

La plenitud de la Iglesia al final de los tiempos en San Buenaventura

Javier Pueyo Velasco

I. Las doctrinas sobre el Milenio en los Santos Padres

A partir de los textos de la Escritura, y en concreto del capítulo 20 del Apocalipsis joánico, donde se habla del reino del Milenio, se fueron formando en la Iglesia las primeras doctrinas que afirmaban una esperanza de plenitud para la historia humana. La esperanza de un reino mesiánico terreno no es una doctrina absolutamente novedosa en el cristianismo. En el seno del judaísmo, tanto el Antiguo Testamento como en la literatura intertestamentaria, encontramos de forma explícita la esperanza de una intervención de Dios en la historia que lleva a ésta a su plenitud. En este contexto, existe una discusión histórica sobre el origen de la doctrina del Milenio en la Iglesia: para algunos no es sino influencia del judaísmo en las primeras comunidades cristianas que tardarán en irse purificando de la misma. Esta concepción del problema podría estar influenciada por las interpretaciones que del cristianismo primitivo realizaron autores como Baur¹, von Harnack² o Schoeps³ para quienes en los primeros siglos hubo una tensión entre el judeocristianismo y la Iglesia “helénica”, en el que finalmente se impuso la segunda, que condenó como heterodoxas a las tendencias de la primera. A nuestro juicio, Daniélou⁴ ha demostrado que la Iglesia de los primeros siglos era judeocristiana, es decir, se alimenta-

Artículo recibido el 17 de febrero de 2012 y aceptado para su publicación el 15 de junio de 2012.

¹ F.C. BAUR, *Die Christuspartei in der korinthischen Gemeinde* en *Tübinger Zeitschrift für Theologie* 4, 61-206.

² A. HARNACK, *Lehrbuch der dogmengeschichte*, vol I, 162.

³ H.J. SCHOEPS, *Theologie und Geschichte des Judenchristentums*.

⁴ J. DANIELOU, *Teología del judeocristianismo*.

ba de la doctrina formada en un ambiente de encuentro entre judaísmo y cristianismo y tomaba muchas de sus categorías teológicas del Antiguo Testamento o incluso de la literatura judía de la época y la apocalíptica intertestamentaria. Sólo cuando esta influencia del judaísmo ponía en juego la integridad de la ortodoxia, la Iglesia intervenía. Con el paso del tiempo, esta influencia del judaísmo en las formas de expresión del pensamiento teológico fue decayendo y se adoptaron categorías más “helénicas”. En este primer apartado del artículo vamos a tratar de mostrar que la doctrina de una plenitud del Reino de Dios sobre la tierra al final de los tiempos se expresó en un primer momento en categorías tomadas de la apocalíptica judía, pero que no cayeron en la heterodoxia, así como mostrar que la teología posterior, más “helénica”, nunca la condenó y mantuvo las verdades dogmáticas fundamentales que se escondían detrás de las mismas, en concreto la verdad de una plenitud del Reino de Cristo en la historia vinculada a la Parusía de Cristo.

La primera interpretación cristiana de esta doctrina es de los Padres Apostólicos, en concreto Papías de Hierápolis. Su obra se ha perdido, pero conservamos algunos fragmentos de la misma citados por Eusebio de Cesarea y por Ireneo de Lyon. Papías presenta como enseñanza apostólica recibida directamente del apóstol san Juan, la doctrina según la cual al final de la historia habrá una época de plenitud, en la que Cristo reinará con sus santos y en la que subraya sobre todo los aspectos de fecundidad material, descritos con imágenes tomadas de la apocalíptica judía. Este testimonio es fundamental pues, aunque hay una indudable influencia del ambiente judío, muestra el origen apostólico de esta esperanza. Otros escritos de los Padres Apostólicos muestran concepciones similares, aunque basadas en la exégesis tipológica de la semana de la creación. Así por ejemplo, la *Epístola de Bernabé* hace un paralelismo entre la historia de la humanidad y los siete días de la Creación narrados por el Génesis, y postula que después del sexto día de la historia en el que no encontramos, habrá un séptimo día, día de descanso y de plenitud, en el que describe los acontecimientos finales: Parusía, derrota del Anticristo, juicio, resurrección de la carne, etc⁵.

