagni», op. cit., pp. 84 ss.; cf. también E. Faral, «Les 'Responstiones' de Guillaume de Saint

estamos viviendo en la *sexta et ultima aetas*. La cercanía del fin resulta evidente por sí misma: «...*ista aetas iam plus duravit quam aliae, quae currunt per millenarium annorum, qui ista duravit 1255 annos; verisimile ergo est, quod nos sumus prope finem mundi*»¹³. Así se puede decir que la *finalis ecclesia*, la Iglesia del tiempo final, está cerca¹⁴. En Guillermo, esta demostración del carácter escatológico de su tiempo presente está al servicio de la polémica contra las órdenes mendicantes: así demuestra que los peligros por él evocados pertenecen a los *pericula novissimorum temporum* y por eso requieren ser combatidos de una manera especialmente vigilante¹⁵.

Se puede naturalmente plantear la cuestión de hasta qué punto hay aquí, como trasfondo, una espera escatológica de verdad seria y real, y en qué medida, por el contrario, se trata sólo de un medio estilístico polémico. Dempf considera que la disputa no ha sido «en manera alguna planteada escatológicamente en serio»¹⁶ y de modo parecido, pero con menos dureza, también se expresa así Bierbaum¹⁷.

Amour», *Arch hist doctr* 25/26 (1950/51) 346 s. (= III 15); E. Aegerter, «L'affaire du *De periculis novissimorum temporum*», en *Rev Hist Rel*, 56 (1935) 242-272; además, todas las obras de Guillermo, especialmente la obra tardía *De antichristo...*, se caracterizan por una rigurosa polémica contra Joaquín.

¹³ *Tractatus brevis de periculis novissimorum temporum*, ed. Bierbaum, cap. 8, p. 19; cf. también especialmente, pp. 20 y 21. Cf. sobre esto, el comentario de Bierbaum, pp. 262-267.

¹⁴ *Ib.*, prol. p. 2; de igual manera, cap. 1, p. 5 («*appropinquante finali ecclesia*»).

¹⁵ Esta es la auténtica tendencia de todo el tratado *De periculis novissimorum temporum*: cf. especialmente, cap. 8, pp. 21 s. Véase también las *Responsiones* editadas por Faral, op. cit., V, pp. 356-359.

¹⁶ *Sacrum Imperium*, p. 336.

¹⁷ *Op. cit.*, p. 267. Bastante prudente es el juicio de E. Faral, op. cit., pp. 384-387. E. Aegerter, op. cit., muestra simpatía por Guillermo y en la p. 272 resume así su parecer: «*Voici donc quelle fut son oeuvre véritable: la défense, le renforcement d'un esprit universitaire. Certes, l'Université de Paris fut longtemps imprégnée d'une tendance au conservatisme, mais elle montra aussi un sens très vif de son autonomie spirituelle. Et dans son développement ultérieur... il y eut toujours un peu de la liberté vëbëmente, de l'indëpendance sërieuse que dëfendait par la parole, par l'ëcrit, et au dëtriment de sa rëussite temporelle, l'auteur du De periculis*». Será difícil formular un juicio verdaderamente imparcial. De todos modos, no será posible poner en duda el hecho de que Guillermo se guiaba por una convicción auténtica, por la cual aceptó la pérdida de su propia posición (cf. las hermosas palabras de las *Responsiones*, III, 35, op. cit., p. 352: «...*scit se passurum multa et gravia...pro hiis quae*

El texto de la defensa personal de Guillermo frente a una comisión cardenalicia, editado hace poco por Faral¹⁸, permite ahora un juicio más preciso. Guillermo, cuyo anuncio del Anticristo había suscitado la reprobación de las autoridades eclesiásticas, admite implícitamente, que aún no ha llegado el tiempo final. Justifica el tono escatológico de su anuncio del siguiente modo: «*Sic ergo patet, quod pericula praedicta, contra quae praeparanda est ecclesia et modo sunt praedicanda et semper a tempore apostoli fuerunt instanter praedicanda*»¹⁹. Esto significa que el anuncio escatológico es legítimo ya que en la Iglesia siempre es tiempo final. Con la edad de la Iglesia dan comienzo los *finis saeculorum*²⁰, y por eso desde los días de los apóstoles es obligatoria la vigilancia ante el siempre amenazante Anticristo.

De este modo la disposición escatológica se considera la actitud general del cristiano, que no debe incluir necesariamente la espera de una inminencia *temporal* del fin. Si Guillermo recurre pronto, en su *Liber de Antichristo et eius ministris*, a la escatología inminente en el tiempo, ahí claramente sólo puede verse un recurso estilístico polémico²¹. En un sentido parecido se entienden las alusiones escatológicas que se encuentran en la respuesta de Santo Tomás en su obra *Contra*

praedicat; sed non curat... quia paratus est mori pro ista veritate). Si, por otra parte, el juego con las locuciones escatológicas a menudo deja percibir una ausencia preocupante de seriedad, justamente sin embargo no podemos olvidar que incluso Tomás de Aquino, en cierta medida, ha asumido este juego en su respuesta (cf. notas 22 y 23).

¹⁸ A propósito del género literario y de la formación del texto, cf. el comentario de Faral, op. cit., pp. 361-368.

¹⁹ *Hex.*, V, p. 357. Cf. sobre el asunto la sección completa, pp. 356-359; también IV, 39, p. 354; III, 34, p. 352; III, 21, p. 348.

²⁰ *De per. nov. temp.*, c. 8, ed. Bierbaum, p. 19: «*Nos sumus, in quos fines saeculorum devenerunt* (1 Cor 10,11); glossa: «*quia in ultima aetate saeculi sumus; post istam sextam aetatem, quae est pugnantium, cum qua currit septima aetas, quae est quiescentium, non est ventura aetas alia nisi octava, quae est resurgentium*». Ergo nos sumus in ultima aetate huius mundi...». Por su contenido aquí está ya representado lo mismo que se expresa aún con más claridad en los textos publicados por Faral; no se podrá negar que se trata en este caso de una adecuada reproducción de la *sententia communis ecclesiae* de entonces.

²¹ En el *De Antichristo*, se apoya la cercanía temporal del fin incluso con los esquemas históricos elaborados; véanse los textos citados antes en la nota 31 del § 13.

*impugnantes Dei cultum et religionem*²², en la que Tomás, en realidad, se sirve de estas observaciones mucho más sobriamente que su oponente²³.

En Buenaventura, por el contrario, la polémica de Guillermo, que sólo con reservas debe llamarse escatológica, suscita una auténtica conciencia del tiempo final; produce la plena irrupción de aquel sentimiento de cercanía del fin ligado desde el origen a la conciencia franciscana. Sale a la luz, por primera vez, en las *Quaestiones de perfectione evangelica*, un concepto de la historia que revela claras huellas de una interpretación joaquinista y escatológica de la orden de Francisco²⁴. A la objeción de que es mejor seguir el ejemplo de los hombres probados de tiempos pasados antes que adoptar nuevas formas de vida²⁵, Buenaventura replica diciendo que la sabiduría divina ha querido una ordenación temporal articulada en varios niveles. Así en la Iglesia habrían aparecido primero hombres poderosos en milagros y en signos; en el «tiempo medio» de la Iglesia habrían sucedido a aquellos, unos hombres de probada ciencia; pero en el *último tiempo*, Dios habría enviado hombres que fueran mendicantes voluntarios y pobres de cosas terrenas. Habrían sido enviados contra la avaricia que al final del mundo alcanzaría su máximo poder. Además, la pobreza también habría estado presente ya en el comienzo de la Iglesia (en la comunidad primitiva de Jerusalén) y ahora florecería de nuevo al final, de tal modo que se cumpliera la palabra de Jerónimo *quod omega revoluit ad alpha*

²² Especialmente en el *Proemium* («...qui prius occulte contra te loquebantur, nunc in publico loqui non formidant. Ut enim dicit glossa, novissima tempora Antichristi designat, quando hi, qui modo premuntur metu, in liberam vocem erumpent»; y otros parecidos)

²³ Lo afirma con razón Bierbaum, op. cit., p. 270. El más comedido en este asunto es Tomás de York (Pseudo-Bertrán de Bayona; véase sobre la paternidad literaria de la obra en cuestión M. Bihl, en *LThK*, II, p. 233 y M. Grabmann, *LThK*, X, p. 136) (op. cit., p. 269. Texto, pp. 37-168), y desde luego, no sólo por razones que hay que apreciar positivamente. El influjo joaquinista sostenido por Bierbaum en p. 285 no lo considero demostrado respecto a Tomás de York. En el texto del *Magister* Gerardo de Abbeville, señalado en pp. 169-207, son más frecuentes, nuevamente, las afirmaciones escatológicas; pero no se trata este asunto en el texto de Nicolás de Lisieux, dado en pp. 220-234.

²⁴ La cuestión desde cuándo se tiene un conocimiento literario directo de las obras de Joaquín no puede determinarse por esta vía.

²⁵ *De perf. ev.*, q. 2, a. 2, opp. 20, p. 126.

(la omega enlaza con el alfa): al final, el círculo vuelve a cerrarse con el principio²⁶.

Claramente y en correspondencia con la línea de pensamiento joaquinista, los dominicos y franciscanos fueron reconocidos poco después como las dos últimas órdenes que Dios enviaba a este mundo²⁷; su tarea es marcar en la frente a los siervos de Dios con el sello del Dios vivo²⁸: así se percibe claramente la teología apocalíptica de Francisco que desde entonces se desarrolla cada vez más hasta convertirse en el centro del pensamiento bonaventuriano elaborado en las *Collationes in Hexaemeron*²⁹.

A la luz de los textos no puede haber duda ninguna de que en Buenaventura se trata, ya a partir de las *Quaestiones de perfectione evangelica*, de la irrupción de una genuina conciencia del tiempo final, de una experiencia de aquel misterioso «vengo pronto» con el que concluye el Apocalipsis (22,20). Pero esto significa, que al mismo tiempo que en Buenaventura, por la lógica de su propio pensamiento, ha

²⁶ *Ib.*, ad. 20, p. 80. Cf. al respecto *Quaestio reportata de mendicitate cum annotationibus Guilelmi de S. Amore*, editada por Delorme, op. cit., (las notas, en Delorme, pp. XXIV-XXVI). Ad. 11, pp. 352 s.: «*Similiter dico quod primitiva ecclesia fuit in maxima paupertate per voluntatem Dei, deinde medio tempore ditata Sancto Spiritu operante, sed in fine revoluit ad a, scilicet ecclesia in quibusdam erit in maxima paupertate et hoc similiter operatione spiritus sancti*». Sobre esto, la glosa al margen de Guillermo: «*Vide periculosum verbum et suspicione non carens, quod dicit, ecclesiam redituram in quibusdam ordinibus ad pristinam paupertatem. Hoc enim sapit sententiam Joachim, qui ponit impertium Petri et ecclesiae Romanae imperium babilonicum eo quod ditata est ecclesia et impertium Romanum habere meruit*». Respecto al *De perf. ev.*, el tema escatológico retorna con fuerza en la *Apologia pauperum*. Que el repetido *diebus istis novissimis* (Prol., 2, VIII, [Obras..., vol. 6, p. 336]; cap. 12, 1, p. 656) se entienda escatológicamente o que simplemente signifique «en estos días recién pasados», es difícil poder determinarlo. En *De perf. ev.*, hay aún que tener en cuenta q. 2, a. 2, *adv. obi. postea factas*, I, p. 130; q. 2, a. 3, ad. 12, pp. 184 ss. Así mismo, las afirmaciones escatológicas nacen a partir de la temática de la polémica sobre la pobreza, en *De don. Sp. S.*, III, 7 (Obras..., vol. 5, p. 460); VII, 17, 18, pp. 554-556.

²⁷ *De perf. ev.*, q. 2, a. 2, *adv. obi. postea factas*, V, p. 146 s.

²⁸ *Ib.*, q. 2, a. 3, ad. 12, p. 164 b.

²⁹ El pensamiento escatológico en *De perf. ev.* aún está ligado a la representación de que la Iglesia vive ahora «in pace»: q. 2, a. 1, ad. 2, p. 64; q. 2, a. 2, f. 3, p. 141. Tan sólo con la aparición y el aumento continuo de una crítica impetuosa de la época es como se puede observar que el sentimiento escatológico alcanza su plena concreción en las *Coll. de decem praec.* y en las *Coll. de don. Sp. S.*

madurado la presentación de Cristo como centro del tiempo y así es rechazada la otra idea de Cristo como final del tiempo, simultáneamente, nace en Buenaventura la conciencia de que «el final está *ahora* verdaderamente cerca», en lugar de la anterior indiferencia académica respecto al momento del final.

Debería ser ya evidente que estas dos líneas de desarrollo se contradicen entre sí sólo aparentemente. Pues la realidad de la espera escatológica puede adquirir una urgencia nueva en el instante en el que se disipe la confusión derivada de la designación de toda la historia cristiana como tiempo final. Con todo, esta forma de pensamiento escatológico no es idéntica a la del Nuevo Testamento, sino que quizás se aleja tanto de él como aquella cuyos representantes hemos reconocido en Guillermo de Santo-Amor y Tomás de Aquino. Pues aquí se instaura, en cierto modo, un nuevo y segundo final junto a Cristo, y aunque Él todavía, siempre como centro, sostiene y mantiene todas las cosas, no obstante ya no es más simplemente el *Telos* en el que todo desemboca y en el que el mundo llega a su fin y es superado³⁰.

II. La conciencia de la historia del Hexaemeron y la de Tomás de Aquino

La valoración de la conciencia histórica que constituye la base del *Hexaemeron*, se ha realizado ya fundamentalmente con lo estudiado hasta ahora. Una aclaración complementaria se puede encontrar aun en la oposición a Tomás de Aquino. Ésta puede parecer incluso justificada en la medida en que Ernst Benz, en su serie de ensayos sobre el problema de Joaquín, ha dedicado también un estudio, especialmente extenso y detallado, a la crítica a Joaquín por parte del Aquinate³¹.

³⁰ A decir verdad, no hay que pasar por alto que *de facto*, la conciencia escatológica en la obra de santo Tomás retrocede muy considerablemente; cf. antes nota 6.

³¹ *ZKG* 53 (1934) pp. 52-116: «Joachimstudien III. Thomas von Aquin und Joachim von Fiore», en *ZKG*, 50, p. 24 ss. se encuentra el primer ensayo de la serie: «Die Kategorien der religiösen Geschichtsdeutung Joachims»; *ZKG*, 51, p. 415 ss.: «Joachimstudien II: Die Exzerptsätze aus dem *Evangelium aeternum*»; cf. también *ZKG*, 52, pp. 91-121: «Die Geschichtstheologie der

Benz llega a la sorprendente conclusión de que justamente en esta crítica se haría evidente la victoria del legalismo sobre la escatología originaria del cristianismo y, por consiguiente, el abandono de la Iglesia al espíritu del Anticristo, que se habría consumado en el rechazo de la «reforma franciscana» por parte de la Iglesia³².

Frente a tal interpretación del acontecimiento se pueden plantear dos objeciones sobre la base de lo dicho hasta ahora: ante todo, tendría que estar absolutamente claro que la forma de pensamiento escatológico que se manifiesta con Joaquín no debe equipararse, en general, con el talante escatológico del cristianismo y, por tanto, que el rechazo de la primera, a la larga no significa la supresión de la última. Además de esto, hemos observado, en efecto, que en la Iglesia católica no sólo se ha dado la respuesta de Tomás a Joaquín, sino que al lado también existe la respuesta de Buenaventura, que retoma los temas centrales de Joaquín introduciéndolos en el pensamiento de la Iglesia, sin perder nada de la tensión escatológica viva. En este caso, sólo tenemos que llamar la atención todavía sobre el punto de partida teológico de la crítica de Tomás a Joaquín; se encuentra en un párrafo que Benz ha omitido en su amplio estudio. El pensamiento que ahí aparece nos permitirá a la vez, una caracterización definitiva de la teología de la historia del *Hexaemeron*, cuyo tratamiento se intentará, igualmente en vano, encontrar en Benz³³.

Franziskanerspiritualen des 13. und 14. Jahrhunderts nach neuen Quellen». Los contenidos esenciales de este estudio se encuentran de nuevo en Benz, *Ecclesia spiritualis*.

³² Cf. *ZKG*, 53, op. cit., sobre todo, p. 116. Ante todo, su obra *Ecclesia spiritualis* se desarrolla toda ella a partir de este idea conductora. A propósito de la crítica, cf., aparte del estudio citado de A. Dempf, *Ecclesia spiritualis oder Schwarmgeisterei?*, Hochland, 32, 2 (1936) 170-173), sobre todo también A. Mirgeler, «Ernst Benz, Ecclesia spiritualis» en *ZKG*, 55 (1936) 286-294, donde las tesis de Benz reciben un rechazo bien fundado también desde la perspectiva de la teología sistemática.

³³ Las tesis que plantea Benz sobre Buenaventura en su «*Ecclesia spiritualis*», se apoyan exclusivamente en las *Legendae* de Buenaventura sobre Francisco, omitiendo absolutamente el *Hexaemeron*.

1. El núcleo de la crítica de Tomás de Aquino a Joaquín

Curiosamente Tomás ha entrado en la discusión teológica con Joaquín mucho antes que Buenaventura. Mientras éste, efectivamente, en el *Comentario a las Sentencias*, no dice ni una palabra del problema de las profecías de Joaquín, Tomás le consagra en el *Comentario a las Sentencias* una *quaestiuncula* especial de una precisión considerable³⁴. En el marco de la cuestión relativa al momento de la resurrección, habitual dentro de la doctrina acerca las verdades últimas, Tomás introduce el análisis del problema en cuestión con la objeción: «*Videtur, quod tempus illud non sit occultum*»³⁵. Una de las razones para esta objeción es: «*Status novi testamenti praefiguratus fuit in veteri testamento... Sed scimus determinate tempus, in quo vetus testamentum statum habuit. Ergo...*»³⁶. A esto responde el Aquinate que la prefiguración del Nuevo Testamento en el Antiguo no habría que entenderla en el sentido de lo *particular* que remite a lo *particular*, sino en el sentido de que *todo* alude a *Cristo* «en el que se cumplen todos los ejemplos del Antiguo Testamento». Con todo derecho, Tomás apela para ello al *De Civitate Dei* que había rehusado aplicar la interpretación de las plagas de Egipto a las persecuciones de los cristianos, y con ello, de hecho, había rechazado precisamente aquella forma de exégesis que fundamenta toda la teología de la historia de Joaquín³⁷.

El Aquinate afirma del mismo Joaquín que su obra debería ser juzgada a la luz de estas palabras; ha preanunciado algunas cosas verdaderas, pero en otras se ha equivocado³⁸. El núcleo de la crítica consiste aquí en el rechazo de la interpretación alegórica de la historia que Joaquín aplica al Antiguo Testamento. Los signos y los tiempos del Antiguo Testamento no remiten, a su vez, a un desarrollo temporal análogo en el Nuevo Testamento —lo cual representaría, necesariamente, una deformación veterotestamentaria del Nuevo Testamento— sino a

³⁴ En *IV Sent.*, d. 43, a. 3, q. 2 y *solutio* 2. Tomás de Aquino ha conocido la obra de Joaquín ya en 1250 en Italia como lo demuestra Hipler, op. cit., p. 52. Cf. también Dempf, *Sacrum Imperium*, p. 281. En Hipler se encuentra (pp. 51-53) una panorámica breve pero exacta sobre la posición de Tomás respecto de Joaquín.

³⁵ Op. cit., q. 2, opp. 1.

³⁶ *Ib.*, opp. 3.

³⁷ *De civ. Dei*, XVIII, 52, (*Agustín...*, vol. 16, p. 530)

³⁸ *Sol.* 2, ad. 3. De todas formas, es significativo el hecho de que también Tomás debe reconocer que una parte de lo anunciado por Joaquín se ha cumplido.

Cristo, que es la plenitud y el cumplimiento del Antiguo Testamento. En él y sólo en él se halla la totalidad del Nuevo Testamento, así que sólo en él se consuma la poderosa fuerza anunciadora del Antiguo. ¿Es esta tesis no-cristiana o anticristiana? Si lo es, vale lo mismo para la exégesis de Agustín y de la Iglesia antigua, incluso para la exégesis del mismo san Pablo. En realidad, Tomás de Aquino no contrapone al pensamiento escatológico de Joaquín el legalismo de una Iglesia que ha sido infiel a su misión, sino que a la especulación sobre la historia del Abad calabrés opone el cristocentrismo de la Escritura y de los Padres. Su solución al problema se llama sencillamente «Cristo». En él se cumple el Antiguo Testamento, sólo en él.

2. El núcleo de la crítica de Buenaventura a Joaquín

Contrariamente al Aquinate, Buenaventura, como se ha demostrado, ha reconocido expresamente y se ha apropiado de la exégesis joaquinita del Antiguo Testamento. En este caso (y sólo en éste) Tomás es, pues, más agustiniano que Buenaventura³⁹. Frente a la clara y decidida crítica que el Aquinate dirigió al Abad calabrés, la de Buenaventura parece rozar, ante todo, sólo puntos secundarios y aportar matices difícilmente perceptibles que serían el resultado casi espontáneo de la evolución de los tiempos⁴⁰. Con todo, la diferencia que separa a

³⁹ Se sabe que Tomás profesa, en la doctrina de la Trinidad por ejemplo, un «agustinismo» más puro que Buenaventura; véase Stohr, op. cit., p. 188.

⁴⁰ Véase la exposición global que he intentado más arriba en pp. 167 s. Querer negar absolutamente la relación entre Buenaventura y Joaquín, como hace S. Clasen («Die Sendung des hlg. Franziskus. Ihre heilsgeschichtliche Deutung durch Bonaventura», en *Wissenschaft und Weisheit*, 14 [1951] 212-225) me parece imposible en manera alguna, al comprobar las fuentes. Pues todos los numerosos textos de los Padres, sobre los que de modo meritorio Clasen llama la atención, no pueden explicar lo decisivo y peculiar del *Hexaemeron*, que ante todo y sólo desde Joaquín se vuelve comprensible. Se deja a un lado la singularidad de los textos cuando Clasen resume (p. 222) su opinión: «Aun cuando Joaquín de Fiore y Buenaventura pueden partir de la misma tradición de los Padres, no obstante tanto Joaquín como Buenaventura han desarrollado, a partir de ella, su teología de la historia independientemente...». Un juicio tal es simplemente imposible, desde el momento en que se capta la diferencia esencial entre el esquema septenario simple de los Padres y el esquema septenario doble de Joaquín, por dar sólo un dato fundamental.