Esta tradición iniciada en la Iglesia por Papías fue seguida de modo casi unánime por los Padres de los primeros siglos, como san Justino, san Me-

⁵ EPÍSTOLA DE BERNABÉ, XV 3-9. En J. J. AYÁN CALVO (ed.), *Didajé. Doctrina apostolorum. Epístola del Pseudobernabé*, 215-219.

todío, san Hipólito, san Cipriano, san Ambrosio, etc⁶. Entre todos destaca san Ireneo de Lyon que hace una explicación sistemática de los textos del Apocalipsis, interpretando en sentido literal las dos resurrecciones mencionadas en el texto joánico. De esta manera, a la época actual, que culminará con el Reino del Anticristo, le sucederá la Parusía de Cristo y la primera resurrección de los muertos, en la que sólo los santos resucitarán para inaugurar con Cristo un Reino sobre la tierra de mil años; después de un último desencadenamiento del mal, Cristo volverá a vencer y después de la segunda resurrección de los muertos, esta vez toda la humanidad, comenzará el juicio universal, que inaugura los cielos nuevos y la tierra nueva, es decir, la eternidad. Para san Ireneo, el Reino de los mil años es necesario afirmarlo por la tradición apostólica recibida de Papías, para el cumplimiento de las profecías mesiánicas del Antiguo Testamento, y por la necesidad de afirmar una escatología intermedia, un tiempo en el que los justos se preparan para la visión de Dios en la eternidad (algo parecido a la doctrina del purgatorio pero que afecta también al cuerpo). La presencia de Cristo y sus santos sobre la tierra permitirá que la Jerusalén terrena se configure a imagen de la celeste, es decir, la vida terrena de los hombres que viven en estado de peregrinos se configura con la vida de los santos que están presentes en la tierra por la primera resurrección. Por tanto, hay un grupo de hombres, en estado todavía de viadores, que viven en plenitud la vocación cristiana en esta tierra por su sometimiento al reino de los santos, antes del juicio final.

A pesar de que esta interpretación era la más extendida, el mismo san Justino, todavía en el siglo II, reconoce que esta doctrina no es unánime en la Iglesia, y distingue tres posiciones⁷: la gnóstica, la “milenarista” propia, y otra que reconoce tienen “ciertos cristianos de recto sentir”. Podríamos añadir una cuarta postura que san Justino omite por encontrarse en diálogo con un judío: la postura judaizante.

La primera, por tanto, es la de aquellos a los que san Justino acusa de blasfemar del nombre del Dios de Abraham, Isaac y Jacob, aquellos que niegan la resurrección de la carne. Se refiere a las sectas gnósticas que niegan una consumación del Reino mesiánico en la historia, pues creen que este mundo terreno, creado por el demiurgo, no debe ser salvado en el plan

⁶ Puede encontrarse un resumen de estas posturas en la obra F. ALCAÑIZ, *Ecclesia Patristica et millenarismus: expositio historica*.

⁷ SAN JUSTINO, *Diálogo con el judío Trifón*, 80, 2-4. En D. RUIZ BUENO, *Padres apostólicos y apologistas griegos*, 1197

de Dios. Detrás de estas concepciones había una negación de la bondad del orden natural que es apto para recibir los bienes sobrenaturales que Dios ofrece a la humanidad en Cristo. El principal autor que refuta estas falsas concepciones es el ya citado san Ireneo de Lyon⁸.

Un segundo grupo es el de aquellos cristianos próximos a la doctrina del judío Trifón, el interlocutor del santo mártir samaritano en su *Diálogo*, es decir, la doctrina de los grupos cristianos llamados judaizantes. Este grupo dentro del seno del judeocristianismo se aferra a los elementos más “judíos” de la doctrina apostólica y reproduce lo que san Jerónimo llama el “error judío”, acercándose a posturas más cercanas al judaísmo farisaico que al mismo mensaje de Cristo. En estos grupos judeocristianos sí puede considerarse que la influencia del ambiente y la teología judía fueron causa de la heterodoxia. Pero la condena de los mismos Padres que anteriormente hemos citado entre los que defienden un Reino de Cristo en la tierra, pone en evidencia que la afirmación de éstos no es contaminación judaica. Canals caracteriza la tentación de estos grupos como el deseo de alcanzar la salvación por las propias fuerzas humanas, y por tanto, no esperar una salvación que supere las posibilidades y deseos del corazón humano⁹.

En el último grupo al que se refería san Justino podríamos distinguir dos etapas diversas. La primera, cuyos primeros testimonios se remontan al siglo III, está representada por Orígenes, san Dionisio o Cayo Romano, y se caracteriza por hacer una exégesis alegórica. Orígenes además, postula una realidad intermedia entre la historia y la eternidad para la purificación y preparación de las almas para la visión beatífica. Pero esta realidad intermedia es metahistórica y afecta sólo a las almas. La doctrina de Orígenes es un paso adelante en la configuración del dogma sobre el purgatorio, pero abandona el mundo presente a la desesperanza, pues sólo en aquel mundo intermedio que imagina, el alma humana es purificada, eliminando de la escatología intermedia las realidades sociales y materiales, que era la gran aportación de san Ireneo; en el fondo, ya lo apunta Ratzinger en la obra

⁸ Para una descripción más detenida de las doctrinas gnósticas, remitimos a las obras siguientes: H.-C. PUECH, *En torno a la gnosis*, vol. I; J. DANIELOU, *Teología del judeocristianismo*, 77-126; las consecuencias de esta visión gnóstica para la escatología y las relaciones entre la Iglesia y el mundo están apuntadas de manera muy interesante en J. RATZINGER, *La unidad de las naciones. Aportaciones para una teología política*, 20-23.

⁹ F. CANALS, *La teología de la historia del padre Orlandis y el problema del milenarismo*, 63-68; ÍD., *Los siete primeros concilios*, 26-30.

citada de *La Unidad de las Naciones*, la teología de la historia de Orígenes se acerca a la que tenían los gnósticos.

Además, es significativo que los autores que negaban esta esperanza en los tres primeros siglos negasen la autoría del Apocalipsis, pues esto muestra que no había una auténtica tradición primitiva de origen apostólico que interpretase de un modo distinto el texto revelado. En la segunda etapa, a partir de finales del siglo IV, esta tendencia va a tomar la primacía en la Iglesia como reacción a las desviaciones de los milenaristas judaizantes; los Padres que representan esta línea de interpretación van a aceptar la canonicidad del Apocalipsis, pero continúan con una interpretación alegórica del mismo, aplicando el Reino del Milenio a la Iglesia.

San Agustín toma esta interpretación de un autor donatista, Ticonio, y así explica algunos textos difíciles del Apocalipsis, como la doble resurrección de los muertos. Para el Hiponense, la primera resurrección es espiritual, la justificación por la fe, y la segunda es la resurrección para el juicio final y la eternidad. Por tanto, todas las profecías del Antiguo Testamento de bienes materiales, hay que entenderlas como una tipología de unos bienes espirituales que recibe como herencia la Iglesia en el tiempo presente. Sin embargo, tanto san Agustín como san Jerónimo, por respeto a la autoridad de los Padres anteriores, consideran que es posible una interpretación ortodoxa del Reino mesiánico en la tierra¹⁰, aunque se inclinan a considerar más probable que se refiera a las realidades de la nueva economía que ya disfrutamos o de la vida eterna. A pesar de que tanto Jerónimo como Agustín no aceptan la exégesis de los Padres de los primeros siglos, van a aceptar de manera indirecta una cierta plenitud en la historia. San Agustín, por ejemplo, después de interpretar la primera resurrección y el Reino Milenario de manera espiritual, entiende el juicio final como una época histórica de la que reconoce no se puede prever su duración¹¹. Es por tanto, una postura parecida a la de la *Epístola de Bernabé*, en la que la última etapa de la historia son los acontecimientos finales, es decir, la derrota del Anticristo, la Parusía de Cristo, la manifestación de su realeza mediante el Juicio Universal, etc.

Algo similar ocurre con san Jerónimo, que después de negar la interpretación literal del Reino Milenario afirma un período de paz en la historia,

¹⁰ SAN JERÓNIMO, *Comentario a Isaias*, 60, 3, Libro XVIII. En ÍD., *Obras completas*, vol. VIb, 333; SAN AGUSTÍN, *La Ciudad de Dios*, XX, 7, 1. En ÍD., *Obras completas*, vol. XVI-XVII, 1455-1456.

¹¹ *Ibidem*, XX, 28, 1525-1526; *Ibidem*, XX, 1, 2, 1439

más bien breve, entre la derrota del Anticristo y la Parusía¹²; y en otro lugar, afirma que la segunda venida de Cristo en la historia proporcionará a la misma una plenitud de orden espiritual, distinta de la que imaginaban los judíos, pero que conllevará la conversión de éstos¹³.