Buenaventura de Joaquín es más grande de lo que podría parecer a primera vista y coincide en el fondo con la posición tomista pues es también una afirmación del cristocentrismo. La idea de una edad del Espíritu Santo que en la concepción joaquinista elimina la posición central de Cristo, no es asumida como tal por Buenaventura: es cierto que las últimas «*ordines*» son Órdenes del Espíritu, y que el Espíritu alcanza particular fuerza en el último período, pero el tiempo como tal, es el tiempo de Cristo, permanece como *septima aetas* del tiempo de Cristo de la Nueva Alianza⁴¹, que dura hasta el final.

Precisamente en el *Hexaemeron* alcanza su punto culminante más alto la idea de «Cristo, centro de todo»⁴² y si se puede decir, con razón, que en Joaquín, Cristo sólo sería un punto de articulación junto a otro⁴³, entonces, con no menor derecho se puede sostener que en Buenaventura Cristo es «el eje central del devenir del mundo», el centro de los tiempos. Cuando Buenaventura retoma y confirma el paralelismo de los tiempos rechazado por Tomás, le lleva a ello una tendencia muy distinta de la que Joaquín había tenido al establecer su cómputo del tiempo. A Joaquín le movía, ante todo, el hacer visible la autosuperación del segundo período en dirección al tercero⁴⁴, para Buenaventura se trataba, por medio de la contraposición paralela de los dos períodos de tiempo, de manifestar a Cristo como el verdadero centro, el verdadero eje sobre el que gira la historia⁴⁵. La idea fundamental del esquema histórico de Buenaventura, que a la vez representa la diferencia decisiva respecto de Joaquín, es que Cristo es el centro de todo. Al final, está más cerca, en efecto, de Tomás de Aquino que de Joaquín.

⁴¹ Cf. § 4. Véase el conocido texto de *Hex.*, XVI, 2, pp. 468-469.

⁴² *Hex.*, I, 11-39, pp. 183-202.

⁴³ Kamlah, *Apokalypse und Geschichtstheologie*, p. 117. Cf. a propósito de esto lo arriba dicho en pp. 168-169.

⁴⁴ Cf. el esquema de Dempf, *Sacrum Imperium*, p. 274. La distinción entre *initiatio* y *fructificatio* falta completamente en Buenaventura.

⁴⁵ En Buenaventura, el paralelismo de los dos tiempos, Antiguo y Nuevo Testamento, es elaborado a partir de la idea de centro de forma más coherente que en Joaquín.

Capítulo IV

ARISTOTELISMO Y TEOLOGÍA DE LA HISTORIA. EL LUGAR FILOSÓFICO DE LA TEOLOGÍA DE LA HISTORIA DE BUENAVENTURA

En lo que ha sido dicho antes hemos intentado explicar el trasfondo a partir del cual se desarrolla la teología de la historia de Buenaventura. Para su plena comprensión y su evaluación completa es necesario también ahora mostrar el lado contrario a partir del cual se destaca, pues precisamente en el «no» que pronuncia Buenaventura, se refleja como en un espejo su «sí» de una forma nueva. Así nos encontramos, evidentemente, con el problema del aristotelismo y con la posición que Buenaventura ha mantenido respecto de él. Se demostrará que su rechazo de Aristóteles no significa, en principio, una propuesta metafísica ni de teoría del conocimiento sino, ante todo y, en primer lugar, una afirmación propia de la teología de la historia. Pero dado que la cuestión del antiaristotelismo bonaventuriano se ha convertido en uno de los principales puntos polémicos de la investigación moderna sobre Buenaventura, hay que presentar, con brevedad, el desarrollo de la controversia y su situación actual, al menos en sus líneas más fundamentales. A continuación, intentaremos exponer de nuevo el problema desde los mismos textos para darle una respuesta.

§ 15 LA MODERNA CONTROVERSA SOBRE EL ARISTOTELISMO DE BUENAVENTURA

1. La tesis de Gilson y sus seguidores: Buenaventura, el agustiniano

Jules d'Albi¹ tiene el mérito de haber llamado resueltamente la atención, por vez primera, sobre la línea antiaristotélica y antitomista de la obra de Buenaventura. Poco después, Gilson trató de interpretar la obra entera de Buenaventura desde el antiaristotelismo, cuyas huellas él ha seguido de cerca, con un dominio magistral de los textos, incluso en las ramificaciones más sutiles de la obra intelectual de Buenaventura². Naturalmente, tampoco Gilson puede pasar por alto que en las obras del Santo, procedentes del tiempo del magisterio docente de Buenaventura y son «escolásticas» en sentido estricto, no se percibe ningún rastro de antiaristotelismo. Se ha observado al respecto que en el primer período de la actividad científica de Buenaventura (que duró hasta 1257) se pueden individualizar más de cuatrocientas citas en las que Aristóteles es tratado de forma claramente amistosa³; no he advertido, ni un solo caso, en el que se pueda afirmar lo contrario: Aristóteles es para Buenaventura, durante

¹ J. d'Albi, *Saint Bonaventure et les luttes doctrinales de 1267-1277*. Cf. la *Revue d'histoire franciscaine* (1926) 506-510; Gilson, *Buenaventura*, p. 687; F. Tinivella, «De impossibili sapientiae adeptione...», en *Antonianum* 11 (1936), sobre todo pp. 154-163. Se podría intentar objetar que el mérito no le corresponde a d'Albi sino a Ehrle. Pero se podría responder diciendo que Ehrle sin duda ha puesto de relieve el «agustinismo» de Buenaventura pero no su antiaristotelismo. Tal y como ha entendido Ehrle el agustinismo, son dos cosas, no obstante, muy diferentes. En Ehrle nunca se habla de un antiaristotelismo explícito de Buenaventura; véanse las notas 9 y 12 siguientes. Sobre la evolución de la investigación de esta cuestión ilustra significativamente F. van Steenberghen, *The philosophical movement in the thirteenth century*, Edimburgo 1955, pp. 3-18; con bibliografía adicional.

² Gilson, *La philosophie de Saint Bonaventure*, París 1924; (ed. alemana, 1929; ed. española, Buenos Aires, 1948); la segunda edición que apareció en París en 1943 ha permanecido esencialmente inalterada; sólo aporta, en apéndice, una breve referencia a la nueva bibliografía. Las citas de este libro se refieren, cuando no se dice otra cosa, a la traducción española, que responde a la segunda edición original.

³ Cf. Angelo da Vinca, «L'aspetto filosofico dell'aristotelismo di S. Bonaventura», en *Coll Franc*, XIX (1949), p. 41.

todo este período, «el» filósofo, como lo ha sido para Tomás, durante toda su vida⁴.

Por eso también Gilson habla de una «cierta moderación» con la que Buenaventura trataría a Aristóteles «en la etapa tranquila del *Comentario a las Sentencias*»⁵ y de la «notable indulgencia» que en toda esta obra se observa hacia Aristóteles, mientras que a Platón se le trata de un modo mucho menos cordial⁶. Con todo, ya en el *Comentario a las Sentencias* estaría, objetivamente, presente el mismo punto de vista que más tarde se encuentra en las *Collationes in Hexaemeron*: «En 1273 Buenaventura estaba mejor informado sobre las personas y la atribución de responsabilidades, verá en la posición de Aristóteles, menos la lógica laudable que la ciega obstinación en el error; en cambio, alabará a Platón por ser el primero en haber enseñado la creación del mundo en el tiempo. Empero este cambio de posición de san Buenaventura con respecto a las personas de estos filósofos no encierra ninguna modificación de criterio, pues el *Hexaemeron* sólo vendrá a aplicar una sentencia que el *Comentario a las Sentencias* contenía desde tanto tiempo atrás»⁷. El reverso de esta tesis que considera a Buenaventura como el gran opositor de Aristóteles en la Edad Media, podría resumirse simplemente así: Buenaventura es agustiniano. La obra de Buenaventura representaría la gran síntesis del agustinismo medieval, respiraría del espíritu de Agustín y, lo mismo que el genio de Tomás se nutre de la obra de Aristóteles, así el de Buenaventura de la obra de Agustín; el decidido agustinismo del Doctor Seráfico sería la causa verdadera y precisa de su antiaristotelismo⁸.

Así se creaba una nueva imagen de Buenaventura. En efecto, la tesis de Gilson, «Buenaventura es agustiniano», se distingue fundamentalmente

⁴ Van Steenberghen, *The philosophical movement...*, p. 60. Dice así: «In short, the attitude of St. Bonaventure towards Aristotle in the Sentences was not essentially different from that of all the great theologians of the thirteenth century and, in particular, from that of Albert the Great or Thomas Aquinas... Now the examination of this Commentary leads to this conclusion. St. Bonaventure retained a very large part of the Aristotelian heritage». Cf. también pp. 59 y 68.

⁵ Gilson, *Buenaventura*, ed. española, p. 184.

⁶ Gilson, *ib.*, ed. española, p. 190.

⁷ *ib.*, p. 191.

⁸ Cf., especialmente, el capítulo conclusivo: «El espíritu de san Buenaventura», ed. española pp. 449-470.

de la tesis en apariencia idéntica de Ehrle⁹, aun cuando aquella sin duda sería impensable sin ésta. Para Gilson, Buenaventura no es (como para Ehrle) agustiniano en el sentido de que pertenezca a una orientación agustiniana tradicional que sucesivamente se perfeccionaría¹⁰, sino como agustinismo integralmente antiaristotélico, como una nueva síntesis frente a la amenaza que representa Aristóteles para la espiritualidad cristiana. Dicho de otra manera: según Gilson, en el ambiente espiritual del siglo XIII, no sólo responde a Aristóteles el gran genio sintético de Tomás de Aquino sino que, casi en el mismo período, son elaboradas dos grandes respuestas a Aristóteles, una es precisamente la de Tomás de Aquino, la otra, la de san Buenaventura.

Esto significa que, según Gilson, también la obra de Buenaventura sería en sentido propio una respuesta a Aristóteles, exactamente igual que la de santo Tomás. Habría que entenderla, en su conjunto, como una discusión con el Estagirita tan profunda y precisa como la obra del gran teólogo dominico. Dicho aún de otra manera: el espíritu cristiano, en su encuentro con Aristóteles, no habría producido una única síntesis, la tomista, sino dos de igual rango, que se diferencian esencialmente porque una es favorable a Aristóteles, en la medida que lo puede ser

⁹ Cf. sobre esto, especialmente F. Ehrle, «Beiträge zur Geschichte der mittelalterlichen Scholastik II: Der Augustinismus und der Aristotelismus in der Scholastik gegen Ende des 13. Jahrhunderts», en *ALKG V* (1889) 603-635; íd., «Zur Geschichte der Scholastik im 13. Jahrhundert», en *ZkTh* 13 (1889) 172-193; íd., «L'Agostinismo e l'Aristotelismo nella scolastica del secolo XIII. Ulteriore discussione e materiali», en *Xenia Thomastica* III (1925) 517-588; véase también del mismo autor, «Der hl. Bonaventura, seine Eigenart und seine drei Lebensaufgaben», en *Franz. Stud.* 8 (1921) 109-124. También informa brevemente sobre esto la voz «Agustinismus», de J. Koch, en *LThK I*, pp. 826 s.

¹⁰ Que Ehrle quería que se considerase así lo dice claramente, por ejemplo, en su ensayo antes citado en *ALKG V* (1889) 603-635. En pp. 605 s. dice así: «Para la escuela franciscana, su primer maestro eminente, Alejandro de Hales, fue igualmente de una importancia decisiva. Siendo ya antes de su ingreso el más excelente maestro del agustinismo, dominante desde sus comienzos en la Universidad de París, Alejandro, con su entrada en la Orden, le dio un representante extraordinario de esta tendencia. Este agustinismo era el que san Buenaventura y su amplio círculo de discípulos desarrollaron apasionadamente y lo mantuvieron a la altura de su tiempo... De lo dicho se deduce que el nacimiento de la escuela franciscana en París no dio lugar a *ninguna orientación doctrinal nueva* (subrayado por el mismo Ehrle!) sino que únicamente proporcionó al agustinismo dominante un nuevo representante». De modo parecido se manifiesta en más párrafos posteriores de este artículo (pp. 606, 607 y 609) y en los restantes ensayos citados.

responsablemente, mientras que la otra, antiaristotélica de forma igualmente decidida, construye un sistema nuevo utilizando las piedras del platonismo que ya Agustín había desbastado cristianamente¹¹. Tomás de Aquino y Buenaventura, en esta interpretación, permanecen como

¹¹ Gilson expone claramente su concepción de Buenaventura (de hecho, hay que llamarla nueva) ya desde el comienzo de su libro, p. 13: «Si san Buenaventura no difiere de santo Tomás sino porque ha construido sus doctrinas sobre bases menos amplias, y no ha dispuesto de tiempo suficiente para elaborar plenamente su sistema doctrinal, fácilmente se concibe por qué el estudio de su doctrina ha permanecido hasta nuestros días casi olvidado... Empero cabe preguntarse si el haber ejercido el generalato de la Orden impidió a san Buenaventura atender a su pleno desarrollo intelectual y completar su doctrina; pero por el momento, lo que interesa dejar bien sentado desde el principio es que, lejos de haber comenzado, para detenerse a medio camino, la ruta que lleva al aristotelismo cristiano, san Buenaventura se había firmemente asentado en otra doctrina que constituye precisamente la negación radical del mismo aristotelismo. Es decir, que si san Buenaventura no es aristotélico, no se debe a ignorancia ni a fatalidad alguna». En p. 14: «Conoce muy bien a Aristóteles, lo cita constantemente, incluso se apropia de gran parte de su vocabulario técnico; es el primero en admirarlo... Pero no lo estima; ni por un instante supone que la verdadera filosofía coincida con su doctrina... Desde su primer contacto con la ideología pagana de Aristóteles cree san Buenaventura haberlo comprendido, juzgado y superado». En p. 43: «Desde este momento (= la elección a General de la orden) muéstranos la mente de san Buenaventura como dirigida plenamente hacia la realización de una nueva síntesis, en la que hallarán lugar todos los valores filosóficos y religiosos que él había experimentado, desde la forma de fe más humilde hasta las cimas de la vida mística...». Se podrían citar muchos textos parecidos a lo largo de toda la obra, compuesta a partir de este concepto fundamental; téngase también en cuenta el capítulo conclusivo «El espíritu de san Buenaventura», pp. 449-470. Como resumen, por ejemplo, p. 462: «Para hacer más claro y comprensible el sentido de nuestro razonamiento, opondríamos gustosos dos interpretaciones distintas de la evolución filosófica en el siglo XIII. La una, que podríamos llamar clásica, adopta la perspectiva tomista en los acontecimientos: un siglo que comienza con la tradición agustiniana, se ve amenazado por la invasión del averroísmo, y reacciona con Alberto Magno contra esta invasión asimilándose toda la verdad del sistema de Aristóteles. En esta interpretación se impone necesariamente admitir la tesis de la anarquía agustiniana, pues, por hipótesis, de haberse bastado el agustinismo, no hubiera tenido razón de ser el tomismo. La segunda interpretación, que nosotros juzgamos muy preferible, supondría que la Escolástica del siglo XIII *terdría dos cimas*, y que el poderoso movimiento que elevó el pensamiento cristiano, *levantó dos cumbres*, sin perjuicio de otras elevaciones secundarias, que constituyen *una doble cadena* en torno a ellos (los subrayados son míos). La una surgida de un esfuerzo cuyos orígenes son lejanos, corresponde a la doctrina de san Buenaventura; la otra, de inspiración nueva, al menos en apariencia, llega a su

cumbres de la Escolástica con la misma autoridad¹², y así con esta exposición (en la medida que es acertada) se disuelven finalmente las tesis de quienes reducían el agustinismo de Buenaventura (más o menos admitido) a su desconocimiento de Aristóteles, rechazándolo como retrógrado¹³.

Está claro que una tesis expuesta con tanto agudeza y ardor y, al mismo tiempo, con un conocimiento tan completo de las fuentes, no podía perderse sin ser antes oída. P. Robert habla de un *concert de louanges*, que responde al libro de Gilson¹⁴. La aprobación en los ambientes de lengua alemana fue aún más unánime e incondicional que en los de lengua francesa, donde P. Mandonnet reaccionó duramente contra Gilson, cuya *polémique célèbre*¹⁵ llamó poco la atención en Alemania. La imagen de Buenaventura trazada por Gilson obtuvo rango

cima con el sistema de santo Tomás de Aquino. Y en p. 465: «Y en este sentido podría decirse que si el éxito del tomismo semeja de lejos haber cerrado el desarrollo del agustinismo medieval es simplemente porque, después de san Buenaventura, la síntesis mística del agustinismo medieval no tenía ya nada que construir, lo mismo que, después del mismo santo Tomás de Aquino, la obra del aristotelismo cristiano había quedado ya completa».

¹² Gilson, p. 469: «...que fueran dos en construir la síntesis del pensamiento escolástico en la Edad Media y, que también hoy, continúan siendo dos en representarlo: dos olivos y dos luminarias: *duae olivae et duo candelabra in domo Dei lucentia* (Ap 11,4).

¹³ Véase el texto apenas citado de Gilson, p. 462. Se puede comprobar otra vez la diferencia entre Gilson y Ehrle. El segundo contribuyó precisamente a la creación de aquella concepción que Gilson combate con cierto énfasis: la idea de un agustinismo que se mueve en definitiva por desconocimiento del aristotelismo (por tanto, ni siquiera puede ser antiaristotélico). Por ejemplo, en el artículo «Der heilige Bonaventura, seine Eigenart und seine drei Lebensaufgaben», en *Franz Studien* 8 (1921) 109-124, se dice claramente en pp. 116 s.: «Desgraciadamente Buenaventura, ya... en 1257...sería elegido como sucesor del santo Juan de Parma para ministro general y apartado así de la carrera científica verdadera. Este dato raramente se tiene en cuenta en la valoración de su obra literaria. En el momento de su elección tenía en torno a los 36 años, tiempo en el que comenzó la vida itinerante casi ininterrumpida a la que el Padre General estaba sometido a sus obligaciones... Esto nos incita a considerar la diferencia que marca el curso de la vida de ambos doctores de la Iglesia (es decir, de Tomás y Buenaventura».

¹⁴ P. Robert, «Le problème de la philosophie bonaventurienne», en *Laval phil et théol* 6 (1950) 147.

¹⁵ Esta expresión se encuentra en F. Van Steenberghen, *Siger de Brabant II*, p. 459; cf. también P. Robert, art. cit., pp. 147 s.

de clásica; alcanzó apoyo de estudiosos como Longpré¹⁶, Squadrani¹⁷, Thonnard¹⁸, G. H. Tavad¹⁹, Rosenmöller²⁰, Auer²¹, Dempf²² entre otros; con reservas, también P. Robert²³ y L. Veuthey²⁴ estuvieron junto a Gilson. Así mismo los manuales de historia de la filosofía de B. Geyer²⁵, H. Meyer²⁶ y J. Hirschberger²⁷ comparten las explicaciones de Gilson.

Como era de esperar, la Escuela de Lovaina no se dio por vencida sin más. Nunca había sentido entusiasmo por el concepto de «agustinismo»

¹⁶ Cf. especialmente su valioso artículo «Bonaventure» en el *Dict. d'histoire et de géographie ecclesiastiques*, t. IX, París 1937, 741-788. En las pp. 751 s. se lee: «Au confluent de tous ces courants d'idées, très informé aussi de la pensée d'Aristote et des philosophes, qu'il utilise largement... saint Bonaventure a élaboré la synthèse définitive de l'augustinisme médiéval sous le signe d'Assise». En pp. 786 s.: «Métaphysicien à l'égal des princes de la scolastique, il a constitué la synthèse définitive de l'augustinisme médiéval où triomphent la métaphysique de l'exemplarisme et de l'analogie universel et l'idée du Christ centre de tout et maître unique du savoir...». Cf. también Longpré, *Saint Augustin et la pensée franciscaine*, París 1932 y el resto de sus trabajos.

¹⁷ J. Squadrani, «S. Bonaventura christianus philosophus», *Antonianum* 16 (1941) 103-130; 253-304.

¹⁸ F. J. Thonnard, «Augustinisme et aristotélisme au XIII^e siècle», en *L'année théol.* 4 (1944) 442-466.

¹⁹ G. H. Tavad, *Transiency and permanence*, 1954; especialmente pp. 163-165.

²⁰ B. Rosenmöller, *Religiöse Erkenntnis nach Bonaventura*, Munich 1925.

²¹ J. Auer, *Die Entwicklung der Gnadenlehre in der Hochscholastik*, I, Friburgo en Br. 1942, II 1951. Cf. especialmente I, p. 25, nota 9. — Vale la pena leer sobre esto, L. Meier, «Bonaventuras Selbstzeugnis über seinen Augustinismus», en *Franz Studien* XII (1930) 342-355, donde también se resaltan muy bien las reservas críticas de Buenaventura respecto a Agustín.

²² A. Dempf, *Metaphysik des Mittelalters*, Munich-Berlín 1930, pp. 110-119; cf. Dempf, «Etienne Gilson», en *Phil. Jahrbuch der Görresgesellschaft*, 62 (1953) 253-266.

²³ P. Robert, «Le problème de la philosophie bonaventurienne», en *Laval théol. et phil.* 6 (1950) 145-163; 7 (1951) 9-58. Cf. también P. Robert, «St. Bonaventure, Defender of Christian Wisdom», *Franc. Studies* III (1943) 159-179. Acerca de la posición exacta de Robert, véase el final de este parágrafo.

²⁴ L. Veuthey, *Sancti Bonaventurae philosophia christiana*, Roma 1943. Cf. nota 76 en § 16.

²⁵ B. Geyer, *Die patristische und die scolastische Philosophie*, pp. 386-396.

²⁶ Cf. *Gesch. der abendl. Weltanschauung*, III, pp. 256-272.