Por lo tanto, contra la interpretación que ha sido frecuente a lo largo de la historia de la teología¹⁴, hay una coincidencia de fondo entre todos los Padres, en afirmar, de maneras distintas y con mayor o menor fuerza, una plenitud en la historia del Reino de Dios. La diferencia es que el grupo de Padres más dependientes del judeocristianismo hacen una interpretación literal y envuelven esta esperanza con otras doctrinas que la Iglesia con el paso de los siglos desarrollará por otro camino, como la doctrina de la doble resurrección de los muertos, que en san Ireneo no es sino un desarrollo primitivo de la doctrina del purgatorio. Por el contrario el grupo de autores alegoristas, sienten una gran prevención a aceptar la doctrina de los Padres anteriores, en especial por las tergiversaciones que de esta doctrina habían hecho grupos judeocristianos heréticos de su tiempo¹⁵; aunque por otro camino distinto, se sienten obligados a aceptar un cierto período de plenitud en la historia, según el testimonio de la divina Revelación.

II. Joaquín de Fiore y las controversias en la universidad de París

No podemos desarrollar en este artículo la evolución de la doctrina de una plenitud final del Reino de Cristo en la historia. Pero para comprender la teología de san Buenaventura al respecto es necesario presentar antes a una figura que va a poner de nuevo en primera línea de discusión este problema. Nos referimos al abad calabrés Joaquín de Fiore. Es difícil determinar con exactitud el alcance de las doctrinas del abad calabrés pues, según las investigaciones críticas de las últimas décadas¹⁶, sus discípulos le atribuyeron doctri-

¹² SAN JERÓNIMO, *Comentario a Daniel* 12, 12, Libro IV. En ÍD., *Obras completas*, vol. Vb, 747.

¹³ ÍD., *Comentario a Zacarías* 14, 8-9, Libro III. En ÍD., *Obras completas*, vol. IIIb, 705-717.

¹⁴ G. BARDY, *Millénarisme*, 1760-1763; A. PIOLANTI, *Millénarismo*, 1008-1011.

¹⁵ SAN JERÓNIMO, *Comentario a Isaías* 55, 3, Libro XV, 620. En ÍD., *Obras completas* vol. VIb, 201; *Ibidem*, 66, 20, Libro XVIII, 792-793. En ÍD., *Obras completas* vol. VIb, 519; ÍD., *Comentario a Joel*, 3, 7-8. En ÍD., *Obras completas*, vol. IIIa, 375; ÍD., *Comentario a Zacarías*, 14, 10-11, Libro III. En ÍD., *Obras completas* vol. IIIb, 705.

¹⁶ K.V. SELGE, *La edición crítica de las Opera Omnia de Joaquín de Fiore*, 89-94; ÍD., *Trinitat, Millennium, Apokalypse im Denken Joachims von Fiore*. En R. RUSCONI, *Gio-*

nas que él nunca llegó a profesar. De todas formas, más allá de la doctrina de Joaquín de Fiore, no cabe duda de la gran influencia posterior que ha tenido el “joaquinismo”, como bien ha acertado a subrayar Henri de Lubac¹⁷. También es indudable que las doctrinas del abad de Fiore dieron pie, en medio de un lenguaje simbólico y poco preciso, a las interpretaciones posteriores.

A partir del método de exégesis concordístico, Joaquín de Fiore llega a postular una tercera edad en la historia, después de la época del Antiguo Testamento y del Nuevo Testamento. Si la primera edad, el Antiguo Testamento, es la edad en la que se revela principalmente el Padre, y la segunda edad, el Nuevo, es la edad del Hijo, espera una tercera edad que será la edad del Espíritu Santo. El abad calabrés describe la primera edad como el tiempo de la servidumbre, del temor, el respeto a la ley, la predominancia de la vida laical, de la moral regida por la ley natural y la época en la que Dios se comunica a los hombres a través de figuras y símbolos. La segunda edad es la edad del Hijo, la edad de la sumisión filial, la época de la fe y de la vida mixta entre contemplación y acción, representada por el estado clerical; no es la época de las meras figuras, sino la de los sacramentos, es decir, figuras que contienen ya aquello que significan. La tercera edad que Joaquín predice para un futuro próximo es la edad del Espíritu Santo, la edad de la libertad de los hijos de Dios, la época de la caridad, de la pura contemplación, en la que el Espíritu Santo se derrama directamente sobre toda carne; es la época de la virginidad, la época dominada por los monjes, es decir, por la vida contemplativa. Será una época de plenitud de la Revelación, de modo que lo que se había revelado a unos pocos, a los perfectos (1 Cor 2, 6), se revelará a la multitud¹⁸, permitiendo un conocimiento directo y pleno de la verdad divina gracias a una comprensión espiritual de la Escritura. En esta época no será necesaria la instrucción, pues todos los hombres conocerán a Dios, ni el conocimiento teológico, pues el conocimiento de Dios será místico y superracional.