²⁷ J. Hirschberger, *Geschichte der Philosophie*, I, pp. 380-382; traducción española de Luis Martínez Gómez sj, Barcelona 1968, pp. 368-371. Como bibliografía sobre san Buenaventura sólo se indica Gilson. — Según Van Steenberghen, *The philosophical movement...* p. 62, la tesis de Gilson ha sido siempre aceptada por los franciscanos.

medieval y prefería hablar de «*aristotélisme éclectique*»²⁸ o, como Smeets, en su artículo «Buenaventura» del *Dictionnaire de théologie catholique*, habla de «*péripatétisme nuancé d'augustinisme*»²⁹. El verdadero contraataque, con todo, se hizo todavía esperar (después del intento sin éxito de Mandonnet) bastante largo tiempo. Se planteó de manera decisiva tan sólo en 1942 con el segundo volumen de la obra «*Siger de Brabant*»³⁰ de F. Van Steenberghen, y lo continuaría en su estudio «*Aristote en Occident*»³¹; en el volumen XIII de *Historia de la Iglesia* de Fliche-Martin, en el que Van Steenberghen asumió la presentación del siglo XIII, desarrolló de nuevo exhaustivamente su concepción de la evolución del aristotelismo y del agustinismo en la alta Edad Media³². Puesto que la discusión de su concepción en el área alemana apenas si ha empezado, por lo que veo³³, sus tesis deben ser expuestas con un poco más de detalle.

²⁸ Como expresión de la Escuela de Lovaina, cf. sobre todo, M. de Wulf, *Histoire de la philosophie médiévale*, vol. II, 1936⁶ (Buenaventura pp. 112-117). Sobre de Wulf: F. Van Steenberghen, *The philosophical movement...*, p. 7.

²⁹ Vol. II, p. 979. A partir de De Wulf se constata que Buenaventura «*malgré des sympathies augustiniennes non dissimulées... lui aussi est péripatéticien dans le sens scolastique du mot.*»

³⁰ F. Van Steenberghen, *Siger de Brabant d'après ses oeuvres inédites*, I, 1931; II, 1942. Sobre Buenaventura, en el vol. II, pp. 446-464. Gilson aumenta brevemente las exposiciones de Van Steenberghen, en la segunda edición, pp. 406 y 409 s., sin alejarse de las antiguas tesis.

³¹ F. Van Steenberghen, *Aristote en Occident. Les origines de l'aristotélisme parisien* (Essais philosophiques, I), Lovaina 1946. Desgraciadamente no he podido encontrar este texto en ninguna de las bibliotecas consultadas.

³² A. Forest-F. Van Steenberghen-M. de Gandillac, *Le mouvement doctrinal du IX^e au XIV^e siècle*, París 1951. Cf. para este tema, pp. 179-305. A F. Van Steenberghen se une A. Hayen, *Thomas von Aquin gestern und heute* (trad. alemana de R. Scherer), Frankfurt a. M. 1953. De manera parecida, también D. A. Callus, «La condenación de santo Tomás en Oxford», en *Revista de Filosofía*, IV (1947) 347-416. Callus coincide globalmente con F. Van Steenberghen en la concepción esencial de línea de evolución. Por otro lado van las anticuadas tesis de R. Lazzarini, *S. Bonaventura filosofo e mistico del Cristianesimo*, Milán 1946, que son rechazadas con razón por Z. Alszeghy, «Studia Bonaventuriana», en *Gregorianum* 29 (1948) 142-151. Pero Alszeghy va también contra Van Steenberghen.

³³ Por lo que veo, hasta hoy, la única excepción es un librito de A. Hayen sobre Tomás de Aquino, traducido del francés (cf. nota 32). A. Dempf lo menciona en su ensayo «Etienne Gilson», en *Phil. Jahrbuch der Görresgesellschaft*, 62 (1953) 253-266, donde también habla en pp. 257 s. del libro de Gilson sobre Buenaventura, pero no dice una palabra sobre el decidido rechazo aquí suscitado entre tanto.

2. La tesis de Van Steenberghen: Buenaventura, aristotélico agustinizante

Van Steenberghen plantea el problema Buenaventura —y en ello consiste la fuerza de su ensayo— en el contexto global de la evolución intelectual de los siglos XII y XIII. Así supera la ilusión de los historiadores de la filosofía³⁴ censurada también con rigor poco antes por Gilson, de pretender individualizar en la Edad Media una línea continua del pensamiento filosófico, no percibiendo que en la Edad Media sólo existe en principio una sabiduría cristiana de la Escritura o de la teología (positiva), desde la que sólo gradualmente se va constituyendo una filosofía autónoma³⁵. «En primer lugar, a comienzos del siglo XIII no existen en París corrientes filosóficas definidas. Hay un movimiento de estudios lógicos que se inspira sobre todo en el *Organon* de Aristóteles y un movimiento de estudios teológicos que —en la medida en que se sirve del método especulativo— asimila elementos filosóficos diferentes, derivados, sobre todo, de Agustín, de Aristóteles y del Pseudo-Dionisio. Pero ni el agustinismo ni el aristotelismo están constituidos, en este momento, como sistemas filosóficos ni como corrientes doctrinales específicas»³⁶.

Es obvio que en este tiempo no podían existir ni las controversias entre las orientaciones filosóficas ni un verdadero y específico conflicto entre facultad filosófica y teológica; todo lo más un desacuerdo sobre la cuestión de en qué medida la dialéctica podría tener acceso a la teología³⁷. Sin embargo, aproximadamente desde el año 1200, la influencia de Aristóteles experimenta un crecimiento cada vez mayor: ya para Simón de Tournai «*doctrina aristotelica*» y «*philosophia*» son conceptos sinónimos³⁸; el número de citas de Aristóteles va creciendo de autor en autor³⁹.

³⁴ E. Gilson, «Die historisch-kritische Forschung und die Zukunft der Scholastik», publicado por A. Hayen, op. cit., pp. 103-119 (impreso antes en *Antonianum* 26 [1951] 40-48), especialmente pp. 118 s.

³⁵ Véase Van Steenberghen, *Le mouvement...*, pp. 189-199, 219-221, y otras más.

³⁶ *Ib.*, pp. 190 s.

³⁷ *Ib.*, p. 191.

³⁸ P. 201; lo mismo también en Grabmann, *Methode*, II, p. 551. No es del todo exacto lo que Gilson, *Buenaventura*, ed. española, p. 14, escribe en la descripción de la situación en el año 1250: «Los Maestros de la facultad de artes no se han cuidado de declarar que la filosofía de Aristóteles se confunde con la filosofía misma...».

³⁹ Cf. el ejemplo ofrecido por Van Steenberghen, *ib.*, p. 201: en Guillermo de Auxerre, Aristóteles es citado casi 100 veces, en Felipe el Canciller cerca de 300 veces, en Guillermo de Auvergne las citas ya son «incontables».

En esta línea se encuadran también los primeros doctores franciscanos: Alejandro de Hales y Juan de Rupella⁴⁰. «La influencia aristotélica es ya preponderante en su modo de hacer filosofía; su pensamiento, formado en la Facultad de Artes, ha encontrado su perfil definitivo por la lógica aristotélica; con ella, numerosos conceptos metafísicos han entrado en su mentalidad; con ocasión de la lectura de la *Ética*, se les han transmitido doctrinas psicológicas y morales; finalmente, toda esta formación ha despertado en ellos una curiosidad intelectual y les ha estimulado a completar sus conocimientos con la lectura personal de las obras del Filósofo... Nos encontramos, pues, frente a formas más o menos desarrolladas de un aristotelismo ecléctico, cuyos matices y unidad interna son distintas en cada caso»⁴¹.

En este punto irrumpe, como se ve, la expresión clave mencionada arriba, *aristotélisme éclectique*, y no se podrá negar que la lógica histórica de la que procede, es en este contexto, irrefutable. Van Steenberghen añade aún algo que por sí mismo procede del desarrollo anterior, que «la idea de un conflicto entre una 'filosofía agustiniana' y una 'filosofía aristotélica' es absolutamente extraña a estos teólogos (*absolument étrangère*); para ellos la filosofía es el saber transmitido por Aristóteles y por los otros filósofos paganos que ahora se enseña en la Facultad de Artes; cuando tengan a la vista la posibilidad de un conflicto..., entonces se da entre esta filosofía con su origen pagano y la sabiduría cristiana elaborada por los Padres y a continuación por los teólogos»⁴².

Además, sigue siendo válido que «en el plano filosófico el agustinismo es inexistente durante la primera mitad del siglo XIII»⁴³. Y para la teología y la filosofía juntas valen estas palabras: «En conjunto, la orientación filosófico-teológica general del pensamiento (*le mouvement philosophico-théologique*), antes de 1250, no es ni tradicional ni esencialmente agustiniana. Su comienzo se pone en torno a 1225 bajo el influjo de la nueva literatura; se trata de un aristotelismo neoplatonizante, de homogeneidad aún más bien escasa, que en los teólogos se une a las doctrinas tradicionales de la teología latina cuya fuente principal es

⁴⁰ Ib., p. 203.

⁴¹ Ib., p. 204.

⁴² Ib., Como en *Siger de Brabant*, II, p. 730 y en *The philosophical movement...*, p. 51.

⁴³ Ib., p. 205.

Agustín. Dicho brevemente, lo que se denomina muy generalmente agustinismo pretomista, es la enseñanza de la Facultad de Teología tal como se ha constituido en torno al 1230 bajo el influjo de la filosofía»⁴⁴.

Buenaventura, según Van Steenberghen, permanece dentro de la línea evolutiva aprobada también por sus maestros franciscanos, es decir, la de un aristotelismo neoplatonizante que él continúa. Hay que rechazar definir su obra no sólo como «agustinismo», sino incluso como «agustinismo aristotelizante». Sería más correcto hablar de «aristotelismo agustinizante». La fórmula que parece ser la más exacta es la de «*aristotélisme éclectique néoplatonisant et surtout augustinisant*»⁴⁵. «La filosofía de Buenaventura y la de santo Tomás no están una frente a la otra como un sistema agustiniano y un sistema aristotélico sino como dos formas, desarrolladas de modo diverso, del aristotelismo neoplatonizante: más ecléctica en el doctor franciscano, logra, sin embargo, en santo Tomás, la forma de una síntesis robusta y compacta»⁴⁶. Esta síntesis del gran teólogo dominico no encontró ningún eco en el círculo de los discípulos de Buenaventura. Éstos creían que tenían que aferrarse, a toda costa, a las tesis propias del aristotelismo ecléctico, que consideraban la doctrina tradicional de la Iglesia, mientras el sistema tomista aparecía como

⁴⁴ Ib., pp. 205 s. Como en *Aristotle in the West...*, p. 130; — *The philosophical movement...*, p. 54: «...which Maurice de Wulf called 'pro-Thomistic' or 'ancient scholasticism', was not an agustinian current, as Mandonnet believed, nor even a traditional current, going back through the twelfth century to St. Augustine and Plato. It was a new and Aristotelian current...».

⁴⁵ Ib., p. 233. El profesor Söhngen me hace ver en este punto, que un buen conocedor de Plotino como Richard Harder rechaza la expresión «neoplatonismo» y ve en ella una distorsión de la situación histórica y filosófica de este platonismo. Con la fórmula *aristotélisme augustinisant* podría pensarse en algo bien definido, pero no con la fórmula *aristotélisme néoplatonisant*, pues éste ya representaría un aspecto esencial del neoplatonismo antiguo. De hecho, es difícil considerar la fórmula un poco monstruosa de Van Steenberghen como particularmente afortunada. Por otra parte, me parece claro que la intención objetiva de esta fórmula, a pesar de su manifiesta debilidad terminológica, se corresponde con la verdadera situación histórica. Un paso adelante podría aportarnos la formulación que hay en *The philosophical movement...* pues en la p. 61 se dice: «...the philosophy of St. Bonaventure is an eclectic and neoplatonic Aristotelianism, subordinated to an Augustinian theology. In philosophy Augustinianism is one of the sources of his thought, but is a secondary source compared with Aristotelianism.»

⁴⁶ Ib., p. 296.

un acercamiento peligroso al aristotelismo herético de la Facultad de Artes⁴⁷. Para dar a su sistema más unidad y empuje, estos teólogos evocaban con admiración a Agustín como a su autoridad principal; y así nace, de la contraposición entre una forma menos evolucionada del aristotelismo neoplatonizante y su versión tomista más desarrollada, el llamado «agustinismo» medieval. «No existe un agustinismo en sentido estricto, ni siquiera una escuela agustiniana antes de 1270»; ésta es la escueta conclusión que F. Van Steenberghen extrae de este examen⁴⁸. Por eso, el filósofo belga no considera adecuado hablar de agustinismo, sino de neo-agustinismo, con el fin de acentuar dos de sus características esenciales: «Por una parte, esta corriente se vincula conscientemente a Agustín y a las teorías agustinianas que ya habían adquirido derecho de ciudadanía en la teología occidental; ...pero, por otra, se trata claramente de un neo-agustinismo, puesto que la filosofía adopta una ingente cantidad de elementos que no tienen ningún parentesco histórico con el agustinismo original, entre otros, doctrinas aristotélicas y conceptos de origen judío (Avicibrón) o árabe (Avicena)»⁴⁹. Van Steenberghen, en este contexto, acepta la afirmación de M. de Wulf: «Las teorías esenciales del agustinismo filosófico son ajenas al espíritu de Agustín», y la utiliza en su discusión con Gilson⁵⁰ y F. Thonnard⁵¹.

Por tanto, queda la cuestión: ¿qué posición asumió el mismo Buenaventura ante este neo-agustinismo, desarrollado por oposición a Tomás y que todavía él mismo ha conocido? Según los estudios de d'Albi y de Gilson no habría ningún género de duda en que Buenaventura, en su evolución final, ha realizado un giro contrario al aristotelismo de Tomás. Esto no lo discute ni siquiera Van Steenberghen.

⁴⁷ Ib., p. 296. Cf. lo que se dice en esta página sobre Tomás en la sección del Neo-agustinismo: «... *par ses remarquables commentaires sur Aristote et par une série d'options philosophiques, il apparaît aux yeux des théologiens (et aussi des artistes) comme un partisan du péripatétisme, comme l'allié des philosophes et comme l'adversaire de la théologie traditionnelle.*»

⁴⁸ Ib., p. 297.

⁴⁹ Ib., p. 297. Naturalmente, se podría intentar aducir en contra del concepto de «neo-agustinismo», las mismas objeciones que pueden aducirse contra el «neo-platonismo». Sin embargo, la situación es diferente; el neo-agustinismo no es, de hecho, un «agustinismo», una recreación del pensamiento agustiniano, sino una mera restauración, justamente, un «neo-agustinismo».

⁵⁰ Ib., pp. 299 y 298.

⁵¹ Ib., pp. 232 s.

Buenaventura fue, en efecto, el primero que se levantó contra el peligro del aristotelismo radical. «Parece indudable que las innovaciones doctrinales de Tomás de Aquino le parecieron peligrosas y que alentó a Peckham y a sus seguidores en su oposición al tomismo. Puede ser considerado inspirador del neo-agustinismo pero no su fundador, en sentido estricto, pues su intervención en las discusiones científicas, en torno al año 1270, se plantea en el plano religioso y sus diversas ocupaciones no le permitieron tomar parte directamente en el ámbito de la discusión filosófica. Juan Peckham es el verdadero fundador de la escuela agustiniana...»⁵², que además, dada la falta de homogeneidad en las conclusiones defendidas por ella, a menudo ya superadas desde el principio, apenas duró treinta años, siendo sustituida por el escotismo⁵³. La tesis de un «Buenaventura agustiniano» que en cierto modo recibe aquí de nuevo su gloria, tiene ahora un significado muy distinto del que tuviera antes en Gilson: significa que Buenaventura, al final de su vida, ha dado el impulso a la formación del neo-agustinismo que, en realidad, no es mucho más que un anti-tomismo poco homogéneo.

3. Posición provisional respecto de ambas orientaciones

Esta exposición no ha quedado sin discusión. Van Steenberghen, en efecto, había aclarado datos que en cuanto tales eran indiscutibles; sin embargo, los partidarios de la interpretación agustiniana, según el sentido de Gilson, tratan de dar a estos hechos una interpretación diferente. A Van Steenberghen se le concede, sin duda, que en Buenaventura existe *material* aristotélico en gran cantidad, pero el *espíritu* en conjunto seguiría siendo agustiniano. Así, el franciscano conventual suizo L. Veuthey reprocha al filósofo belga haber tenido en cuenta fórmulas sin espíritu⁵⁴; P. Alszeghy mantiene que Van Steenberghen habría prestado demasiada atención al análisis de las fuentes y escasa, por el contrario,

⁵² Ib., p. 300. El *Correctorium fratris Thomae* de Guillermo de Mare es considerado el código del neo-agustinismo.

⁵³ Ib., p. 301.

⁵⁴ Cf. Van Steenberghen, *The philosophical movement...*, p. 66. Véase en la nota 23 la citada obra de L. Veuthey.

al «*modus philosophandi*» y al «*modus realitatem explicandi*»⁵⁵ y que, además, se habría aferrado unilateralmente al *Comentario a las Sentencias*⁵⁶. Así opina A. da Vinca, según el cual se podría definir la filosofía de Buenaventura «*aliquo modo*» como aristotélica, si se la considerase «*materialiter*», mientras que se la debería llamar radicalmente antiaristotélica si se la juzgara «*formaliter*»⁵⁷. La tentación que surge ahora es preguntar si se puede hacer una evaluación tan exigua del problema de las fuentes y si, en gran parte, la cuestión del agustinismo no es, de hecho, un problema de fuentes. Sin embargo, en lo que concierne a este problema, no sólo se debe valorar el aristotelismo que ha resultado reforzado; más aún, hoy ya no cabe engañarse sobre la pluralidad de influencias por las que se forma el platonismo medieval, en el que Agustín sólo representa una fuente entre otras⁵⁸.

Con todo, posponemos la objeción para preguntar: ¿dónde está aquella peculiar forma agustiniana que, pese al material aristotélico,

⁵⁵ Cf. *Gregorianum* 29 (1948) pp. 142-151.

⁵⁶ Alzseghy distingue (como ya lo hizo Guardini, *Erlösungsbre...*) entre *Comentario a las Sentencias* y «escritos libres» de Buenaventura. Lo insostenible de esta distinción ya lo había señalado A. Stohr, *Die Trinitätslehre des heiligen Bonaventura*, pp. 2-5. Se volvió absolutamente inviable cuando se descubrieron y publicaron una serie de escritos «libres» de Buenaventura. Ya sean los escritos tratados por B. Decker, *Qu disp De prophetia, De raptu, De visione intellectuali et corporali, De divinatione*, así como, en especial, las *Qu De theologia*, publicadas por G. H. Tavad, y las *Qu De caritate* y *De novissimis* editadas por Glorieux, demuestran claramente un aristotelismo más fuerte que el del *Comentario a las Sentencias* y que Buenaventura no interrumpe la línea evolutiva que conduce a Tomás, sino que la sigue consecuentemente y representa su más inmediata aproximación. Extrañamente, estas *Quaestiones*, no han sido en absoluto tenidas en cuenta hasta hoy en la discusión. A mi parecer, bastan para decidir definitivamente la controversia en favor de Van Steenberghen, sobre la posición de Buenaventura antes de 1257.

⁵⁷ «L'aspetto filosofico...», *Coll Franc*, XIX (1949), p. 40, cf. el resumen, p. 42.

⁵⁸ Recordemos las investigaciones de Baeumker (véase la bibliografía) y R. Klibansky sobre el platonismo medieval; cf. del último, por ejemplo, *The Continuity of the Platonic Tradition during the Middle Ages. Outline of a Corpus Platonium Medii Aevi*, 1939. Aquí se puede pensar en la frase pronunciada por Th. Crowley (cierto en otro contexto completamente diferente), en *Rev Néosoc de Phil* (1939) 648-650, cf. Van Steenberghen, *Aristotle in the West*, p. 113: «The term Augustinianism cannot be used to describe the philosophical teaching of the period to St. Thomas. The influence of St. Augustin on Bacon is practically absent...».

hace inevitable que se hable de agustinismo? Aquí tenemos, ante todo, dos respuestas: Thonnard⁵⁹ y Veuthey (también Alzseghy) ponen la esencia del agustinismo en el teocentrismo y en el ejemplarismo. A lo que Van Steenberghen, a su vez, responde con razón que se trataría de tendencias básicas en cualquier sistema creacionista, que son inherentes objetivamente al creacionismo y se remontan históricamente a dos fuentes: una fuente religiosa, la revelación judeocristiana; y una fuente filosófica, el platonismo: todos los grandes pensadores árabes, judíos y cristianos, incluido san Agustín, dependen de ambas fuentes⁶⁰. «Lo que todos estos autores entienden por 'espíritu agustiniano' (Veuthey, etc.) sólo es el espíritu cristiano que acentúa la superioridad de la revelación divina sobre la razón, de la doctrina cristiana sobre la filosofía, de la ciencia sagrada sobre la humana. Esto se halla tanto en Tomás como en Buenaventura; no es algo específicamente agustiniano»⁶¹. La segunda respuesta, dada sobre todo por Gilson y Brounts, tiene un peso mayor. Según ellos, es clave que Buenaventura rechace la autonomía de la razón (incluso la autonomía relativa del aristotelismo tomista), y que postule una filosofía esencialmente cristiana, es decir, centrada en Cristo y pensada a partir de la revelación cristiana⁶². A la respuesta de Van Steenberghen no se le puede eximir, de hecho, de una debilidad evidente cuando opina que la filosofía está potencialmente presente en las obras teológicas de Buenaventura y que, cuando se la saca de contexto, sería simplemente «*a collection of purely rational doctrines, which, as such, are foreign to the properly Christian spirit*»⁶³. Van Steenberghen debe admitir que una imagen descompuesta sería artificial, un cuerpo al que le falta el alma⁶⁴. ¿No significa esto, en definitiva, que en Buenaventura no puede ser legítimamente separada ni aislada la filosofía que va unida

⁵⁹ «Augustinisme et aristotélisme au XIII siècle», en *L'année theol.* 4 (1944) 442-466.

⁶⁰ *The philosophical movement...* p. 71. La réplica de Van Steenberghen a sus críticos, ib., pp. 68-73.

⁶¹ Ib., p. 73.

⁶² Gilson, *Bulletin thomiste* 6 (años 17-19, 1940-1942) 5-22; S. Brounts, «Siger von Brabant en de wijsgeerige stroomingen aan de Parijssche Universiteit in de XIII eeuw», en *Tydschrift voor Philosophie* 8 (1946) 317-48, en especial pp. 323 s.; cf. sobre los dos, Van Steenberghen, *The philosophical movement...*, pp. 63 s.

⁶³ *The philosophical movement...*, p. 73.

⁶⁴ Ib.

a la teología como el cuerpo al alma, mientras que, por ejemplo, en Tomás de Aquino (cuya filosofía tiene que ser extraída en gran parte de las obras teológicas) es fundamentalmente legítimo el derecho y viable la posibilidad de deslindar una filosofía relativamente independiente?

En realidad, me parece que Van Steenberghen, al alejarse del concepto gilsoniano de «filosofía cristiana» y al afirmar con frecuencia una posibilidad fundamental de separar la filosofía y la teología en Buenaventura⁶⁵, ha incurrido en una cierta incoherencia ante los resultados de su propia investigación. Su presentación de la historia de la filosofía demuestra, en efecto, que el llamado agustinismo surge a partir del problema de la relación entre filosofía y teología y que es fruto del proceso de constitución de aquella filosofía que justamente se está formando. Precisamente, según su propia exposición, en la gran disputa del siglo XIII no se trata simplemente de controversias filosóficas dentro de una filosofía ya existente sino más bien de la cuestión de la filosofía cristiana y de la sabiduría cristiana como tal.

Esto es lo que se expresa con claridad, por ejemplo, en el juicio del decreto con el que Esteban Tempier, desde una perspectiva eclesial, condenó el aristotelismo. «Reacción del agustinismo contra el aristotelismo, se dice a menudo, a raíz de los estudios de Erhle, pero eso es considerar las cosas desde un punto de vista secundario. Se trata de una decisión brutal... de una crisis cuyos síntomas se perfilan desde 1210, una crisis de la inteligencia cristiana provocada por la contundente irrupción de la ciencia pagana⁶⁶. Consideradas así las cosas, el problema agustinismo-aristotelismo no es entonces un problema puramente filosófico; aún más, no se le puede tratar prescindiendo de la teología, y cualquier presentación que la excluya, prescinde también, en realidad, del núcleo decisivo de la cuestión.

Si se asume esta comprensión de la línea de desarrollo histórico (y esto me parece que ha sido demostrado de modo irrefutable, por una

⁶⁵ Así, por ejemplo, en: *The philosophical movement...*, pp. 112 s.; *Le mouvement ...*, p. 221, nota 1; pp. 224 s.; p. 226, nota 1. Desde luego también Van Steenberghen aprecia que la unidad de la sabiduría cristiana es un tema central del pensamiento bonaventuriano, cf. por ejemplo, *Le mouvement...*, pp. 220 s.; p. 227.

⁶⁶ *Le mouvement...*, p. 303; cf. *The philosophical movement...*, pp. 100 s.

abrumadora abundancia de datos⁶⁷), quiere decir que la obra de Buenaventura se coloca en la lucha inacabada a favor de la unidad de la sabiduría cristiana y de la dualidad de la filosofía y la teología. Esto significa, además, que el denominado agustinismo (o mejor, «neo-agustinismo») es una decisión tomada en contra de la solución dada por Tomás a este problema (y naturalmente ante todo contra la de Siger de Brabante). A partir de ahí se comprende que el antiaristotelismo de Buenaventura no vaya inicialmente contra ciertas afirmaciones contenidas en Aristóteles, sino contra la autonomía de la filosofía derivada del aristotelismo. Pero como esta oposición frontal se da sólo a partir de 1267 (véase §16 A), antes de ese año no existe en Buenaventura ningún antiaristotelismo en sentido propio. Queda aún una pregunta: puesto que Buenaventura rechaza la separación entre filosofía y teología concebida por Tomás a partir de Aristóteles, ¿se puede oponer su pensamiento en cuanto «agustinismo» al «aristotelismo» de santo Tomás? Con seguridad, ni se puede ni se debe hablar de una *filosofía* agustiniana en oposición a una *filosofía* aristotélica, ya que supondría errar el núcleo de la cuestión.

Por el contrario, es indudable que la idea de una unidad indivisible de la sabiduría cristiana es una preocupación genuinamente agustiniana (y no simplemente platónica) que Buenaventura defiende en contra de la nueva comprensión aristotélica de la espiritualidad cristiana. Con todo, me parecería una simplificación querer definir, desde ahí, el conjunto del pensamiento bonaventuriano simplemente como «agustinismo»; esto supondría no sólo ignorar la multiplicidad de influencias espirituales sino incluso el principio espiritual fundamental que no es «agustiniano» sino medieval, propio de la situación peculiar del siglo XIII.

En definitiva, hay que afirmar que en la cuestión del «agustinismo» bonaventuriano Van Steenberghen está, en gran parte, en lo cierto⁶⁸. Sólo que el antiaristotelismo del Doctor Seráfico hunde sus raíces

⁶⁷ Junto a la exposición de conjunto en *Le mouvement...*, me parece que aclaran esta línea, sobre todo, las afirmaciones que hay en *The philosophical movement*, pp. 19-37 («The organisation of studies and its repercussions on the philosophical movement»). Ib., p. 62, Van Steenberghen hace notar que M. Grabmann y O. Lottin concuerdan con su visión de la evolución.

⁶⁸ En este contexto se puede señalar aún la posición de un prudente investigador como P. Robert. Comienza su serie de artículos «Le problème de la philosophie bonaventurienne» (*Laval phil et théol* 6 [1950] 145-163; 7 [1951] 9-58)

mucho más de lo que el filósofo belga quiere reconocer y este antiaristotelismo está estrechamente vinculado, como hemos demostrado, con una tendencia agustiniana. En Van Steenberghen hay un punto incomprensible: ¿de qué modo Buenaventura, el ecléctico aristotélico, llega a ser inspirador del neo-agustinismo antiaristotélico? Esto ha de permanecer ininteligible también para él, ante todo porque Van Steenberghen, desmarcándose unilateralmente de Gilson, atribuye al santo Doctor una concepción de la relación entre filosofía y teología, pensada en sentido excesivamente tomista y, por eso, subestima así una preocupación fundamental del concepto de sabiduría en Buenaventura.

Por otra parte, hay que considerar (más allá de Gilson) que la elaboración de este ideal de sabiduría no se da por descontado en el pensamiento de Buenaventura. Tal idea había entrado en las *Quaestiones disputatae* de la época de su magisterio por un camino, que recorrido de modo coherente hasta su fin, tenía que desembocar directamente en Tomás⁶⁹. La aceptación resuelta del ideal agustiniano significa también una decisión que no era resultado necesariamente sólo de su obra escolástica. Está estrechamente vinculada al pensamiento del santo Doctor sobre la teología de la historia, y todo su antiaristotelismo está marcado decisivamente por aquél. A continuación expondremos estas relaciones.

con la firme intención de defender fundamentalmente (no sin reservas) a Gilson de Van Steenberghen (especialmente 1950, p. 152 hasta el final; p. 161: «*Dans l'esprit de saint Bonaventure, il existe manifestement une philosophie agustinienne...*»). Pero en el curso de la exposición los frentes cambian paulatinamente; la segunda serie se transforma en una aguda crítica a la obra de Gilson: el concepto «agustinismo» se toma muy cautelosamente en consideración: «*Jusqu'à plus ample informé, on nous permettra donc de considérer fondamentalement comme un agustinisme médiéval, sans aucun doute fortement influencé par l'aristotélisme néoplatonisant de son milieu doctrinal, mais non spécifiquement caractérisé par lui*» (1951, p. 57). Un paso esencial avanza la «*Note additionnelle*», añadida al artículo (p.58): «*Cet article était déjà sous presse lorsque, grâce à l'aimable courtoisie de M... Van Steenberghen, nous avons pris connaissance des pages suggestives consacrées à la doctrine du Docteur Séraphique dans l'important ouvrage qu'il vient de publier avec MM. A. Forest et M. de Gandillac... Nous constatons avec plaisir que cette étude confirme pleinement la critique que nous venons de faire de l'ouvrage de M. Étienne Gilson... Nous ne croyons pas qu'il existe entre nous aucun désaccord irréductible sur les autres points de son interprétation*».

⁶⁹ Cf. Los textos citados en la nota 56. Los que me parecen ir más lejos en esta orientación son las *Qu. d. de theologia*, donde se dice, por ejemplo, en *Qu. I, I*, que hay ciencias que proceden «*ex principiis notis solo lumine naturali intellectus sicut arithmetica, geometria et huiusmodi; quaedam vero procedunt ex principiis notis et*

§ 16 EL SENTIDO DEL ANTIARISTOTELISMO BONAVENTURIANO DESDE LA TEOLOGÍA DE LA HISTORIA

A. La evolución del antiaristotelismo en la obra de Buenaventura

El antiaristotelismo de Buenaventura empieza en 1267 con las *Collationes de decem praeceptis*, presentadas en París con ocasión de la cuaresma de aquel año. En ellas se rechazan dos tesis: la eternidad del mundo y la doctrina de la unidad del intelecto en todos los hombres¹. Desde entonces, la polémica contra Aristóteles se vuelve un tema cada vez más recurrente en los sermones y en las conferencias del santo². Un año después, Buenaventura presenta ya un canon completo del antiaristotelismo: en las *Collationes de donis Spiritus Sancti*, aumenta el número de los errores combatidos el año precedente de dos a tres: la eternidad del mundo, la necesidad del destino y la unidad del intelecto en todos los hombres. Siguiendo la tendencia a la sistematización típica de aquel tiempo, también este trío de errores es sistemáticamente fundamentado: combate contra la *causa essendi* en la doctrina de la *aeternitas mundi*, contra la *ratio intelligendi* con la tesis de la *unitas intellectus*, y contra el *ordo vivendi* con la afirmación de una *necessitas fatalis*³, es decir, contra las tres formas fundamentales de la verdad con las que están relacionadas las tres ciencias filosóficas principales: Física, Lógica y Ética⁴.

notificatis lumine superioris scientiae sicut perspectiva... Et hoc modo Sacra Scriptura est scientia, quia procedit ex principiis notis lumine superioris scientiae, scilicet Dei et beatorum... (ed. Tavard, p. 212). Aspectos muy parecidos se dan en los restantes textos mencionados en la nota 56. B. Decker, en su libro *Die Entwicklung der Lehre von der prophetischen Offenbarung...*, p. 161, afirma por ejemplo: «Como veremos enseguida, Buenaventura, con sus análisis del conocimiento profético realizados en *De prophetia* y en *De visione intellectuali et corporali*, es el que más cerca está, entre los teólogos pretomistas, del análisis de la revelación de santo Tomás».

¹ *De decem praec.*, II, 25 y 28, *Obras...*, vol. 6, pp. 646-648; en el n. 28, p. 648 está el famoso pasaje: «*Audivi, cum fui scholaris, de Aristoteles, quod posuit mundum aeternum; et cum audivi rationes et argumenta, quae fiebant ad hoc, incepit concuti cor meum et incepit cogitare, quomodo potest hoc esse? Sed haec modo sunt ita manifesta, ut nullus de hoc possit dubitare*». Sobre este pasaje, Gilson, *Buenaventura*, ed. española p. 38 n. 56 y J. d'Albi, op. cit., pp. 145 ss.

² Reproducción completa de las citas en d'Albi, op. cit., pp. 190-227.

³ *Hex.*, VIII, 16, p. 576.

⁴ Una comparación de este pasaje con *De red.*, 4, en *Obras...*, vol. 1, pp. 646-650, muestra la concordancia exacta con el esquema de teoría de la ciencia de Buenaventura.

El rechazo del aristotelismo ha adquirido ya aquí una forma sistemática muy pensada; la construcción claramente intencionada que intenta desenmascararlo como adversario de las verdades fundamentales de la vida del hombre en general, permitiría entender también la convicción apocalíptica de Buenaventura si él mismo no lo hubiera expresado en relación inmediata con esta exposición⁵. Sistematizando la polémica se intenta aclarar el carácter escatológico de estos ataques actuales que van contra el cristianismo, en conjunto, y contra lo que es decisivo en él. Si los profesores parisinos habían hablado, poco antes, en relación a la cuestión de las órdenes mendicantes de «*pericula novissimorum temporum*», ahora el Ministro General franciscano, Buenaventura, indica el lugar real en el que comienzan los verdaderos peligros del tiempo final, los cuales se manifiestan, justamente, en la Universidad de París; ésta, en cuanto fuente de la verdadera doctrina, es especialmente perseguida por el diablo⁶. Hasta el final, Buenaventura se ha mantenido firmemente fiel al canon establecido del antiaristotelismo; en las *Collationes in Hexaemeron* habla, como cinco años antes, de la *triplex caecitas, scilicet de aeternitate mundi, de unitate intellectus, de poena et gloria*⁷. Este canon se amplía porque estos tres errores se derivan del error precedente: la negación de la *exemplaritas divina*. El rechazo así expresado de la doctrina de las ideas lleva consigo, a su vez, un triple error: el desconocimiento de la *exemplaritas*, de la *divina providentia* y de la providencia que gobierna la *dispositio mundana*⁸. Esta ampliación del canon antiaristotélico va unida a la presencia de nuevos temas sistemáticos en la obra de Buenaventura: el concepto de centro alcanza su desarrollo más completo en las *Collationes in Hexaemeron*. Cristo es entendido ahora con extrema radicalidad, como *centro* absoluto de todo y, por ello, el ataque escatológico de las fuerzas de las tinieblas se comprende, en general, como un ataque contra «el centro», contra Cristo, que en cuanto

⁵ Op. cit., «*Isti errores significantur in Apocalypsi in numero bestiae*». Cf. el capítulo II.

⁶ *Sermo I de sancto Marco*, II, IX, 524 a. La fecha de 1255 de este sermón, dada en la edición Quaracchi es criticada con razones decisivas por J. d'Albi., op. cit., pp. 225-227. J. d'Albi la coloca en 1273; en cualquier caso, después de 1257.

⁷ *Hex.*, VII, 1, p. 320.

⁸ *Hex.*, VI, 3, p. 302.

«persona intermedia» de la Trinidad, aparece como portador de la *divina exemplaritas mundi*⁹.

Para no desconocer el verdadero carácter del antiaristotelismo bonaaventuriano descrito aquí en su perfil más exterior, hay que tener en cuenta también sus límites. En primer lugar, hay que indicar que la polémica de Buenaventura no se dirige, en principio, contra Aristóteles sino contra los aristotélicos de su tiempo¹⁰. Respecto a la valoración del Aristóteles histórico, el Doctor seráfico siempre ha mantenido una cierta reserva que claramente se explica porque él no conocía a Aristóteles por una lectura personal sino sólo por la tradición escolástica¹¹. Ante todo, la amenaza escatológica concreta del cristianismo no procede de Aristóteles sino de los aristotélicos pseudo-cristianos. Quizás podríamos afirmar que Aristóteles se relaciona con ellos un poco como Pablo-Juan se relacionan con el *ordo futurus* escatológico. Esta afirmación no se encuentra expresamente formulada así en Buenaventura, pero veremos cómo el paralelismo establecido entre historia filosófica de la perdición y la historia de salvación de la Iglesia, se aproxima a una tal explicación de la situación.

⁹ *Hex.*, VI, 2, pp. 300 s. y n. 5, p. 304. Las mismas expresiones apocalípticas con las que se reviste el antiaristotelismo, se aplican a los adversarios de los mendicantes en *Apol. paup.*, prol. 2, VIII, 234 a, de tal manera que hay que decir que aquellas pertenecen, al menos parcialmente, al formulario de la literatura polémica. Se dice en el texto apenas citado: «...*dogma quoddam pullulasse iamque in scriptis redactum comperimus, quod tanquam fumus teter et horridus e puteo abyssali prorumpens ipsiusque solis iustitiae splendentibus radiis se directe obticiens, christianarum mentium hemisphaerium obscurare contendit*...». En Buenaventura no se trata sólo, como ya se ha señalado, de una fórmula, sino al mismo tiempo de una convicción escatológica auténtica.

¹⁰ Así lo dice con razón Van Steenberghen, *Le mouvement...*, p. 229: «L'attitude de notre docteur se modifie vers la fin de sa carrière... Mais même à cette époque l'hostilité de saint Bonaventure va bien plus aux disciples chrétiens d'Aristote qu'à Aristote lui-même».

¹¹ Van Steenberghen, ib. Esto también lo admite P. Robert contra Gilson: *Laval théol et phil*, 1950, p. 160: «...la connaissance que Bonaventure avait d'Aristote...était assez étendue, mais peu approfondie». El mismo Buenaventura no lo ha ocultado sino que lo ha reconocido expresamente, véase *II Sent.*, d. I, p. 1, a. 1, q. 2 c, pp. 22 s.: acerca de las distintas interpretaciones de Aristóteles se dice expresamente en p. 23a: «*Quod horum magis verum sit, ego nescio*», etc. La misma confesión se repite prácticamente en *Hex.*, VII, 3, p. 320: «*Sed quid quid senserit*».

Quizás es aún más importante otra observación. Ninguna de las tesis principales mencionadas del antiaristotelismo bonaventuriano se puede indicar como expresamente antitomasiana¹², ni siquiera el ataque contra la doctrina de la eternidad del mundo. Mejor dicho, Buenaventura admite explícitamente la distinción de Tomás entre orden filosófico y orden teológico al afirmar: «*De aeternitate mundi excusari posset, quod intellexit hoc ut philosophus, loquens ut naturalis...*»¹³. Sobre todo, en este canon del antiaristotelismo falta por completo una doctrina que a menudo se presenta como la enseñanza central de la distinción entre agustinismo y aristotelismo: la doctrina de la iluminación. No es mencionada en toda la discusión. De hecho, para Buenaventura no tenía el rango de una cuestión capital para decidirse por Aristóteles o por Agustín.

El *Comentario a las Sentencias* y las *Quaestiones disputatae* muestran, claramente, dos aspectos: por una parte, que Buenaventura considera también a Aristóteles como testimonio de la doctrina de la iluminación; por otra, que el Doctor Seráfico también reconoce, en la teoría del conocimiento del Aquinate, una forma de la doctrina de la iluminación; una forma que ciertamente rechaza y que, sin embargo, permanece dentro de las concepciones teológicamente posibles¹⁴. Para Buenaventura se trata de un problema intra científico, no de una cuestión religiosa tal y como había sido suscitada por el aristotelismo herético y la amenaza esencial que representaba para el cristianismo. El hecho de que en todas las discusiones posteriores este problema se silencie, hay que entenderlo como un signo evidente de que Buenaventura no ha cambiado su opinión en este punto.

¿Diremos, entonces, que en la obra de Buenaventura no hay en ningún caso rastro alguno serio de antitomismo? No. Existe el antitomismo, pero de modo diferente al que habitualmente se imagina. En el *Hexaameron* Buenaventura critica expresamente tres tesis de santo Tomás:

¹² A partir de aquí hablaré de «*tomasiano*» y «*antitomasiano*» cuando tratamos no del tomismo sino de Tomás y sigo de este modo una proposición del Prof. Söhngen, que me llamó la atención sobre ello, según la cual el término «*tomista*» ya generalizado en el lenguaje, no sería del todo correcto (cf. «*lucano*», «*Coro tomasiano*», etc.). En el uso sustantivado hablaré, en cualquier caso, de «*antitomismo*»; aquí es más difícil encontrar otra palabra; además, el contexto sugiere, sin otra aclaración, si es Tomás o es el tomismo lo que está en el trasfondo.

¹³ *Hex.*, VII, 2, p. 320.

¹⁴ Cf. especialmente *De sci Chr.*, q. 4 c, (*Obras...*, vol. 2, p. 174).

su doctrina de la *Non-compositio* de las *substantiae separatae*, la afirmación de una distinción real entre el alma y sus facultades y, por último, la tesis según la cual la *potestas intellectiva* sería la sede principal de la bienaventuranza¹⁵. Ninguno de estos puntos está recogido en la verdadera discusión sobre el aristotelismo. Sin embargo, Buenaventura ve su relación con Aristóteles.

En la cuestión sobre la relación de la sustancia del alma con sus facultades, añade a su rechazo de la visión tomasiana, la inconfundible nota adicional: «*licet philosophus dicat*»¹⁶. La intención de esta frase es evidente: Tomás debe ser alertado de una excesiva servidumbre a Aristóteles. Pero la posición de todo el párrafo es indudablemente sintomática de la postura de Buenaventura ante Tomás de Aquino, en general. No cuenta al Aquinate entre los mismos aristotélicos a los que combate; una afirmación semejante no puede apoyarse seriamente en texto alguno. Sin embargo, en Tomás observa el riesgo de una confianza excesiva en Aristóteles, por lo que se siente en la obligación de advertirlo. En este punto, cualquier condescendencia es peligrosa a sus ojos, pues desconoce la gravedad del peligro y favorece al adversario al que Buenaventura se opone justamente con tan intransigente severidad, por su conciencia escatológica. Por esta razón le debe haber parecido a nuestro Santo bastante sospechosa, sobre todo, la complacencia de Tomás con Aristóteles en una cuestión tan decisiva como la relativa a la eternidad del mundo. Por último, puede haber resonado en su oído la advertencia del Pseudo-Joaquín: *Verum caveat sibi ordo postremus* (= franciscanos), *en persequatur ab alio* (= dominicos) *et occurrant sibi cum exercitu magistrorum confidentium in armis disputationum Aristotelis et subvertat eum in filiis datis sibi*¹⁷.

¹⁵ *Hex.*, II, 22-29, pp. 218-222. Cf. sobre esto, J. d'Albi, op. cit., pp. 231-238.

¹⁶ *Hex.*, II, 26, p. 220. Cf. sobre este punto doctrinal, también *Hex.*, IV, 10, p. 260.