El abad calabrés ve en la Escritura que hay signos que anuncian la próxima llegada de esta tercera edad de la historia: la predicación del Evangelio

acchino da Fiore tra Bernardo di Clairvaux e Inocenzo III, 49-69; G.L. POTESTÁ, *La vision della storia di Gioacchino: dal modello binario ai modelli alfa e omega*. En RUSCONI, *Gioacchino da Fiore tra Bernardo di Clairvaux e Inocenzo III*, 165-183; M.W.D. BLOOMFIELD, *Joaquim of Flora. A critical survey of his canon, teachings, sources, biography and influence* en *Traditio* 13, 249-311; B. MCGINN, *L'abate calabrese*.

¹⁷ H. DE LUBAC, *La posteridad espiritual de Joaquín de Fiore*.

¹⁸ J. DE FIORE, *Expositio in Apocalypsim*, f. 124a

a todas las gentes, la unión entre griegos y latinos, la persecución del Anticristo y la conversión del pueblo de Israel. La conversión de los judíos debe ser precedida por la predicación de Elías. Esta espera de Elías será algo característico del movimiento joaquinista posterior, que buscará en diversas figuras a Elías, un nuevo Juan Bautista que, en el fondo de la mentalidad de los seguidores de Joaquín de Fiore, va a dar una comprensión de la Escritura superior a la que proporcionó el mismo Cristo a sus apóstoles y sus sucesores; por esto el franciscanismo espiritual en el siglo XIV, y posteriormente los movimientos de reforma de los siglos XV y XVI van a tener un tono antijerárquico a la vez que apocalíptico. Junto a esta venida de Elías, Joaquín habla de que a caballo entre la edad del Hijo y la edad del Espíritu Santo, Dios 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 Elías¹⁹. Estas órdenes son precursoras de la orden del tiempo final, que será puramente contemplativa, viviendo el espíritu del Sermón de la montaña “*sine glossa*”, es decir, a la letra, sin añadidos.

Tras la muerte de Joaquín, se doctrina se populariza y será materia de discusión teológica a partir de unas controversias surgidas en la universidad de París a mediados del siglo XIII. La Sorbona estaba inmersa en una situación de rivalidad entre los maestros seculares y los mendicantes. En el momento álgido de estas controversias, en 1255, un fraile franciscano, Gerardo de Borgo San Donnino, publica una serie de obras de Joaquín de Fiore, glosadas por él mismo, bajo el título de *El Evangelio Eterno*, donde aplica las profecías de Joaquín de Fiore a la Orden Franciscana. El profeta de la edad del Espíritu Santo sería san Francisco de Asís, y el estilo de vida franciscano, el cumplimiento *sine glossa* del Evangelio, es decir, sin otras reglas o constituciones, tal y como quería san Francisco que viviera la orden, sería la forma de vida de todos los cristianos en la tercera edad. Además Gerardo afirma con claridad, algo que es más discutible en Joaquín, que en la edad del Espíritu Santo quedará superada la economía sacramental y la constitución jerárquica de la Iglesia. Los hombres serán guiados directamente por el Espíritu Santo, sin necesidad de otras mediaciones humanas, como son los sacramentos, las constituciones religiosas, el derecho canónico, etc. Al Nuevo Testamento, al Evangelio de Cristo, vendría a sustituirle un nuevo Evangelio, el Evangelio Eterno, los escritos de Joaquín de Fiore.

¹⁹ J. DE FIORE, *Concordia Novi et Veteris Testamenti* V 38, f. 76v.

Estos primeros joaquinistas no pretenden abandonar la fe cristiana, pero sí querían una evolución del cristianismo en un sentido heterogéneo respecto a la tradición anterior; la tradición recibida de los apóstoles debía quedar superada por un elemento, que en el caso de los joaquinistas, es una nueva economía de la gracia. Esta idea fue avanzando a través de la historia, como muestra De Lubac en la obra citada, hacia formas cada vez más secularizadas que entienden que el cristianismo no es algo definitivo, sino transitorio hacia una plenitud mayor. En esta línea está la Ilustración, Kant, Hegel, Schelling, Comte, incluso Marx y Freud. La postmodernidad, por ejemplo en el caso de Gianni Vattimo, también pretende ser una culminación de este proceso iniciado por el joaquinismo medieval. También movimientos teológicos heterodoxos contemporáneos, como el modernismo, supusieron una vuelta al estudio de Joaquín de Fiore, como el caso de Ernesto Buonaiuti.