¹⁷ *Super Hieremiam*, 13, fol. 25 v. – En general en la cuestión sobre el antitomismo bonaventuriano se dará la razón a F. Tinivella, que la resuelve así: «*a) Factum datur, Collationes in Hexaameron positiones aliquas doctrinales adversantes thomismum defendere. b) Probabilius Seraphicus solummodo data occasione hoc fecit, non ex professo et multo minus ex intentione thomismum aggrediendi...*» (op. cit., *Antonianum* 1936, p. 163).

B. Las dos formas principales del antiaristotelismo de Buenaventura

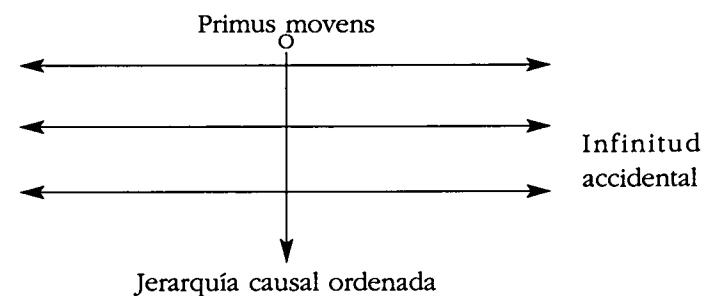
I. El antiaristotelismo en la lucha por la comprensión cristiana del tiempo

Buenaventura ha establecido en su canon antiaristotélico un cierto orden jerárquico de los errores (si se puede decir así), que permite un acceso más cercano a su propia posición. Según esto, el rechazo de la doctrina de las ideas es la causa principal de los errores posteriores, los cuales están en una relación de causalidad recíproca de tal suerte que la doctrina de la eternidad del mundo produce necesariamente todos los otros errores. La tesis según la cual la afirmación de un mundo eterno arrastra tras de sí una multitud de errores, ya la sostiene Buenaventura en el *Comentario a las Sentencias* y por eso se constituye en el verdadero punto de partida real de un antiaristotelismo, que podía desarrollarse a partir de ahí en cuanto se consideró segura la atribución de esta teoría a Aristóteles¹⁸. Esto significa que el origen de la crítica de Buenaventura a Aristóteles está en la concepción del carácter temporal del mundo, y por eso su naturaleza es la propia de la filosofía de la historia o bien, de la teología de la historia.

Esto aparece de forma muy evidente en un argumento de Buenaventura, subrayado también por Gilson, que es el que mejor deja ver el concepto de tiempo del Santo y, a la vez, aclara su distancia tanto de Aristóteles como de Tomás de Aquino. Buenaventura deja bien claro que sería imposible ordenar lo que es infinito. Pero el mundo y la sucesión de sus movimientos serían infinitos si no se diera al principio un primer movimiento¹⁹. En la práctica esto representa volver al antiguo y escolástico rechazo de un *regressus in infinitum* (regresión al infinito). Ahora bien, Aristóteles y Tomás, no ven nada en una infinita serie de movimientos de los cuerpos terrestres contrario a la imposibilidad del *regressus*, admitida también por ellos, como muy bien sabe Buenaventura. Argumentan de la siguiente manera: el *regressus in infinitum* sólo es imposible en el *ordo causalitatis*, pero no lo es en el plano de

los objetos de igual categoría, cuya sucesión es sólo de naturaleza accidental.

Santo Tomás ilustra este hecho con el siguiente ejemplo: es imposible que una piedra sea levantada con un bastón, que éste, a su vez, sea levantado movido por una mano y que la secuencia causal así iniciada prosiga infinitamente. Aquí hay que admitir la existencia de una única causa primera. Sin embargo, puede ocurrir que un escultor al que se le rompe el martillo, deseche uno tras de otro, y así al final, haya utilizado infinitamente muchos martillos. Aquí se salva la unidad de la causa y por tanto queda eliminado el *regressus in infinitum*. La mera infinitud accidental de los instrumentos de igual categoría, que se suceden uno tras otro, no constituye una regresión al infinito²⁰. Esto significa, aplicado a nuestro problema, que la prohibición de la regresión al infinito sólo necesita admitir, en la serie de causas de arriba a abajo, un primer término, un *primus movens*, en el que se para. Por el contrario, en la serie de causas horizontal (de izquierda a derecha), de las cosas terrenas que sólo se suceden accidentalmente, se puede admitir tranquilamente una serie infinita, pues la unidad de la causa ya está plenamente asegurada por la afirmación de un *primum movens* supremo. Esta serie que dura indefinidamente es en el sentido requerido siempre «finita» en virtud de la gradación ordenada de las causas desde arriba a abajo. Así resultaría la siguiente figura:



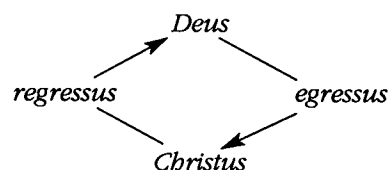
Aplicado al problema de la historia, esto significa que la historia, perteneciendo al reino de la infinitud accidental, sólo es susceptible de una ordenación accidental y no es parte de aquel cosmos ordenado de causas

¹⁸ *II Sent.*, d. 1, p. 1, a. 1, q. 2, p. 23 a. Hay que conceder sin más a Gilson que Buenaventura tomó objetivamente, en este punto, desde el principio, una decisión antiaristotélica.

¹⁹ *II Sent.*, d. 1, p. 1, a. 1, q. 2, f. 2, p. 21 a. Cf. para lo que sigue, Gilson, *Buenaventura...*, ed. española, pp. 186-190.

²⁰ *STh*, I, q. 46, a. 2, ad. 7

cuya orientación es diferente. Esta concepción coincide exactamente con el antiguo, conocido, y en parte escolástico, concepto de historia. La historia es el reino de la casualidad y no es capaz de una elaboración propiamente científica y esto no sólo porque el misterio de la libertad humana actúa en ella, sino, más bien, por el hecho de que pertenece al cosmos de las causas ordenadas de modo sólo accidental, propio de las cosas del mundo. Buenaventura reconoce con agudeza que esta imagen de la historia es incompatible con la comprensión cristiana de ella. Exige un orden también, en la línea horizontal de los acontecimientos terrenos y de su sucesión²¹. Tiene que hacerlo así porque tiene la idea de una imagen totalmente distinta de la historia del mundo: para él la historia del mundo está ordenada como *egressus* (salida) y *regressus* (regresión), y en el centro de ambos está Cristo²²:



En este movimiento ordenado y cerrado es impensable, desde un principio, cualquier forma de «infinitud». Pero a partir de ahí se comprende también el peculiar concepto de tiempo de Buenaventura: el tiempo para él no es simplemente, como para Aristóteles y Tomás, la medida neutra de la duración, «un accidente del movimiento»²³, sino que el tiempo junto con el *caelum empyreum*, la *angelica natura* y la *materia*, forman las cuatro realidades que han sido creadas en primer lugar; son como los cuatro pilares sobre los que después puede ser construido el universo entero. El tiempo, sobre todo, tenía que ser creado en primer lugar *quia non tantum dicit mensuram durationis, sed etiam*

²¹ *II Sent.*, ib., p. 21 a. Cf. acerca de todo lo dicho hasta ahora: Gilson, op. cit., pp. 186-187.

²² Cf. por ejemplo, *I Sent.*, d. 37, p. 1, a. 3, q. 2 c, p. 648 b; *IV Sent.*, d. 43, a. 2, q. 2 c, p. 898 a; q. 3 c, pp. 898 s.

²³ Cf. por ejemplo, Tomás, *II Sent.*, d. 1, q. 1, a. 5, arg. 7: «...quia tempus est accidens motus». Cf. también arg. 5 y 6.

*egressionis*²⁴. No sólo es medida de los procesos internos del mundo; es también, ante todo, «tiempo de la creación», que mide el proceder ordenado de las cosas a partir de la potencia creadora de Dios. Puesto que está ordenado a la *egressio*, se integra desde el principio en la concepción del mundo de Buenaventura pues, donde se menciona la *egressio*, se alude siempre también a la *regressio*. El tiempo es considerado desde el principio tiempo de salvación; le ha sido quitada la neutralidad de una simple *mensura durationis* desde el principio y la idea de una duración indefinida del tiempo es, según esta concepción del tiempo, un contradictorio. El juicio de Gilson en este punto está en lo cierto: «Si se va al fondo de las cosas, el mundo cristiano de san Buenaventura se diferencia del mundo pagano de Aristóteles precisamente en esto, en que tiene una historia»²⁵.

A partir de aquí también se aclara ahora, de forma nueva, la postura diversa que Buenaventura y Tomás han asumido respecto al problema de la teología de la historia de Joaquín de Fiore. Tomás rechaza, como hemos visto, las especulaciones del Abad calabrés en el terreno teológico, con argumentos tomados del *De civitate Dei* de Agustín y, en último término, de la Sagrada Escritura. Pero ya antes adopta, en el ámbito filosófico, una decisión previa que quizás fue no menos decisiva para su posición. Tomás acentúa, justamente, que no existe *revelatio* alguna en cuanto al momento del fin del mundo; pero añade que no es ni siquiera posible calcularlo «*naturali ratione*», porque el movimiento del mundo y con él, su medida, el tiempo, «*secundum naturam suam possit in perpetuum durare*»²⁶.

²⁴ *II Sent.*, d. 2, p. 1, a. 2, q. 3 c, p. 68 a. En Tomás, la cuestión de lo creado en primer lugar, por lo que yo sé, no se plantea. – Sobre pasajes importantes como *II Sent.*, d. 2, p. 1, a. 1, q. 2 c, pp. 59 s. (unidad del tiempo, distinción del tiempo físico y del tiempo cósmico), a. 2, q. 1, pp. 64 s. (noción cuádruple del tiempo), q. 2 c, p. 66 b (el *saeculum* como tiempo característicamente humano), d. 2, p. 2, a. 2, q. 1 c, pp. 76 s. (el tiempo del ángel unido a la persona, el tiempo del hombre tiempo cósmico), sólo podemos llamar la atención de paso. Cf. P. Robert, *Hylémorphisme et Devenir chez St. Bonaventure*, Montreal 1936.

²⁵ Gilson, *Buenaventura*, p. 188.

²⁶ Tomás, *In IV Sent.*, d. 43, q. 1, a. 3, sol. 2. Tomás se contradice con la autoridad, invocada por él, de Agustín, el cual explicó la indeterminación de la duración del mundo que debe continuar aún, con la indeterminación de los años de la vejez. Con ello, Agustín muestra nítidamente un concepto de tiempo al que la finitud le es esencial.

Esto demuestra que no sólo son Agustín y la Escritura, sino que ya antes de ellos también Aristóteles es quien hace decir a Tomás *no* al sistema de la historia ordenado por Joaquín. Un sistema semejante de la historia queda en principio excluido para él ante la idea de un orden sólo accidental de los acontecimientos históricos. Por el contrario, precisamente desde la idea de la historia del Doctor Seráfico, opuesta a aquélla, se vuelve comprensible su actitud más positiva respecto de la teología joaquinista de la historia: pues la historia, para él, de siempre se componía de dos movimientos correspondientes —*egressus* y *regressus*— en cuyo punto central de articulación se colocaba Cristo como centro que divide y une. La teología de la historia de Joaquín, con su construcción paralela de los dos Testamentos en un esquema doble de siete períodos de tiempo, en cuyo centro está Cristo ¿no tenía que aparecer entonces como la ilustración plástica y la concreción absolutamente ideales de este esquema que Buenaventura había tenido, desde siempre, ante sí? De forma evidente se ha producido, tras la supresión de la edad del Espíritu, o mejor, tras su integración en el séptimo período del tiempo de Cristo, una coincidencia realmente sorprendente. Así de este modo se ve claramente la unidad interior que enlaza la obra tardía de Buenaventura con sus primeros escritos.

EXCURSUS: REPRESENTACIÓN CIRCULAR Y LINEAL DEL TIEMPO EN LA OBRA DE BUENAVENTURA

Estamos habituados a concebir el círculo como el símbolo característico de la concepción pagana del tiempo y a ver en la línea la expresión adecuada de la concepción cristiana del mismo²⁷. No tengo la

²⁷ El Prof. Söhngen me hizo notar que este ciclo eterno del tiempo, en relación con Heráclito, se expresa de forma muy nítida, en el primer *logos* de la primera mitad del Fedón de Platón. Todos los textos esenciales de la filosofía antigua que expresan la concepción circular del tiempo están compilados por K. Löwith, *Weltgeschichte und Heilsgeschehen*, Stuttgart 1953, p. 223, nota 15. Cf. también Cullmann, *Christus und die Zeit*, pp. 27 y 44 con otras indicaciones bibliográficas. Guardini llama la atención acerca de la idea de *circulus intelligibilis* en Buenaventura, en «Eine Denkergestalt des hohen

intención de discutir la exactitud de este simbolismo; veremos a Buenaventura presentar un orden semejante de ideas. De todos modos, no habría que perder de vista que, además, sólo se trata de un simbolismo apto para unos hechos que pueden ser disociados de este modo simbólico de expresión y que también pueden expresarse, eventualmente, con otras imágenes. Este fundamental estado de cosas consiste en que lo que es propio del tiempo, según la concepción cristiana, es la delimitación por ambos lados y por eso posee la unicidad y la irrepetibilidad, mientras que para los paganos el tiempo es un movimiento circular, que significa la repetición constante de lo mismo, sin límites precisos de lo que ha comenzado y de lo que debe terminar. Hay que volver siempre a este dato fundamental y preguntarnos sobre él si se quiere emitir un juicio sobre la concepción de un pensador singular.

Ya hemos visto que para Buenaventura, la concepción del tiempo en Aristóteles se presenta linealmente, desde una cierta perspectiva, como una línea infinita sin orden, a la que Buenaventura opone un movimiento circular como tipo de la concepción cristiana del tiempo, es decir, el doble movimiento de *egressus* y *regressus*. Aquí ambas figuras aparecen de signo contrario respecto a la visión habitual de nuestros días. Sin embargo, la verdadera diferencia, objetiva, se mantiene exactamente, hasta el punto de que la comprensión cristiana del tiempo se caracteriza por la unicidad, como la concepción pagana por la infinitud sin orden. Esta concepción del tiempo del mundo como movimiento circular, único, ordenado que hemos deducido de la división general del tiempo en Buenaventura en *egressus* y *regressus*, hay que precisarla más.

1. Dios como sphaera intelligibilis

La concepción del círculo tiene en Buenaventura su primer asiento en la noción de Dios. A partir del libro pseudo-hermético de los

Mittelalters: Buenaventura, *Unterscheidung des Christlichen*, Maguncia 1935 (pp. 389-403), p. 402. B. Rosenmöller, *Religiöse Erkenntnis...*, p. 36 menciona abundantes alusiones de Guardini a este asunto, en su trabajo inédito de habilitación, las cuales parecen situarse en otros contextos.

24 *Maestros*²⁸ y de las *Regulae theologiae* de Alano de Lille²⁹, Buenaventura define muy a menudo a Dios como una «*sphaera intelligibilis, cuius centrum est ubique et circumferentia nusquam*»³⁰ y en otra ocasión, siguiendo al Pseudo-Dionisio, define el amor divino como un «*cyclus aeternus, ex optimo, per optimum et in optimum*»³¹. Para Buenaventura la primera definición, sobre todo, es mucho más que un simple juego; es una expresión adecuada de la infinitud de Dios, objetiva y buena, en oposición a la infinitud sin orden que Aristóteles atribuye al mundo y a la que uno se siente tentado de aplicar el concepto hegeliano de «malvada infinitud».

Buenaventura subraya que sólo con la noción de *interminabilitas*, no se representa correctamente la esencia de la eternidad. Ciertamente es propio de la eternidad la ausencia de límites que se expresa en la circunferencia del círculo, que no tiene ni principio ni fin; pero la mera ausencia de límites sólo sería la «malvada infinitud» (ateniéndonos a esta expresión) pero no una eternidad. Además de la *interminabilitas*, a la eternidad le pertenece también la *simultaneitas*, la cohesión y la unidad internas. Ésta está representada por la designación simultánea de Dios como «*centrum*», centro del círculo, en el que se expresa su radical unidad interior. Hay que tener en cuenta esta delimitación del motivo del círculo, mediante el concepto de centro, en el traslado a la criatura.

²⁸ Reeditado en: Cl. Baeumker, *Studien und Charakteristiken zur Gesch. der Phil., insbes. des Mittelalters*, publicado por M. Grabmann, *Bäumker Beiträge*, XXV, 1-2 (1927) 207-214, Comentario, pp. 194-207. Buenaventura menciona expresamente el *Liber XXIV Magistorrum* en *I Sent.*, d. 37, p. 1, a. 1, q. 1, ad. 3, p. 369 b, ante el asombro de los editores de la Quaracchi, que la desconocían. También aparece aludida en *II Sent.*, d. 2, p. 2, a. 2, q. 1 c, p. 76 b, abajo y 77 a, arriba, (cf. *Ps-Hermes III*, ed. Baeumker, p. 208); además, por lo que observo, sólo se cita la *propositio II* que acabamos de mencionar; con todo, aparece muy frecuentemente.

²⁹ *Reg.* 7, PL 210, 627. Cf. Geyer, p. 247.

³⁰ *Ps-Hermes*, prop. II, op. cit., p. 208. Cf. Buenaventura, *I Sent.*, d. 37, p. 1, a. 1, q. 1, ad. 3, p. 639 b; *De myst. trin.*, q. 5, a. 1, ad. 7 y 8, en *Obras...*, vol 5, p. 292; *Itin.*, c. 5, 8, *Obras...*, vol.1, p. 618; *Sermo IV in vig. nat. Dni*, IX, 94 a, y otros.

³¹ *I Sent.*, d. 45, a. 2, q. 1 c, p. 804 s.; cf. Ps-Dionisio, *De div. nom.*, c. 4, § 14, PL 3, 713. (Dionisio... p. 308).

2. El círculo del tiempo del mundo: de Dios a Dios, por Cristo

La representación del *circulus intelligibilis* Buenaventura la transfiere coherentemente, en principio, desde Dios a la imagen de Dios, al hombre. «...*vita aeterna haec sola est, ut spiritus rationalis, qui manat a beatissima trinitate et est imago trinitatis, per modum cuiusdam circuli intelligibilis redeat per memoriam, intelligentiam, per deiformitatem gloriae in beatissimam trinitatem*»³². El dinamismo del espíritu individual se interpreta aquí como movimiento circular que parte de Dios y retorna hacia Dios. Pero como todavía Buenaventura, al igual que los Padres de la Iglesia, conoce la correspondencia tipológica entre el hombre singular y la totalidad de los hombres³³, es evidente la transición de la representación circular del camino espiritual del individuo a la concepción circular de la historia del mundo. Ésta se vuelve manifiesta cuando, de forma clara, se afirma que por medio del hombre, o mejor, por la gracia que lo salva, el mundo debe ser reconducido al *circulus aeternitatis*³⁴. En dos párrafos, uno en el *Breviloquium* y otro en el *De reductione artium ad theologiam*, se manifiesta abiertamente la idea de que el doble concepto de *egressus* y *regressus* imprime a los acontecimientos del mundo un amplio movimiento circular que procede de Dios y que desemboca de nuevo en Dios. «*Et ideo ibi completus est circulus, completus est senarius et propterea status*»³⁵.

A partir de ahí se vuelve también inteligible un párrafo peculiar del *Hexaameron*. En él se presenta a Cristo como el centro de todas las cosas y, por eso, también como el centro de todas las ciencias; con lo que, en efecto, habrá que ir más allá del «sentido literal» de cada una de las ciencias particulares para llegar a su significado secreto y más profundo, como se ha elaborado, por ejemplo, en *De reductione artium ad theologiam*³⁶. En este modo de ver las cosas, Cristo es visto también,

³² *De myst. trin.*, q. 8, ad. 7, *Obras...*, vol 5, p. 396.

³³ Ésta se desarrolla ampliamente en *Hexaameron* XXII y XXIII, pp. 604-656; véase en especial XXIII, 4, pp. 638-639. La doctrina patristica correspondiente: J. Ratzinger, *Volk und Haus Gottes...*, pp. 197-218.

³⁴ Por ejemplo, *Brev.*, p. 5, c 1, final, *Obras...*, vol 1, p. 380; p. 6, c. 3, pp. 438-442.

³⁵ *De red.* 7, *Obras...*, vol 1, p. p. 652; *Brev.*, p. 2, c. 4, id., pp. 250-252.

³⁶ Efectivamente, el sentido de *De red.* y el del *Hex.*, I, sólo es inteligible como alegoría que aclara el profundo sentido de las cosas, visible ante todo, desde la fe.

entre otras cosas, como «*medium distantiae*», el centro del que trata el matemático; Cristo es este «*medium*», precisamente, en su crucifixión. Las explicaciones concretas de Buenaventura sobre este tema, que después de lo dicho son fácilmente comprensibles, pueden ser dejadas a un lado; ahora sólo nos interesa la extraña conclusión de este párrafo: «*Medium enim, cum amissum est in circulo, inveniri non potest nisi per duas lineas se orthogonaliter insectantes*»³⁷. El centro perdido de un círculo se encuentra, de nuevo, por medio de dos rectas que se cruzan cortándose en ángulo recto, es decir, por medio de una cruz. Esto quiere decir que Cristo, por su cruz ha resuelto definitivamente el problema geométrico de la historia del mundo, con su cruz ha reconstruido el centro perdido del círculo del mundo; ha restaurado así el movimiento de la vida individual pero también, a continuación, la orientación y el sentido de la historia de la humanidad en general.

Además, en el *Hexaameron* ya se insinúa una transformación de la concepción circular de la historia de la salvación. La interpretación tipológica del *Hexaameron*, basada en las dos partes de la historia salvífica, construidas de igual modo, se apoya evidentemente sobre la idea de que el camino trazado en la obra de la creación se repite aun por dos veces y un plano cada vez más elevado. Fuera de eso, cuanto más clara aparece la idea de que el final significa de nuevo un cierto retorno al principio³⁸, se estaría tentado de hablar de tres círculos. Sin embargo, esta forma de expresión erraría el objetivo de evocar la imagen de un retorno circular por dos veces de la misma cosa. En realidad no se trata de un movimiento que retorna sino de un movimiento que avanza uniforme y, más en concreto, de un movimiento ascendente, cuyo ascenso está de tal modo dispuesto, que en cada nivel superior, retorna la ley estructural del nivel precedente. Podríamos hablar de un movimiento en espiral y así encontrar insinuada la vinculación que ha contraído la idea del círculo con la de línea progresiva. Con todo, siempre queda a salvo en Buenaventura la convicción de la unicidad e irreversibilidad de la historia.

³⁷ *Hex.*, I, 24, p. 192. Cf. Delorme, *Prin. Coll.*, I, § 3, 24, p. 11. Correspondiendo al modo típico del texto de Delorme, el problema matemático se trata en él más extensamente que en *Opera omnia*; el sentido teológico es el mismo.

³⁸ Cf. *De perf. ev.*, q. 2, a. 2, ad. 20, *Obras...*, vol. 6, p. 126; cf. *Hex.*, XVI, 22, p. 482.

3. La falsa doctrina de los filósofos sobre el eterno retorno

Esto último que hemos dicho acerca de la convicción de Buenaventura sobre la unicidad de la historia, encuentra su confirmación, y no en último término, en el hecho de que el mismo Doctor seráfico ve en la doctrina del eterno retorno el principal error de los filósofos e interpreta esta doctrina en términos apocalípticos como el símbolo de la «bestia». Los errores indicados previamente: eternidad del mundo, necesidad del destino y unidad del intelecto, «se indican en el Apocalipsis por el número de la bestia». Según este libro, el número de su nombre es efectivamente 666, un número cíclico, como afirma Buenaventura en una versión libre de este concepto escolástico con el que la Escuela de su tiempo indicó los números al cuadrado correspondientes a un número fundamental³⁹. Para él, a partir de la obra de los seis días, el número seis significa un anillo perfectamente cerrado en sí, el número 666 aparece como la máxima potencia del número seis y, por eso, como número cíclico en un sentido particular⁴⁰. Este triple número cíclico expresa así, la triple doctrina herética cíclica que representa al mismo tiempo la suma de todas las herejías: la afirmación de un mundo eterno se basa en la representación del tiempo que avanza circularmente; la tesis de la fatalidad del destino se basa en el movimiento circular de los astros, y

³⁹ *De don. Sp.*, VIII, 16, ib., p. 576. Para aclarar la noción de «*numerus cyclicus*», véase el texto de Boecio, *II Aritmet.*, c. 30, PL 63, 1137, citado allí en la nota 5.

⁴⁰ Sobre la interpretación bonaventuriana del número 6, cf. *I Sent.*, d. 2, a. 1, q. 4 c, p. 57 b: «*Senarius autem dicitur primus perfectorum, quia constat ex omnibus partibus suis aliquoties, scilicet tribus, duobus et uno*»; incluido en la interpretación del número diez, *IV Sent.*, d. 1, p. 2, a. 1, q. 3 c, p. 35 b; *Brev.*, p. 6, c. 12, ib., p. 486: «*quia senarius ist primus numerus perfectus*»; *De sex alis. Ser.*, c. 1, 4, *Obras...*, vol. 4, p. 490; también es importante *Apol. paup.*, c. 3, 8 *Obras...*, vol 4, p. 386; y más allá, *Ap. paup.*, c. 7, 40, ib., p. 540, y otros. Los textos de Ricardo de San Víctor y de Ruperto de Deutz, citados por la edición Quaracchi, no permiten interpretación alguna del párrafo (V, 479 b); éste sólo se puede comprender a partir de los textos del mismo Buenaventura. El parecer de Buenaventura es indudablemente éste: el número seis es en sí un número perfecto, es más, un número cíclico; la triple yuxtaposición de este número cíclico produce un número con un carácter cíclico incrementado; además, indica muy concretamente la doctrina cíclica triplemente herética de los filósofos que, al afirmar la *aeternitas mundi*, la *unitas intellectus* y la *necessitas fatalis*, han creado un círculo triplemente herético.

la tercera doctrina se apoya en la idea de una inteligencia (cósmica) común que emigra de cuerpo en cuerpo. Pero recordemos la comprobación anterior, que los dos últimos errores proceden del primero⁴¹, con lo cual, la teoría del retorno cíclico de los tiempos se revela, ante todo, como la auténtica herejía primera, como el núcleo central del monstruo apocalíptico.

II. El antiaristolismo profético-escatológico

1. Contraste de las dos líneas del antiaristolismo de Buenaventura

Las últimas explicaciones nos han vuelto a llevar a nuestro tema específico, a la cuestión del antiaristolismo de Buenaventura. Ahora tenemos que comprobar que existen en la obra de Buenaventura dos líneas distintas de antiaristolismo, cuya insuficiente diferenciación en la investigación actual, ha contribuido bastante a la confusión de todo el problema. Ya hemos esbozado *una primera línea*: indica la oposición puramente metafísica que desde el principio separa a Buenaventura de Aristóteles, es decir, la negación estricta de la doctrina de la eternidad del mundo. La evolución del Santo consiste en lo siguiente: inicialmente, duda al atribuir esta doctrina, absurda a sus ojos, al gran Aristóteles, venerado sinceramente por él, mientras que desde 1267, es decir, después de comenzar el averroísmo latino, no puede ya dudar de forma convincente de tal atribución. La convicción objetiva de Buenaventura sobre este punto no ha variado fundamentalmente.

La nueva comprensión de 1267 no resultó, sin embargo, ni intrascendente ni meramente algo externo. A raíz de esa comprensión surge, más bien, una nueva, *segunda línea* del antiaristolismo de Buenaventura, que hay que diferenciar de la primera aún subsistente. Quisiera definirla como la línea profético-escatológica o, siguiendo una indicación de G. Söhngen, línea del antiaristolismo apocalíptico. La primera línea expresa, repitiéndolo una vez más, una diferencia objetiva de opinión que, como tal, ya estaba clara desde el principio. La segunda consiste, en pocas palabras, simplemente en el hecho de que tras la aparición del averroísmo latino, Buenaventura descubre en

Aristóteles, o mejor, en el aristotelismo herético, un fenómeno escatológico en versión negativa opuesta al fenómeno positivo representado por san Francisco: la bestia que sale del abismo (ver antes). Pero de esto nada se dice en el *Comentario a las Sentencias*. Esta perspectiva es nueva y se desarrolla con la teología de la historia que se desarrolla paulatinamente; como ésta última —a la que aquella también pertenece— sólo alcanza su verdadera cumbre en las *Collationes in Hexaemeron*. Hay que distinguirla rigurosamente de la primera línea, la de la oposición objetiva, pues muy pronto romperá las fronteras de un mero antiaristolismo para llegar a una afirmación de una importancia mucho más amplia.

2. Los motivos particulares del antiaristolismo apocalíptico

En los sermones y en las conferencias del último período de Buenaventura (desde 1267) y en particular en el *Hexaemeron*, filosofía y actividad racional son representadas generalmente por imágenes que parecen equivaler a una condena total de ambas. Las examinaremos primero una tras otra, individualmente, para ir avanzando hasta el núcleo de estas afirmaciones.

a) La imagen de los *magi Pharaonis*

La exégesis tradicional interpretaba el fracaso de los magos de Faraón con ocasión del *tercer* signo (Ex 8,14 s.), como una indicación alegórica al fracaso de los filósofos y de su razón natural frente al misterio de la *triple* personalidad de Dios⁴². Buenaventura también sigue considerando a los magos del Faraón como tipo de los filósofos, aunque cambia la interpretación de su fracaso. Por lo demás, explica que por medio de las dos cosas que ellos tenían, según el libro del Éxodo, se recordaría el conocimiento de Dios a partir del «libro escrito por dentro y por fuera» (Ap 5,1; además es también un tipo extraordinariamente

⁴² Pedro Lombardo, *I Sent.*, d. 3, p. 1, c. 1, p. 63 b; cf., a este respecto el Comentario de Buenaventura, d. 3, a. un., q. 4, opp. 2, p. 75 b y ad. 2, p. 76 b; cf., también Guillermo de Santo-Amor, *De periculis nov. temp.*, c. 11, ed. Bierbaum, p. 25.

⁴¹ *Hex.*, VI, 4, p. 304. Cf. *II Sent.*, d. 1, p. 1, a. 1, q. 2 c, p. 23 a.

variable), es decir, a partir de la criatura espiritual y sensible. La tercera cosa que les faltaría, es el conocimiento de Dios a partir de la Escritura⁴³. Por tanto, les falta precisamente lo decisivo y pese a todas las luces que pudieran encender, permanecen en la oscuridad; son incapaces de las tres acciones decisivas de la existencia humana que son «*animam ordinare in finem — rectificare affectus animae — sanare morbos*»⁴⁴. Sobre todo se les escapa completamente la última tarea; no conocen nada ni de la enfermedad del hombre ni de su causa, ni del médico ni de su curación⁴⁵. Buenaventura puede formular así (en relación, además, con un brillante párrafo de la *Concordia* de Joaquín) la frase significativa: *Fides ergo sola divisit lucem a tenebris*⁴⁶.

El fracaso de los magos con ocasión del décimo signo (Ex 11,29-36) es aprovechado también por Buenaventura en sentido tipológico. Señala que los filósofos, en efecto, «pueden alcanzar las nueve ciencias pero la décima, que no es ya ciencia sino sabiduría y, por tanto, en un última instancia, bienaventuranza, no la pueden alcanzar»⁴⁷. Esta bienaventurada sabiduría que supera la facultad de los filósofos es aquella *sapientia nulliformis* (sabiduría sin forma) en la que el intelecto enmudece, oscurecido por la fuerza mística del misterio divino: sólo el amor está en vela y toca directamente el corazón del Dios eterno. En este contexto se verifica, una vez más, una reinterpretación de la imagen:

⁴³ *Hex.*, 16 y 17, pp. 466-510. Sobre la noción de *liber scriptus intus et foris*, cf. también *Brev.*, p. 2, c. 11, p. 280; allí se dice también que la idea procede de Hugo de San Víctor, *De sacr.*, I, p. 6, c. 5, PL 176, 266 s.

⁴⁴ *Hex.*, VII, 5, p. 322.

⁴⁵ *Hex.*, VII, 8 ss., p. 324.

⁴⁶ *Hex.*, VII, 13, p. 326; cf. Joaquín, *Conc.*, V, 11, fol. 66 r: «*Secundo tempore factum est firmamentum in medio aquarum. Firmamentum est ecclesia Petri, qui specialiter assumpta cruce secutus est Christum... Aquas enim ab aquis firmamentum divisit, quia fideles ab infidelibus mater ecclesia segregavit...*». También G. Söhngen, «Die biblische Lehre von der Gottebenbildlichkeit des Menschen», en *Die Einheit in der Theol.*..., p. 210, llama la atención sobre el citado párrafo de Buenaventura.

⁴⁷ *Hex.*, IV, 1, p. 254. En efecto, el esquema bonaventuriano de las ciencias comprende 3 x 3 ciencias que no se «reducen» inmediatamente a la *beatitudo*. sino que experimentan su *reductio* a través del paso por la Escritura. Si se puede considerar que estas ideas están comprendidas aquí, el resultado es la identidad de ambas interpretaciones de la imagen de los magos del faraón, al menos en las estructuras conceptuales fundamentales. Véase el esquema de las ciencias de *De reductione*, pp. 642 ss.

el intelecto mismo es el mago del faraón que aquí debe retirarse en silencio y no puede tocar el dedo de Dios⁴⁸.

Prescindiendo, por el momento, de la última imagen, se pone en evidencia un importante resultado fruto de nuestros esfuerzos precedentes: la orientación de las afirmaciones en cuestión no es marcadamente antiaristotélica sino, en sentido mucho más general, antifilosófica. Precisamente la fórmula «*fides ergo sola divisit lucem a tenebris...*» muestra la insuficiencia de *cualquier* filosofía; se trata de demostrar francamente, que también los *philosophi nobiles*, que no participaron de los errores de Aristóteles permanecieron, sin embargo, en la oscuridad y no hallaron aquella luz que sólo la fe es capaz de dar. En el último párrafo mencionado, que designa al mismo intelecto como *magus Pharaonis*, la perspectiva es aún más general. Estamos aquí, ante todo, ante un antiintelectualismo escueto que cree su deber advertir de una sobrevaloración del intelecto en cuanto tal⁴⁹.

b) La filosofía como *lignum scientiae boni et mali*

Aunque la polémica antifilosófica presente en el conjunto de las reflexiones apenas desarrolladas se mueve dentro de límites comedidos, ya se advierte una severidad mucho mayor al designar la filosofía como *lignum scientiae boni et mali*. «Aquel que busca sólo el conocimiento, gusta del árbol del conocimiento del bien y del mal»⁵⁰. Se puede sospechar, desde

⁴⁸ *Hex.*, II, 30, p. 224; cf. nn. 32-34, pp. 226-228. Véase lo que hemos dicho en el § 12.

⁴⁹ Sobre esto no cambia nada ni siquiera la pequeña indirecta contra Tomás que se puede encontrar en el rechazo de su concepción fundamentalmente intelectualista de la bienaventuranza (expresamente en *Hex.*, II, 29, p. 224: «*Unde patet, quod non est tota beatitudo in intellectiva*»). La orientación general del párrafo no es antitomasiano sino antiintelectualístico en un sentido muy general.

⁵⁰ *Hex.*, XVII, 27, p. 508. Es significativo que la segunda parte de esta frase falte en Delorme (V, III, Coll. V, § 2, 27, p. 201). Gracias a la gran difusión de este motivo la obra del doctor Seráfico así como a las indicaciones que han permanecido en el texto de Delorme, se puede demostrar que reproduce un pensamiento auténticamente bonaventuriano. Cf. lo siguiente. Además la primera sugerencia para esta interpretación se remonta al mismo Francisco. Dice, en *Verba admonitionis*, 2 (Böhmer, *Analekten*, p. 42): «*Ille enim comedit de ligno boni et mali, qui sibi suam voluntatem appropriat et se exaltat de bonis, quae Dominus dicit et operatur in ipso; et sic per suggestionem diaboli et transgressionem mandati*

el principio, que detrás de la utilización de esta imagen hay una estructura bien definida de la historia, pero se alcanza la plena certeza contrastando las afirmaciones de un sermón de adviento de 1267, con el párrafo correspondiente extraído del gran esquema histórico del *Hexaemeron*. Allí se dice que en la Iglesia primitiva, como en el paraíso, estaban los dos árboles, el de la vida y el del conocimiento del bien y del mal. El árbol de la vida, que en última instancia es Cristo mismo⁵¹, es accesible por la comprensión espiritual de la Escritura; pero del árbol del conocimiento, por el contrario, come el que sólo comprende la Escritura literalmente⁵².

Esta interpretación de los dos árboles basada en la doble comprensión de la Escritura es la exégesis primitiva que Buenaventura aplica respectivamente a ambos árboles; en ningún pasaje está fuera de uso y está claro que no ha sido inventada por Buenaventura⁵³. Pero la perspectiva teológico-histórica le permite al Santo dar un paso más. Ante todo, el acontecimiento del Paraíso se repite nuevamente, en la joven Iglesia, en un plano más elevado: los judaizantes no pudieron decidirse a abandonar la exégesis literal, por eso comieron del árbol del conocimiento (cf. Rm 7,7), y la consecuencia inevitable fue su expulsión del Paraíso de la salvación de Cristo: así nació la herejía de los ebionitas⁵⁴.

factum est ei pomum scientiae mali; unde oportet, quod sustineat penam. Cf. en efecto v. 7 (Böhmer, p. 44): *«Illi sunt mortui a littera, qui tantum sola verba cupiunt scire, ut sapientiores inter alios teneantur...»*. Este punto también viene al caso en Buenaventura, *Sermo V in dom. II post Pascha*, I, IX, 304 b: *«Quid igitur valent omnes aliae scientiae, nisi ad istam (sc. sapientiam salutarem) ordinentur — Vae illis! qui toto tempore vitae suae student in logica, physica vel in decretis et nihil saporis in ista scientia inveniunt; si in ligno crucis studerent, scientiam salutarem tibi inventrent; est enim Lignum vitae...»*. Sobre este sermón, J. d'Albi, *Les luttes doctrinales...*, p. 207. En *Hex.*, XIV, 17, p. 440, la imagen se utiliza en un sentido más amplio para simbolizar, ante todo, la Iglesia del Anticristo.

⁵¹ Cf., por ejemplo, *Trac. de plant. par.*, 8, *Obras...*, vol. 4, p. 742.

⁵² *Hex.*, XVI, 22 y 23, p. 482.

⁵³ No he podido descubrir, desgraciadamente, la fuente de esta interpretación; tampoco nos equivocamos si pensamos en Joaquín. Pero quizás la historia de la idea se remonta mucho más atrás. Es lo que podría indicar la frase de san Francisco citada en la nota anterior; frase que se habrá formado por la presión de perspectivas tradicionales.

⁵⁴ *Hex.*, XVI, 23, p. 482.

En efecto, este caso se repite ahora en el tiempo final, pero a un nivel superior: «Está escrito que Adán se alimentó del árbol del conocimiento del bien y del mal y que fue expulsado del Paraíso. Esto se cumple hoy en nuestros maestros. La comprensión espiritual se llama «árbol de la vida», la comprensión literal se denomina «árbol del conocimiento del bien y del mal»... El que ama la Sagrada Escritura, ama también la filosofía para reforzar la fe por medio de ella, pero la filosofía es el árbol del conocimiento del bien y del mal, pues en ella están mezclados lo verdadero y lo falso. Si tú eres un partidario ferviente de la filosofía y dices: ¿cómo pudo engañarse Aristóteles? Tú no amas la Sagrada Escritura y te alejas necesariamente de la fe⁵⁵. El pensamiento teológico-histórico que hay de fondo está claro: lo mismo que en el Paraíso y en la primitiva comunidad cristiana la separación y la decisión se realizaron ante los dos árboles, así también ahora en la Iglesia del tiempo final. El proceso escatológico de separación ya se ha iniciado según Buenaventura con los sucesos acaecidos en la Universidad de París; quien se sirve de la filosofía, no como un simple medio, sino que la convierte en criterio definitivo, come del árbol del conocimiento y «se aparta de la fe».

Está claro que tampoco se trata aquí específicamente de antiaristotelismo sino de una limitación de las pretensiones filosóficas en cuanto tales. Tampoco cambia nada la mención explícita de Aristóteles; tan sólo demuestra que Buenaventura también entonces consideraba a Aristóteles como «el» filósofo por excelencia. Cuando critica a Aristóteles no lo hace para recomendar con ello a Platón o una filosofía «agustiniana» (cuyo concepto le es absolutamente ajeno) sino para criticar *la filosofía en general*. Además, sigue estando en vigor la frase «el que ama la Sagrada Escritura, ama también la filosofía...», Aristóteles incluido. El antifilosofismo (*sit venia verbo*), que es idéntico al antiaristotelismo, no es exclusivo sino limitado: va contra una filosofía que desconoce su propia función, que se hace autónoma y se convierte así, en un signo escatológico de la desgracia. Todas estas explicaciones de Buenaventura son manifiestamente incomprensibles para quien presupone una forma ya existente de filosofía cristiana, sin importar si está orientada en sentido aristotélico o agustiniano. No se trata aquí de un problema interno

⁵⁵ *Sermo II in dom. III adv.*, IX, 63 a.; cf. J. d'Albi, op. cit., pp. 193-196.

de la filosofía ya existente sino, ante todo, se trata del problema del origen de la filosofía; Buenaventura toma posición respecto de él y rechaza, para el cristiano, una filosofía que no esté dispuesta a integrarse en la estructura ordenada de la sabiduría cristiana⁵⁶.

c) La filosofía como bestia que sale del abismo

Desde aquí reciben también su sentido preciso aquellos textos que interpretan el aristotelismo radical de la Universidad de París como el cumplimiento de las profecías apocalípticas de desgracia. Ya nos hemos referido a aquel párrafo en el que el aristotelismo herético es equiparado a la bestia de Ap 13,11-18 cuyo número es 666⁵⁷. En el *Hexaemeron* Buenaventura remite a otro versículo del Apocalipsis: aquel abismo que abrió el quinto ángel de la trompeta, para dejar salir de allí humo y tinieblas, aún está abierto (Ap 9,1 ss.): el aristotelismo herético es, pues, humo que proviene del abismo, es la tiniebla de Egipto⁵⁸. La conexión de series diversas de imágenes que aquí surge, muestra cómo no se trata en este caso de una exégesis exacta de tipología de la historia, en el sentido sugerido por el gran esquema histórico de *Hexaemeron* XVI, sino de representaciones imaginarias flotantes que, en cada caso, sólo obtienen un rasgo apropiado del conjunto. El significado objetivo no se aparta evidentemente de lo ya expuesto; tampoco ahora se trata de un antiaristotelismo sino de aquella forma de antifilosofismo que hemos intentado describir antes.

d) La «razón prostituta» y otras series de imágenes parecidas

Sólo quien tenga en cuenta estas relaciones podrá también interpretar adecuadamente las manifestaciones antifilosóficas más ásperas de

⁵⁶ Cf. lo dicho en § 15, 3.

⁵⁷ *De don. Sp. S.*, VIII, 16, ib., p. 576.