Las teorías expuestas por Gerardo de Borgo san Donnino fueron una buena oportunidad para que los seculares atacaran a los mendicantes ante el papa como heterodoxos. El papa Alejandro IV condenó la obra de Gerardo en la bula *Libellum quaedam* e influyó para que el superior de la fraternidad franciscana, Juan de Parma, no fuera reelegido²⁰. En su lugar, se puso al frente de los hermanos menores a san Buenaventura.

III. San Buenaventura

El santo nacido en Bagnoregio, va a tratar durante su generalato de enfrentarse al joaquinismo, tanto a nivel de gobierno como a nivel teológico, y en este marco debemos entender sus *Collationes in Hexaemeron*, la obra que vamos a analizar brevemente para descubrir su teología de la historia.

Las *Collationes* son una serie de conferencias dadas en la universidad de París con intención fundamental de salir al paso de la presencia creciente del aristotelismo heterodoxo en la Sorbona. El mismo año de 1273, en el que se pronuncian las conferencias, había visto las sanciones al aristotelismo heterodoxo por parte de la Santa Sede, las famosas condenas de Tempier. Pero san Buenaventura no se conformará con prevenir estas desviaciones filosóficas, sino que quiere mostrar la verdadera Sabiduría hacia la que

²⁰ Sobre las controversias en la universidad de París y la condena de la obra de Gerardo, puede consultarse la obra, J-I. SARANYANA, *Joaquín de Fiore y Tomás de Aquino. Historia doctrinal de una polémica*.

se orienta toda filosofía, la Sabiduría cristiana, y para ello describe a lo largo de las *Collationes* siete grados de la Sabiduría, los siete niveles por los que el entendimiento asciende hasta la unión con Dios, en paralelo a los siete días de la Creación: la luz natural de la inteligencia, la inteligencia elevada por la fe, la inteligencia enseñada por la Escritura, que es de la parte de la que nos ocuparemos principalmente; la inteligencia elevada por la contemplación; la inteligencia ilustrada por la profecía; la inteligencia absorbida por el raptó; y la séptima, sobre la inteligencia deiforme por la visión beatífica. La obra quedó inconclusa cuando trataba del cuarto grado.

Dentro de este esquema nos ocuparemos del tercer grado de Sabiduría, la inteligencia iluminada por la Escritura, en la que el Doctor Seráfico muestra distintos modos de producirse esta iluminación, a los que denomina inteligencia espiritual, figuras sacramentales y multiformes teorías. No podemos detenernos a describir estos métodos exegéticos del Seráfico, pero

Estas últimas consisten en la comparación de los dos testamentos, Antiguo y Nuevo, mediante el cual, puede iluminarse el futuro, que está contenido a modo de semilla en el pasado narrado por la Revelación. Este modo de exégesis, san Buenaventura lo basa en su metafísica ejemplarista: Dios se manifiesta no sólo en la obra de la Creación, sino que, siguiendo a Joaquín de Fiore, también en la historia; la principal diferencia, como veremos, es que en el Seráfico no se da la separación de las obras de cada una de las personas divinas en su etapa propia de manera exclusiva, como había dejado traslucir la obra del abad calabrés. Según este método, la manifestación de la Trinidad en el Antiguo Testamento y el Nuevo, permite predecir, de alguna manera, su manifestación en la historia de la Iglesia, de modo que ésta se ve prefigurada en el pueblo judío y sobre todo en la vida terrena de Cristo. Pero la diferencia con Joaquín de Fiore es clara: *Después del Nuevo Testamento ya no habrá otro, ni puede ser suprimido ningún sacramento de la nueva ley, porque ese Testamento es eterno*²¹. Es decir, las comparaciones que pueda realizar entre la historia de la Iglesia y la vida terrena de Cristo no pueden ponerse en paralelo con la comparación entre ésta y el Antiguo Testamento, como si fueran tres etapas distintas. En san Buenaventura es muy tajante la afirmación de que el tiempo de Cristo en la historia es definitivo.

Antes de hacer la comparación entre los dos testamentos, san Buenaventura describe y acepta el esquema septenario de san Agustín, en el que el día séptimo, que los milenaristas antiguos (la *Epístola de Bernabé*, Teófilo de

²¹ SAN BUENAVENTURA, *Collationes in Hexaemeron*, XVI, 2, 469.

Antioquía, etc) interpretaban como el día del descanso sabático de la historia, es colocado en paralelo con el sexto, y corresponde con el descanso en el cielo de las almas de los justos antes del juicio final. San Buenaventura acepta este esquema agustiniano, pero veremos que no entiende la sexta edad de una manera homogénea como hacía san Agustín, sino que dentro de la misma entiende que también hay un proceso, que tratará de descubrir mediante otras multiformes teorías, es decir, mediante otras comparaciones de la Escritura. Y es aquí donde aparece el esquema de los dos testamentos al que aludíamos antes. Cada uno de estos testamentos se puede subdividir en diferentes etapas, primero dos, luego tres, etc, hasta siete. En las distintas divisiones que hace de la época de la Iglesia, siempre hay una época que está por llegar. Primero, divide los testamentos en dos partes cada uno; el tiempo anterior a la Ley y el tiempo posterior a la Ley del Antiguo se corresponden en el Nuevo Testamento con el tiempo de la vocación de los gentiles y de la vocación de los judíos:

este tiempo todavía no ha llegado, porque entonces se cumplirá lo que dice Isaías: No desenvainará la espada pueblo contra pueblo, ni se adiestrarán más en el arte de la guerra; porque esto aún no se ha cumplido, pues aún funcionan las dos espadas: todavía hay disputas y herejías²².

Es decir, el Seráfico cree que, dentro de la economía del Nuevo Testamento, se dará la etapa de la conversión de los judíos, que será un tiempo de paz y de armonía entre las dos espadas.

Posteriormente divide los dos Testamentos en tres etapas, el tiempo de la iglesia comenzada, de la iglesia dilatada y de la iglesia consumada, que todavía no ha llegado; al dividir en cinco dice:

el primero el tiempo de la difusión de los carismas... el segundo el de la vocación de los gentiles... el tercero el de la institución de las iglesias según las leyes... el cuarto el de la multiplicación de las religiones... el quinto el de la restauración de los caídos, porque es necesario que venga Elías, el cual restablecerá todas las cosas; con él vendrá también Henoc. Pero la bestia vencerá a aquellos dos testigos. De donde es necesario que primero sean derribados y venga la ruina y luego la restauración²³.

²² *Ibidem*, XV, 24, 463.

²³ *Ibidem*, XV, 28, 465-467.

San Buenaventura dice que, según esta división, estamos en la cuarta época, la de la multiplicación de las religiones, pues ve como un signo de los tiempos que Santo Domingo y san Francisco funden un nuevo estilo de vida mendicante, que imita más la vida del Señor. Falta la quinta etapa que sería el de la restauración de los caídos tras el anticristo.

Especialmente significativo es su división según el número siete, pues según él mismo explica, el siete representa la totalidad de la realidad. Citamos a san Buenaventura:

son siete los tiempos figurales: el tiempo de la naturaleza creada, de la culpa que se ha de purgar, de la nación escogida, de la ley establecida, de la gloria real, de la voz profética, del descanso medio. De igual forma en el Nuevo Testamento hay siete tiempos: el tiempo de la gracia conferida, del bautismo por la sangre, de la norma católica, de la ley de justicia, de la cátedra sublime, de la clara doctrina, de la paz última²⁴.

Identifica cada una de estas etapas con la historia de la Iglesia:

En el Nuevo Testamento, el tiempo de la gracia conferida, desde Cristo y los apóstoles, abarcando la muerte de san Juan hasta el papa san Clemente. El tiempo del bautismo por la sangre, desde san Clemente hasta san Silvestre porque... en este tiempo intermedio hubo diez grandísimas persecuciones. El tiempo de la norma católica desde san Silvestre hasta el papa san León I, bajo el cual se dio el Símbolo. El tiempo de la ley de justicia, desde san León hasta san Gregorio el Doctor, en el cual se dieron las leyes justinianas y los cánones y las reglas canónicas y monásticas, en el cual también vivió san Benito... El tiempo de la cátedra sublime desde san Gregorio hasta Adriano I, bajo el cual el imperio fue trasladado a los alemanes... el tiempo de la clara doctrina, desde Adriano. Pero, ¿Quién puede decir o quien ha dicho cuánto durará? Es cierto que nos encontramos en este tiempo; cierto es también que durará hasta que sea arrojada la bestia que sube del abismo, cuando Babilonia sea confundida y arrojada, y después vendrá la paz²⁵.

Para mayor complejidad del esquema, san Buenaventura divide en tres cada una de estas siete épocas, y va identificando diversos acontecimientos

²⁴ *Ibidem*, XVI, 12-13, 475.

²⁵ *Ibidem*, XVI, 18-19, 479-481.

históricos del pasado y anunciando diversas situaciones del porvenir. Pero no vamos a entrar en detalles secundarios por no complicar la explicación.