⁵⁸ *Hex.*, VI, 5, p. 304. La formulación de este texto es significativa en Delorme, VI, Coll. III, § 1, 5, p. 92: «*Hi ergo taliter ponentes inciderunt in hos errores, quorum intelligentia clauditur clave putei abyssalis, unde nimia caligo ascendit. Cautius ergo est dicere quod Aristoteles non senserit mundum aeternum, sive senserit sive non, quia tantus fuit quod omnes ipsum sequerentur et assererentur idem dicere; sic omnis lux determinata in praesentibus extingueretur. Sequamur autem nos eum in quibus bene dixit, non in eis in quibus fuit tenebrosus, quae nescivit vel quae celavit. Unde in hac vita sunt homines in praecipitio infinito.*»

Buenaventura. La imagen de la «razón prostituta», que después se ha vuelto tan célebre, ya está presente en él cuando llama «prostituta» a la filosofía que se ha hecho independiente y quiere apartarnos de la mano de la esposa real de la sabiduría cristiana. «Los judíos no quisieron escuchar la sabiduría de boca de la Sabiduría; y nosotros tenemos a Cristo *dentro de nosotros* y no queremos escuchar su sabiduría. Muy abominable cosa es que, ofreciéndonos por esposa la bellísima hija del rey, preferimos unirnos a la feísima sierva y tener comercio con las ramerías; y queremos volver al vilísimo alimento de Egipto, y no queremos alimentarnos con el manjar celeste⁵⁹. «No ames a la meretriz y deseches a tu esposa⁶⁰. Si se considera que tales formulaciones eran muy corrientes en el lenguaje tradicional de los teólogos⁶¹ (aunque quizás no con esta aspereza profética), entonces parte del escándalo desaparece. Por eso, hay que tener en cuenta el paralelismo entre judaísmo y aristotelismo aparecido al comienzo del texto citado en primer lugar, que nos es conocido por aquellos párrafos que se agrupan en torno a la imagen de los dos árboles del Edén. Es evidente, más allá del lenguaje figurado del primer plano, la firme convicción desde la teología de la historia que ve en el aristotelismo herético de la Facultad de Artes, una manifestación de la apostasía escatológica, sin querer condenar, por ello, a la filosofía usada adecuadamente, es decir, a Aristóteles usado correctamente. De modo parecido hay que

⁵⁹ *Hex.*, II, 7, p. 208. Mucho más débil es también en este caso, la formulación de Delorme, Princ. Coll., II, II 7, p. 22 s.

⁶⁰ *Hex.*, XIX, 18, p. 548. El Prof. Söhngen ha hecho sobre esto la siguiente importante anotación: es instructivo, contrastar, que las palabras de Lutero «*vieja bruja y razón prostituta*» no se dirigen en general contra la razón sino contra una razón que quiere tener y tiene la última palabra en la teología. Pero Buenaventura demuestra cuán difícil es delimitar el alcance de tales imágenes. Las imágenes apocalípticas son aguas impetuosas que anegan y que apenas se dejan embalsar. El tono apocalíptico constituye la música; así podríamos oponer a los intentos de apaciguamiento: ni el mismo Mozart puede despojar a un trombón de su sonido habitual de trombón.

⁶¹ Cf. las referencias en G. Söhngen, «Die Theologie im 'Streit der Fakultäten'», en *Die Einheit in der Theologie*, pp. 13 s. Cuando al respecto Dempf, *Metaphysik des Mittelalters*, p. 112, afirma que en Buenaventura ya aparece «la expresión transmitida a Lutero por sucesión histórica de 'fornicar con la razón aristotélica'», hay que añadir que la prehistoria de la palabra es mucho más antigua.

valorar la imagen de la vuelta a la ollas de Egipto⁶² y la definición de los filósofos como *luciferiani*⁶³.

e) Profecía sobre el final de la teología racional

Un aspecto realmente nuevo respecto a todo lo dicho hasta ahora es expuesto con claridad cuando Buenaventura afirma, al final de una conferencia que versa sobre la interpretación de la Escritura y, especialmente, sobre su fecundidad para el intelecto: «Creedme que llegará el tiempo en el cual nada valdrán 'las alhajas de oro y de plata' (Ex 3,22; 12,36), es decir, los argumentos; ni habrá defensa (de la fe) por la *ratio*, sino tan sólo por la *auctoritas*. Como prueba de esto, cuando el Salvador fue tentado no se defendió con argumentos de razón, sino sólo con argumentos de autoridad, aunque habría sabido hacerlo muy bien con argumentos de razón. Quiso, pues, dar a entender lo que había de hacer su cuerpo místico en la tribulación venidera⁶⁴. Aquí no sólo se le niega el derecho de hablar a la «*filosofía separada*», sino que se anuncia el final de toda *teología* racional; por tanto, precisamente también el final de aquel pensamiento especulativo-filosófico que reconoce su verdadera tarea y se integra en la teología. Llegará el tiempo en el que la separación entre el *lignum scientiae* y *lignum vitae* alcanzará su cima más alta, en la cual ya no podrá existir ningún pacto entre razón y fe sino que estarán estrictamente separadas, una enfrente de la otra: *hic ratio — hic auctoritas*. La visión del futuro ensombrece naturalmente la actitud general de Buenaventura hacia la razón, y es sin duda una de las razones del lenguaje sorprendentemente duro, a menudo utilizado por él.

Para nuestra cuestión, esta profecía de Buenaventura es instructiva desde diferentes puntos de vista. Por una parte confirma que, en conjunto, para Buenaventura se trata de mucho más que de una oposición

⁶² *Hex.*, II, 7, el final, p. 208 y *Hex.*, I, 9, p. 180.

⁶³ *Hex.*, IV, 1, p. 254: «... *superbientes de sua scientia luciferiani facti*». *Hex.*, XXII, 42, p. 632, la designación de *luciferianus* se aplica al *contemplativus* orgulloso.

⁶⁴ *Hex.*, XVII, 28, p. 510. Es significativo que este párrafo falte en Delorme. Parece que vuelve a aludir a una palabra de san Francisco o a una expresión a él atribuida. El *Speculum perfectionis*, C. III (IV), c. 69, 4 (ed. Sabatier, p. 200) lo dice: «*Nam et ventura est tribulatio, qua libri, ad nihilum utiles, in fenestris et latebris proiciuntur*».

específica contra Aristóteles y por eso, en la práctica, de una controversia interna de la filosofía. Precisamente este punto de fuga, hacia el que tiende su línea de la teología de la historia, prueba nuevamente que, desde el principio, hay una intención, mucho más importante; que se trata, en principio, de un antifilosofismo limitado, el cual, después de todo, tiende a una posición fundamentalmente antidialéctica y antiescolástica, la cual aún no era todavía adecuada a la situación *del momento*, sino que sólo en el futuro se volvería necesaria⁶⁵.

Esto concuerda perfectamente con la declaración de Buenaventura en la cual pone la Orden franciscana actual en relación con los querubines, atribuyéndole en virtud de su carácter provisional la ciencia especulativa, mientras que la Orden escatológica de Francisco, conforme a su relación con los serafines, se abandonará por completo al amor contemplativo⁶⁶. Buenaventura confiesa, de nuevo, que su franciscanismo científico y escolástico aún no tiene en sí nada de definitivo y que en

⁶⁵ Esta distinción entre el presente y una situación escatológica, aún por venir y todavía no dada, se corresponde con la decisión tomada por Buenaventura respecto al problema franciscano en general, en la que distingue la Orden actual de los franciscanos y la Orden escatológica de Francisco (cf. § 5). Aparece a la vez su verdadera distancia de los espirituales, que querían ya ahora lo que Buenaventura reservaba para el futuro. Por eso, en Buenaventura serían imposibles las afirmaciones de antiaristotelismo como las que hay, muy a menudo, en Olivi, cuando dice, por ejemplo: «... *licet eius auctoritas mihi valde displiceat*» (ed. Jansen, I, p. 548); «... *licet mihi non sit cura quid hic vel alibi senserit*» (ib., p. 337); cf. vol. III, *Index C (Allegationes philosophorum)*, Aristoteles F (*De auctoritate Aristotelis Aristotelicorumque et generatim philosophorum*) pp. 578 ss. Para Buenaventura, Aristóteles es realmente *ahora* una autoridad y su opinión no es indiferente. Olivi, anticipando en su «*ahora*» el escatológico «*después*» de Buenaventura, desde luego, reduce el antifilosofismo escatológico de Buenaventura a una disputa intrafilosófica. Desgraciadamente muchos investigadores no parecen haber escapado del todo al peligro que consiste en empujar a Buenaventura por la vía de Olivi, atribuyéndole una forma de antiaristotelismo que, en realidad, nunca ha sostenido. Cf. lo que sigue.

⁶⁶ *Hex.*, XXII, 21 s., pp. 618 s., véase la nota precedente. Esta definitiva postura desde la teología de la historia de Buenaventura se diferencia nitidamente de aquella que él había ofrecido, al final de su época docente y por ello, al inicio de su más intensa ocupación, sobre los problemas teológico-históricos de *Epist. de 3 quaest.* 13, VIII, 336: «*Fateor coram deo, quod hoc est, quod me fecit vitam beati Francisci maxime diluere, quia similis est initio et perfectioni ecclesiae, quae primo inceptit a piscatoribus simplicibus et postmodum profecit ad doctores clarissimos et peritissimos; sic videbis in religione beati Francisci, ut ostendat Deus, quod non fuit per hominum prudentiam inventa, sed per Christum; et quia opera Christi non deficiunt, sed proficiunt, ostenditur hoc opus fuisse divinum, dum ad consortium virorum*».

la Iglesia del tiempo final se impondrá, más bien, el modo de vivir de san Francisco que, siendo *simplex e idiota*, sabía más cosas de Dios que todos los sabios de su tiempo, porque él lo amaba más⁶⁷.

Si el conocimiento de estas circunstancias es tan importante es porque permite una visión global del problema de las fuentes de este pasaje y, por tanto, del complicado conjunto de reflexiones que encuentran en él su vértice. Es evidente la creciente posición antiintelectual en Buenaventura que aumentó hacia un antiescolasticismo general, posición fuertemente determinada por su comprensión gradual del ideal franciscano primitivo, al que pertenece necesariamente una marcada tendencia antiintelectual⁶⁸.

simplicium etiam sapientes non sunt dedignati descendere.... Esta evolución es olvidada por P. Robert, que por lo demás (*Laval. théol. et phil.*, 1950, pp. 157 ss.) ofrece un análisis excelente de los contenidos esenciales de esta epístola.

⁶⁷ Cf. el *Testamentum* de san Francisco, n. 4; *Francisco...*, p. 123, v. 19: «*Et eramus ydiotae et subditi omnibus*». También *Epist. ad cap. gen.*, c. 5, *Francisco...*, p. 67, v. 40: «*quia ignorans sum et idiota*». Véase a este propósito la introducción de Böhmner, p. XI. Cf. también *II Celano*, p. 2, c. 145, 193, *ib.*, p. 341: «*Volebat denique religionem pauperibus et illiteratis, non solum divitibus et sapientibus esse communem*». De modo parecido, *Speculum perfectionis* C. IV (V), c. 81, 4, *ib.*, p. 757: «*Et statim dixit illi Dominus: 'Dic mihi, o simplex et idiota homuncio, quare tantum contristaris...'*»; c. 81, 7 (p. 758): «*Sed elegi te simplicem et idiotam, ut scire valeas, tantu, quam alii, quoniam vigilabo super gregem meum*». De modo semejante, en c. 45, 3 (p. 727) y c. 68, 5 (p. 746). Cf. también el texto de los tres *socii* en Sabatier, *op. cit.*, p. 290, nota 3: «*Sic et multa alia verba simplicia in fervore spiritus loquebatur, quia idiota et simplex electus a Deo non in doctis humanae sapientiae verbis, sed simpliciter in omnibus se habebat*». Buenaventura, sobre esto, *Hex.*, XVIII, 26, p. 530: «*Sic ecce, quod una vetula quae habet modicum hortum, quia solam caritatem habet, meliorem fructum habet quam unus magnus magister, qui habet maximum hortum et scit mysteria et naturas rerum*». También el texto de Delorme tiene aquí un claro debilitamiento (V, III, C. VI, § 3, 26, p. 211). Cf. sobre el párrafo, J. Jörgensen, *Der heilige Franz von Assisi*, Munich 1920⁶, p. 382; ed. española, *San Francisco de Asís. Biografía*. Versión castellana de Ramón María Tenreiro anotada por Fr. José María de Elizondo, Madrid, La Lectura- Ed. Voluntad, 1925³, vol II, pp. 178-179, donde este párrafo se comenta con un diálogo entre el hermano Gil y san Buenaventura, procedente de la *Chronica XXIV Gen. Min.* (*Analecta Franciscana*, III, p. 101). Véase también el suspiro del hermano Gil relatado en la p. 381, ed. Española, p. 179: «*¡Nuestra nave hace agua y se va a pique! ¡Sálvese el que pueda! ¡París, París, tú destruyes la orden de san Francisco!*» expresión que retoma Jacopone da Todi: «*París, tú has desecho a Asís*». Cf. también Gilson, *Buenaventura*, ed. española pp. 50-51 ss. y pp. 464 ss. Se ve que Guillermo de Santo-Amor se vincula hábilmente a un pensamiento franciscano genuino cuando dice: «*Similiter non licet eis procurare ut fiant magistri, quia magisterium honor est*». (*Responsiones*, I, 2, ed. Faral, *op. cit.*, p. 340).

⁶⁸ Véase la nota anterior, especialmente las afirmaciones citadas de Gilson, donde se encuentra también la pertinente bibliografía.

El antiintelectualismo franciscano de Buenaventura recibe su imagen concreta del antiintelectualismo profético de la teología de la historia de Joaquín y del Pseudo-Joaquín⁶⁹. Finalmente se añade aún, como una tercera fuente, la influencia de la mística antiintelectualista del Pseudo-Dionisio, cuyo significado en relación con el concepto de revelación de Buenaventura ya hemos analizado ampliamente. Agustín, el testigo de la ciencia y de la intelectualidad cristianas, no desempeña ningún papel en este contexto. El mismo Buenaventura lo sabe con exactitud: él crea una especie de breve historia salvífica de la teología vinculando a Agustín con la «doctrina», a Gregorio Magno con los predicadores, considerando, sin embargo, a Dionisio como el patrono de la «*ecclesia contemplativa*», es decir, de la Iglesia del tiempo final⁷⁰.

Buenaventura nunca trata, absolutamente, de ser «agustiniano». Intenta simplemente atribuirle a Agustín el lugar que le corresponde, lo mismo que pretende asignar a Aristóteles su puesto adecuado. Pero no sólo Aristóteles ocupa una posición subordinada, de servicio, dentro del tejido jerárquico de la sabiduría cristiana, también Agustín —el cual se encuentra ciertamente por encima de Aristóteles— debe contentarse con el penúltimo puesto. Aún se encuentra demasiado cerca de los filósofos para poder ostentar un puesto superior, como Buenaventura se lo reprochó en el *Comentario a las Sentencias*⁷¹, él que, por lo demás, era

⁶⁹ Cf. sobre esto, Benz, *Ecclesia spiritualis*, pp. 36 ss., especialmente. p. 39; véase también el texto citado en Grundmann, *Joachim II*, pp. 109 s. Cf. también las afirmaciones de Salimbene basadas en el Pseudo-Joaquín que Gilson comunica, *Buenaventura*, ed. española pp. 55-56 s.

⁷⁰ *De red.*, 5, pp. 650 s. La sucesión Gregorio-Bernardo enunciada en este texto se encuentra ya en Juan de Salisbury, *Historia pontificalis*, *MG. SS.* 55, XV, p. 526; cf. Grabmann, *Methode II*, pp. 411 s. Buenaventura pudo indudablemente referirse, en su propio esquema, a modelos ya existentes.

⁷¹ *II Sent.*, d. 12, a. 1, q. 2 c. p. 296 b: «*Quidam enim sancti in hac quaestione magis secuti sunt viam theologicam trabentes rationem ad ea quae sunt fidei. Quidam vero, inter quos praecipuus fuit Augustinus, magis secuti sunt viam philosophicam, quae illa ponit, quae magis videntur rationi consona... Et haec positio multum fuit rationabilis et valde subtilis. Verumtamen, quia ad hanc positionem videtur intellectus scripturae distrabi, et securius est et magis meritorium, intellectum nostrum et rationem omnino scripturae supponere, quam ipsam aliquo modo distrabere: ideo communiter alii doctores et qui praecesserunt Augustinum, et qui secuti, sic intellexerunt...*». ¿Quiere también este texto aclarar efectivamente que el Comentario a las Sentencias no tiene que ser un «escrito libre»?

totalmente capaz de manifestar sus críticas a Agustín⁷². No es de extrañar que también Agustín se vuelva «peligroso» tan pronto como abandona el puesto a él asignado. La diferencia con Aristóteles, en este caso, es que el mismo Agustín conoce esta peligrosidad y advierte contra ella: «Si tu dejas la Escritura y en su lugar estudias los libros de Agustín, él mismo no lo consideraría bueno»⁷³.

Volvamos al punto de partida, a la profecía de Buenaventura sobre el final de la teología racional. La opinión que lo guía en este asunto y que justamente hemos tratado de exponer está resumida, de manera clásica, en el siguiente texto del *Hexaemeron*: «Advierte el caso de san Francisco predicando al Sultán. Al cual dijo el Sultán que disputase con sus sacerdotes. Y respondió aquél que no podía disputar sobre la fe por sola la razón, como que está sobre toda razón, ni por la Escritura, porque no la aceptaban; pero pedía que se encendiese fuego, y entrasen él y ellos. No hay que mezclar, pues, en el vino de la Sagrada Escritura tanta agua de la filosofía, que del vino se haga agua; este tal sería un pésimo milagro; y leemos que Cristo convirtió el agua en vino, pero no al revés. De aquí se sigue que, tratándose de los que creen, la fe puede probarse, no por la razón, sino por la Escritura y los milagros. *En la Iglesia de los primeros tiempos hasta quemaban los libros de la filosofía* (Hch 19,19). Porque no está bien que los panes se conviertan en piedras»⁷⁴. El dato de la Iglesia primitiva es la anticipación profética de lo que se verificará en la Iglesia última iniciada con Francisco. El final de la teología racional es inminente.

⁷² Cf., por ejemplo, *II Sent.*, d. 13, a 1, q. 1 c, pp. 312 s.; *II Sent.*, d. 33, a. 3, q. 1 c, pp. 793 s. (véase a este propósito *Brev.*, p. 3, c. 5, op. cit., p. 302); cf. también *IV Sent.*, d. 44, p. 2, a 1 c, p. 294 a; *II Sent.*, d. 8, p. 1, q. 1 c, p. 211 a, y otros. Véase también L. Meier, «Bonaventuras Selbstzeugnis über seinen Augustinismus», *Franz Studien* 17 (1930), pp. 342-355, donde se señala justamente el límite de este agustinismo.

⁷³ *Hex.*, XIX, 10, p. 542. De igual manera en Delorme, V, III, C. VII, § 1, 10-11.

⁷⁴ *Hex.*, XIX, 14, pp. 545-546. El diálogo con el Sultán está descrito más extensamente en *Sermo II de s.P.n.Franc.*, II, IV, 579 b-580 a. Delorme añade un párrafo interesante, op. cit., 14, p. 217: «... *ecclesiae primitivae, quando clericis de novo conversi ut Dionysius libros philosophorum dimisit et libros sacrae scripturae assumpsit*». Por el contrario, falta la frase de la quema de los libros de filosofía.

III. Resumen

Con la base del material que ya hemos analizado, estamos ahora en grado de precisar aún esencialmente la imagen de conjunto del antiaristotelismo de Buenaventura, por encima de Gilson y de Van Steenberghe. Después de lo dicho podemos distinguir en el «antiaristotelismo» de Buenaventura tres niveles, cada uno de ellos de muy diversa significación.

1. Desde el principio Buenaventura se diferencia objetivamente de Aristóteles por su concepto de tiempo completamente distinto, que le permite negar decididamente la eternidad del mundo. Esta oposición objetiva a Aristóteles no excluye, sin embargo, una estima elevada y un reconocimiento fundamental de la filosofía aristotélica⁷⁵.

2. De este antiaristotelismo primitivo y objetivo, ha de ser diferenciado estrictamente el antiaristotelismo de la teología de la historia, desarrollado a partir de 1267. Este último no se dirige específicamente contra el Aristóteles *histórico* sino contra el aristotelismo *contemporáneo* (de Buenaventura); combate, sobre todo, la independización de la filosofía con respecto a la fe. En este sentido, el antiaristotelismo se convierte aquí en antifilosofismo en general: el rechazo de Aristóteles es el rechazo de la filosofía que se pretende autónoma. Sin embargo, no excluye un reconocimiento de la filosofía y, por tanto, de Aristóteles en su orden, es decir, encuadrado en la verdad que viene de la revelación.

La codificación del antiaristotelismo que se produce al poner de relieve sus tres errores de fondo es en principio, en cierto sentido, un desarrollo del antiaristotelismo ya presente de hecho en el *Comentario a las sentencias*. Pero se produce ya, como hemos demostrado, desde el punto de vista de la teología de la historia y es, en su sentido esencial, una protesta contra la filosofía que se vuelve autónoma, cuyos

⁷⁵ Cf. *II Sent.*, d. 1, p. 1, a. 1, q. 2 c, p. 22 b: «... *etiam ille excellentior inter philosophos, Aristoteles...*»; también en *Hex.*, VII, 2, pp. 320-321. Esto se admite expresamente y se fundamenta con nuevas razones en P. Robert, op. cit., cf. especialmente p. 162: «À l'encontre de ce que soutient M. E. Gilson, l'aristotélisme n'est donc pas uniquement pour le Docteur séraphique 'une doctrine condamnée ou 'une erreur qu'il juge'. L'aristotélisme est en effet beaucoup plus que cela pour lui. Il est la plus haute expression de la pensée antique et la plus parfaite explication de l'univers jamais conçue par la raison humaine laissée à ses seules lumières». Me parece, efectivamente, que ya no se puede dudar de este resultado.

desvíos inevitables se indican aquí. Por tanto, es también antifilosófico en el sentido indicado y no en sentido meramente antiaristotélico. Por el contrario, hay que subrayar, una vez más, que el rechazo de la filosofía y, por tanto, de Aristóteles se dirige sólo contra la filosofía separada de la teología; que, por tanto, el antifilosofismo no es absoluto sino que admite ciertamente un pensamiento filosófico en orden a la teología y subordinado a ella.

3. En el *Hexaameron* se produce una última agudización del antifilosofismo que se vuelve antiescolasticismo profético, en el que confluyen motivos franciscanos, joaquinistas y dionisianos. La teología racional es definida como provisional y se preanuncia, para el inminente fin de los tiempos, una teología pura basada en la autoridad. Al antifilosofismo de antes se le añade una dimensión histórica: el pensamiento especulativo (tanto filosófico como teológico), que por *ahora* todavía está justificado, quedará absolutamente superado en una etapa superior que está por llegar y será superfluo.

Con esto tendría que haber quedado claro el significado y el alcance del antiaristotelismo de Buenaventura. Después de esta consideración no podemos estar de acuerdo con Gilson, quien, partiendo de ciertos textos del *Hexaameron* y de *Sermones* tardíos, quiere demostrar que toda la obra del Santo es coherentemente antiaristotélica; ni tampoco podemos dar la razón en este punto a Van Steenberghen ni a Robert, que a partir del *Comentario a las Sentencias* y de las *Quaestiones disputatae*, quisieran ver en el *Hexaameron* sólo una retórica nueva y no un punto de vista nuevo⁷⁶. En el *Hexaameron* o en los sermones de después de 1267, ha sucedido algo verdaderamente nuevo. No quisiera de esta manera ponerme al lado de Veuthey, que dice que Buenaventura habría pasado del aristotelismo del *Comentario a las Sentencias* al neoplatonismo del *Hexaameron*⁷⁷. Semejante opinión ha sido rechazada con razón como falsa⁷⁸.

⁷⁶ Cf. Gilson, *Buenaventura*, ed. española pp. 39 ss.: no es san Buenaventura quien cambia, se transforma su ambiente. De modo semejante, en p. 276 y otros. Van Steenberghen, *Le mouvement...*, pp. 223 s. y 228 ss. P. Robert, en *Laval phil et théol* 7 (1951) 36-56.

⁷⁷ L. Veuthey, *Sancti Bonaventurae philosophia christiana*, Roma 1943.

⁷⁸ Cf. por ejemplo, el juicio de G. H. Tvard, *Transcency and permanence*, p. 164: «This can be dismissed as extravagant».

En cuanto a la comprensión interna de los problemas filosóficos y teológicos, de hecho, no ha cambiado prácticamente nada en el Buenaventura de la última época. Cuando hace filosofía y teología lo hace como antes, con los mismos materiales y con los mismos métodos de siempre⁷⁹. La única novedad añadida es más bien una perspectiva extra filosófica y, si se considera a la teología en su más estricto sentido de teología escolástica, sistemática y especulativa, un punto de vista igualmente extra teológico, que permite una nueva panorámica y una nueva ordenación histórica del conjunto.

Se podría decir también: el cambio no se da dentro del sistema de pensamiento escolástico —éste permanece más bien intacto—, sino que Buenaventura al ahondar en la realidad franciscana ve todo el fenómeno de la escolástica, del pensamiento científico, de manera distinta y nueva. No deja de atribuirle una significación elevada para el presente, ni deja de fomentarlo, de amarlo y de esforzarse él mismo por asegurarle una coherencia interna. Pero se percata a la vez de que no tiene en sí nada definitivo. La forma de vida de san Francisco será un día la forma general de vida de la Iglesia: el *simplex et idiota* triunfará sobre todos los grandes sabios y la Iglesia del final de los tiempos respirará el espíritu de su espíritu⁸⁰.

Conclusión

Como tantas obras maestras de la ciencia, la interpretación que Buenaventura hace de la obra de los seis días también ha quedado incompleta; tampoco a él, como al Aquinate, se le concedió concluir la verdadera *Summa* de su vida: «*Sed heu! heu! heu! superveniente statu excelsiori et vitae excessu domini et magistri huius operis, prosecutionem*

⁷⁹ Este es el núcleo indiscutiblemente justo sobre el que los trabajos de Gilson, Van Steenberghen y Robert, cf. antes n. 76, llaman la atención desde distintos lados. Por eso es también exacto el juicio de los escolistas de Quaracchi que aclaran: «*Sanctus Bonaventura semper sibi constans ubique fere utitur eadem doctrina vel saltem tisdem principiis*» (vol. I, p. XXXVI, citado con insistencia en B. A. Luyckx, op. cit., pp. 234 y 288). Sobre las pequeñas evoluciones particulares de Buenaventura también en lo intraescolástico, véanse los trabajos de R. Silic y de F. Henquinet, citados en la bibliografía.

⁸⁰ Véanse las pruebas aducidas en § 5.

prosecuturi, non acceperunt, hubo de escribir un estudiante entristecido al finalizar el curso incompleto¹. Sin embargo, el cuadro recobra unidad y las líneas fundamentales de lo que el Santo quiso son inconfundibles. En el punto de fuga de su teología de la historia se encuentra la misma palabra con la que Agustín concluyó su obra, tan parecida y tan diferente, «*De civitate Dei*», la palabra paz: «Y entonces se hará la paz». Pero esta paz, en Buenaventura, se ha hecho más cercana a la tierra. No es aquella paz sin fin en la eternidad de Dios que seguirá al fin de este mundo; se trata de una paz que Dios instaurará en esta misma tierra, que ha visto tanta sangre y lágrimas, como si quisiera demostrar, por lo menos al final, cómo habría podido o debido ser realmente según su designio². Así sopla aquí el aliento de un tiempo nuevo en el que el deseo de la gloria radiante del otro mundo está formado por un profundo amor a esta tierra en la que vivimos. Pero con toda la gran diferencia de los tiempos que separa también así la obra de los grandes teólogos cristianos; sin embargo, persiste una unidad fundamental: Agustín y Buenaventura saben que a la Iglesia, que espera la paz para el «entonces (el día futuro)», se le ha encomendado para el «aquí ahora» el amor, y que el reino de la paz eterna crece en el corazón de aquellos que cumplen la ley del amor de Cristo en su propio tiempo. Ambos se saben obligados por la palabra del Apóstol: «Ahora subsisten la fe, la esperanza y la caridad. Pero la mayor de todas ellas es la caridad» (1 Cor 13,13).

¹ El texto de Delorme indica esta idea: V, III, *Coll.*, III, § 2, 24-25, p. 177: «... ita esse deberet secundum Evangelii doctrinam».

² El texto de Delorme indica esta idea: V III, C. III, § 2, 24-25, p. 177: «... ita esse deberet secundum Evangelii doctrinam».

ÍNDICE DE AUTORES

- Abate, G. 42
 Abelardo 123, 135, 136, 146
 Aegerter, E. 176
 Agustín 37, 51-53, 57-61, 90, 95, 116, 117, 124, 127, 129-136, 150, 151, 156-158, 160-163, 182, 183, 187, 189, 193, 195-199, 206, 211, 212, 229, 230, 233
 Aimerico de Angulema 136
 Alano de Lille 149, 214
 Alberto Magno 116, 189
 Albi, J. d' 44, 45, 142, 149, 186, 196, 203, 204, 207, 222, 223
 Alcher de Claraval 131
 Alejandro de Hales 42, 116, 128, 129, 133, 147, 188, 194
 Alejandro Minorita 168
 Alençon, E. d' 85, 138
 Alfredo Anglico 128
 Alszeghy 192, 197-199
 Altaner, B. 37
 Ambrosio 136
 Angelo Clareno 41, 94
 Anselmo de Havelberg 157, 161, 163-171
 Antonio de Padua 100
 Aristóteles 129, 145, 146, 185-190, 193, 194, 203-213, 218-232
 Arno de Reichersberg 166
 Arrio 165, 166
 Auer J. 86, 191
 Avicbrón 196
 Avicena 127, 196
 Baemker, Cl. 128, 198, 214
 Balthasar, H. U. von 116, 123, 126, 127, 131, 132, 145
 Balthasar, K. 41
 Barth, K. 145
 Bartolomeo de Pisa 76
 Baur, L. 114
 Beda 169
 Benz, E. 38, 55, 68, 76-80, 84, 87, 88, 95, 152, 154, 170, 180, 181, 229
 Bernardo de Bessa 40
 Bernardo de Claraval 159
 Berresheim, H. 59
 Bertholet, A. 136
 Beumer, J. 157
 Bierbaum, M. 86, 176-178, 219
 Bihl, M. 178
 Boecio 217
 Böhmer, H. 79, 80, 86, 100, 221, 222, 228
 Bondatti, G. 38, 59, 60, 77, 88
 Bonmann, O. 101
 Borne, C. van den 118, 119, 126
 Bracaloni, L. 86
 Braun, F. M. 38, 90
 Brounts, S. 199
 Brunner, E. 145
 Bultmann, R. 144
 Buonaiuti, G. 38, 60
 Callebaut, C. A. 42
 Callus, D. A. 192
 Cambell, J. 101
 Carlomagno 72, 73
 Casiodoro 115, 116
 Celano, ver Tomás de Celano
 Cicchitto, L. 79
 Cipriano 136
 Ciasen, S. 99, 183
 Congar, Y. M. 163
 Conzelmann, H. 38, 59, 169
 Crowley, Th. 198
 Cullmann, O. 38, 59, 169, 212
 Curtin, M. M. 128
 Chenu, M. D. 49, 114
 Dante 78, 79
 Decker, B. 107-109, 116, 117, 198
 Delorme, F. 40, 46, 47, 50, 62, 68, 71, 83, 90, 91, 95, 106, 114, 122, 124, 141, 142, 150, 179, 203, 216, 221, 224-226, 228, 230, 233
 Dempf, A. 37, 38, 44-46, 50, 60, 66, 69, 72, 76-78, 81, 84, 95, 101, 153, 155, 157, 160-168, 171, 176, 181, 182, 184, 191, 192, 225
 Dempsey, P. 115, 117, 137
 Denifle, H. 38, 64, 66, 121, 122, 175
 Dobschütz, E. 48

Dombart, B. 37
 Domenichelli 128
 Domingo 123, 139, 140
 Dondaine, H. F. 146, 147
 Durand, véase Martène
 Ehrle, F. 38, 40, 94, 186, 190, 200
 Elías 56
 Endres, J. A. 163
 Englebert, O. 99, 105, 123
 Enrique IV 72, 73
 Esser, W. 79, 80, 86, 87, 101, 138
 Esteban Tempier 200
 Euquerio de Lyon 114
 Eusebio 156
 Eutiques 165
 Ezequías 72
 Faral, E. 175-177, 228
 Federico I 68, 72, 73
 Federico II 55, 68, 105
 Felipe el Canciller 116, 193
 Fliche-Martin 192
 Forest, A. 202
 Francisco de Asís 38, 42-44, 74-86, 93-100, 103-107, 124-126, 138-140, 144, 152-154, 170, 178, 179, 219-233
 Friederich, J. 42
 Frins, Fr. C. 137
 Gandillac, M. de 202
 Gemelli, A. 86
 Gerardo de Abbeville 178
 Gerardo de Borgo S. Donnino 41, 64, 66, 77, 121, 167
 Gerhoh de Reichersberg 101, 166
 Geyer, B. 128, 135, 139, 146, 157, 163, 214
 Ghellinck, J. de 49, 107, 124, 133, 136, 139, 149
 Gil, Hermano 228
 Gilson, E. 41, 42, 49, 59, 66, 79, 83, 93, 98-100, 111, 127, 142, 143, 150-151, 186-193, 196, 197, 199, 202-211, 228-232
 Glorieux, P. 40, 42, 116, 175, 198
 Grabmann, M. 59, 60, 79, 114, 135, 139, 146, 157, 178, 193, 201, 214, 229
 Gregorio Magno 129, 136, 146, 229
 Grundmann, H. 38, 49-52, 66, 68, 79, 84, 85, 88, 92, 114, 163, 164, 167, 170, 229
 Grünwald, St. 150
 Guardini, R. 44, 45, 99, 174, 198, 212, 213
 Guillermo de Auvergne 127, 193
 Guillermo de Auxerre 116, 193
 Guillermo de Mare 197
 Guillermo de Santo-Amor 69, 165, 175-180, 219, 228
 Guillermo de St. Thierry 149
 Haimón 70
 Harder, R. 195
 Hardick, L. 79, 80, 87, 101, 138
 Harnack, A. von 151
 Hauck, A. 157
 Hayen, A. 192, 193
 Hegel, G. W. F. 214
 Henquinet, F. 42, 233
 Heráclito 212
 Hilario 136
 Hipler, F. 57, 66, 155, 169, 173, 182
 Hirschberger, J. 191
 Hirsch-Reich, B. 50, 61, 172
 Hofmann, F. 163
 Holmström, F. 38
 Honorio de Autún 53, 95, 153, 163-166, 168-171
 Huck, J. Ch. 38, 167
 Hugo de San Víctor 122, 134, 136, 146, 220
 Humberto de Romans 77
 Ivanka, E. von 130, 131
 Jacobo de Massa 41
 Jacopone da Todí 228
 Jansen, B. 227
 Jenócrates 114
 Jerónimo 92, 134-136, 160, 178
 Joaquín de Fiore 38, 43, 50, 53, 56, 59-61, 64, 66, 68, 71, 74-76, 78-81, 84-89, 92-95, 101, 114, 121, 122, 134, 137-140, 153, 164, 166-173, 175, 176, 178, 180-184, 211, 212, 220, 222, 229
 Jörgensen J. 106, 138, 228
 Juan de Parma 40, 77, 94, 167, 190
 Juan de Rupella 127, 128, 194
 Juan de Salisbury 229
 Juan Escoto Eriúgena 57, 124, 146, 147
 Juan Nauklerus 169
 Juan Sarraceno 124, 146, 147
 Kaerrick, E. 99
 Kalb, A. 37
 Kamlah, W. 38, 70, 116, 155, 156, 168, 169, 171, 184
 Kantorowicz, E. 69
 Keicher, O. 128
 Klibansky, R. 198
 Koch, J. 168, 188
 Kruska, H. 37
 Kusch, H. 116

Landgraf, A. M. 135, 157, 166
 Lazzarini, R. 192
 Le Bachelet, H. X. 58
 Lía 56
 Leclercq, J. 44, 45
 Lee, M. van 164
 Longpré, E. 42, 91, 150, 191
 Lottin, O. 201
 Löwith, K. 37, 212
 Lubac, H. de 49, 114
 Ludwig, V. O. 166
 Lutero 119, 226
 Luyckx, B. A. 118, 128, 233
 Macedonio 166
 Mandonnet, P. 79, 190, 192, 195
 Manser, A. 157
 Marrou, H.-I. 37, 133
 Martène-Durand 69, 165
 Martin, R. M. 136
 Meier, L. 191, 230
 Mereschkowski, D. 98
 Meyer, H. 155, 191
 Minges, P. 147
 Mirgeler, A. 181
 Nestorio 165
 Nicolás de Lisieux 178
 Nigg, W. 41, 44, 86, 87, 138, 143
 Nygren, A. 145
 Oepke, A. 145
 Oliger, L. 41
 Olivi, Pedro Juan 41, 152, 227
 Orígenes 135
 Orosio 156
 Ott, H. 37
 Otto de Freising 157
 Parent, J. M. 149
 Pedro Lombardo 116, 146, 147, 154, 219
 Pelster, F. 42
 Peregrino de Bolonia 40
 Peterson, E. 156
 Pio X 137
 Platón 187, 195, 212, 223
 Plotino 195
 Porfirio 166
 Pseudo-Dionisio 90, 110, 124, 128-130, 145-151, 193, 207, 214
 Pseudo-Hermes 214
 Pseudo-Joaquín 88, 89, 97, 153, 229
 Rahner, H. 159
 Rahner, K. 91, 151
 Raquel 56
 Ratzinger, J. 93, 158, 163, 214
 Reuter, H. 66
 Reves, M. 61
 Ricardo de San Víctor 217
 Righi, O. 42
 Robert, P. 190, 191, 201, 205, 211, 228, 231-233
 Roberto de Melun 135
 Rondet, H. 52
 Roques, R. 124, 131, 149
 Rosenberg, A. 38
 Rosenmöller, B. 91, 150, 191, 213
 Ruperto de Deutz 57, 116, 117, 156-162, 169, 217
 Russo, F. 167
 Rüttenauer, E. 99
 Sabatier, P. 41, 85, 87, 98, 226, 228
 Sabelio 165
 Salimbene 229
 Salman, D. H. 128
 Sasse, H. 116
 Sauer, E. 144
 Scheler, M. 150, 151
 Scherer, R. 192
 Schmaus, M. 85, 151, 166
 Schmid, J. 86
 Scholz, H. 51, 52
 Schöndorf, K. A. 156
 Schönhöffer, H. 41
 Schreiber, G. 164
 Seeberg, E. 155
 Seeberg, R. 151, 155
 Séjourné, P. 157
 Semmelroth, O. 130, 131
 Serent, A. de 86
 Seudo-Bernardo, ver Guillermo de Saint-Thierry
 Seudo-Bertrand de Bayona, ver Tomás de York,
 Silic, R. 174, 233
 Simón de Tournai 193
 Smeets, E. 192
 Söhngen, G. 86, 145, 156, 195, 206, 212, 218, 220, 226
 Spörl, J. 155, 164
 Squadrani, J. 191
 Steenberghen, ver Van Steenberghen
 Stohr, A. 174, 183, 198
 Tavard, G. H. 133, 149, 191, 198, 203, 232
 Tectaert, A. 42
 Thonnard, P. J. 191, 196, 199
 Tinivella, F. 45, 47, 186, 207
 Tomás de Aquino 43, 79, 116, 147, 173, 175-184, 187, 189, 195-202, 206-212, 221

- Tomás de Celano 75, 80, 85, 138, 142, 144, 228
 Tomás de York 178
 Tomás Gallo 146, 147, 151
 Tondelli, L. 38, 50, 60, 68, 73, 76, 79-81, 85, 88, 92, 153, 170, 172, 173
 Turot, Ch. 136
 Van Steenberghen, F. 79, 111, 127, 146, 186, 190, 192-202, 205, 231-233
 Veuthey, L. 191, 197, 199, 232
 Vinca, A. da 186, 198
 Vischer, W. 119

- Volz, P. 57
 Vooght, P. 133
 Wachtel, A. 168
 Wadding, L. 77
 Walde, B. 136
 Walz, A. 148
 Werner, M. 57, 59, 156, 175
 Wikenhauser, A. 57
 Winter, P. 169
 Wulf, M. de 192, 195, 196
 Zarb, S. 116

ÍNDICE DE MATERIAS

- Actualismo 119
 Agustínismo 126-127, 147, 183, 187-190, 193-202, 223, 239
 Alegoría 48, 51, 114 ss., 119, 124, 134, 140, 170, 172, 182, 215
 Alemanes (p. de Buenaventura frente a ellos) 68
 Ángel 127
 Antiaristotelismo 185 ss., 195-196, 200, 233
 Anticristo 68, 164, 165, 177
 Antitomisismo 206-207, 221
 Apocalíptica 46, 85, 204-205, 219
 Aristotelismo 147, 185 ss., 191-193, 202, 218-219, 235-236
 Averno 127, 129, 130, 218
 Civitas Dei 37, 51, 182-183, 234
 Cristocentrismo 172-173, 184, 210, 212-213
 Crítica del tiempo 141, 179
 Cronología de Buenaventura 40, 41-42
 Desescatologización 160-166
 Disputa sobre la pobreza 139, 175-180, 205
 División de las ciencias 144, 203, 220
 Ecclesia contemplativa 83, 106, 121, 152-153, 228-229
 Ejemplarismo 199, 204-205
 Escatología 37, 40, 58, 71-72, 74 ss., 85-86, 98, 100, 103, 156-157, 161, 167-171
 Escolástica 43, 45, 132-133, 157, 186, 202, 226, 232-233
 Esperanza salvífica intrahistórica 55-56, 63-65, 93, 105-106, 123-126, 142, 151-154, 162, 171, 234
 Esquema septenario del tiempo 51, 53, 57-62, 65, 69-70, 97, 106, 159-160, 165-168, 172, 175, 184
 Esquema triádico del tiempo 53-60, 69-70, 158-159, 162-163, 167-168
 Eternidad 213-214
 Evangelium aeternum 41, 64-65, 106, 122, 175
 Evolución de Buenaventura 43 ss., 74-77, 125, 140-141, 147 ss., 153, 172, 175, 177 ss., 198, 200-204, 218-219, 227, 228-229, 231 ss.
 Franciscanismo (esencia) 43, 55-56, 97 ss., 101-102, 104, 106, 124, 143, 178-179, 227
 Hermenéutica 47-51, 71, 114-115, 120, 131-132, 134 ss., 141
 Historia (esencia) 132, 210 ss., 215-216
 Historia de la Iglesia 161, 165-166, 168 ss., 177-178
 Idea de decadencia 155, 227
 Idea de progreso 166
 Iluminación 128-129, 131, 206
 Inmediatez divina de los hombres 129, 132

- Inspiración 108, 114-122
 Intellectus agens 127, 128
 Interpretación de la Escritura 47-52, 113-114
 Jerarquía 94-98, 129 ss., 149, 151-153, 170
 Joaquinismo 44, 46, 106, 109, 167-168, 170, 177-178
 Judíos 55, 76, 115, 134, 143, 222, 225
 Juego 159
 Laicado 96
 Libro 210
 Medida del tiempo 169
 Medio del tiempo 58-59, 156-157, 168-169, 174, 178-179, 184
 Ministerio, eclesial 97
 Mística 90, 91-92, 110, 112, 118, 121-122, 145, 149-153
 Movimiento de los espirituales 41-42, 44-46, 94, 98-99, 170
 Neoplatonismo 130, 195, 198, 199
 Noción de canon 135-136
 Ordo futurus 80-81, 84 ss., 88-95, 98-103, 167-168, 204-205
 Pesimismo 160-161, 166
 Pobreza 86, 102, 103, 178
 Primado del amor 149-151, 227, 233
 Profecía 102, 115-116, 123
 Profecía de la historia 38, 51, 55-56, 63-67, 71-74, 103-104, 113
 Raciones seminales 50, 141
 Redención 171-173
 Regressus in infinitum 209-210.
 Revelación 64, 89-90, 91, 102, 107-126, 132-135, 137, 141, 143, 145, 150-152, 167
 Sabiduría 48, 91, 110-113, 159, 193-194, 200
 Seis (como número simbólico) 69-70, 217-218
 Sentido de fe de la Iglesia 139
 Simbolismo 44, 83, 134, 142, 144, 158
 Teología 120, 123, 149, 199-200
 Teología física 144
 Teología imperial 155
 Theologia naturalis 111-112, 144, 220
 Theoriae 49-56, 141
 Tiempo (esencia) 209-213, 216-217
 Tipología 52, 73-74, 93, 140-141, 158, 162, 183, 215, 216
 Tradición, ver Sentido de fe 139-140
 Vita activa 55-56
 Vita contemplativa 55-56, 82-83, 89-95, 98, 103-104, 143
 Voluntarismo 150