Recapitulando los distintos esquemas, tenemos que en la última etapa que está por venir, será un período caracterizado por la paz, por la virginidad, por la restauración tras el tiempo del Anticristo, el tiempo de la vocación de los judíos y de la Iglesia consumada. Y sobre todo la descripción que hace del séptimo tiempo del Nuevo Testamento:

En el séptimo día sabemos que sucedieron estas cosas: la reedificación del templo, la restauración de la ciudad y la paz concedida. De un modo parecido en el futuro séptimo tiempo, tendrá lugar la reparación del culto divino y la reedificación de la ciudad. Entonces se cumplirá la profecía de Ezequiel, cuando descienda del cielo la ciudad, no ciertamente la que es de arriba, sino la de aquí abajo, es decir, la militante; cuando sea conforme a la triunfante, en cuanto es posible en este mundo. Entonces tendrá lugar la edificación de la ciudad y su restablecimiento, como en el principio; y entonces habrá paz. Pero cuánto durará aquella paz, Dios lo sabe²⁶.

Es decir, para san Buenaventura la clave de este período caracterizado por la paz, la conversión de los judíos, etc, la causa de todos estos beneficios, está en que la Iglesia se configurará, cuanto es posible en este mundo, con la Iglesia del cielo. Esto podría prestarse a una interpretación joaquinista, pues en la iglesia del cielo, hay visión cara a cara de Dios, no hay estructura jerárquica de la iglesia, no hay sacramentos, etc. Pero una vez más debemos distinguir la visión bonaventuriana de la joaquinista.

San Buenaventura explica cómo entiende esta configuración con la Iglesia celeste en otro lugar de la obra, en la colación XXII, cuando habla del cuarto grado de Sabiduría, la inteligencia elevada por la contemplación. La luz de la contemplación no se da a los hombres directamente, sino a través de mediaciones, a través de la Iglesia. El Doctor Seráfico toma aquí del Pseudodionisio toda la escala de los seres por las que pasa la luz divina hasta llegar al hombre. Este autor de finales del siglo V y principios del VI, hablaba de nueve coros de ángeles, entre los que los serafines están más cerca del trono de Dios; éstos iluminan a los querubines, éstos a los principados y así vamos descendiendo hasta el último coro, que son los ángeles, los ángeles

²⁶ *Ibidem*, XVI, 30, 489-491.

de la guarda podríamos decir, que nos iluminan a nosotros. La Iglesia está ordenada de la misma manera: unos iluminan a otros con la luz divina en una estructura jerárquica. Esta analogía entre los nueve coros de los ángeles y la Iglesia la va a usar san Buenaventura para ver en qué medida la Iglesia de la tierra puede configurarse, cuanto es posible en este mundo, con la Iglesia celestial, y quedar así consumada. De esta forma, como en la inteligencia iluminada por la Escritura había comparaciones entre los dos testamentos, en la inteligencia elevada por la contemplación, que es un grado de sabiduría superior, compara la realidad terrenal con la celestial, la Iglesia peregrina con la Iglesia triunfante; hace tres comparaciones entre ambas. Vamos a fijarnos en la primera y en la tercera.

La primera es una comparación de la Iglesia del cielo con la Iglesia terrena según “los procesos”, es decir, es una comparación con el desarrollo histórico de la Iglesia, de modo que los nueve coros de los ángeles se comparan con nueve etapas en la historia de la Iglesia. Los tres primeros coros, tronos, querubines y serafines, corresponden a la “edad del Padre”: el orden de los patriarcas, que corresponde al Padre en cuanto es en sí mismo, el profético, que responde al Padre en cuanto es en el Hijo, y el apostólico, que responde al Padre en cuanto es en el Espíritu Santo. Por tanto vemos la presencia de las tres personas divinas en esta “edad del Padre”, no hay una separación de la acción del Padre respecto a las otras tres personas, pues la acción *ad extra* de la Trinidad es conjunta. Cada uno de estos tres órdenes se corresponde sucesivamente con los tres órdenes angélicos de Tronos, Querubines y Serafines. Mientras a los tronos les corresponde estar abiertos para recibir la luz, los querubines gozan de esa luz y por ello especulan con claridad, y los serafines gozan de un continuo amor a Dios, sumamente penetrativo, hasta el corazón de Dios²⁷. Siguiendo el paralelismo con estas jerarquías del cielo, al orden de los patriarcas le corresponde la estabilidad de la fe, a la de los profetas la claridad de conocimiento, y a los apóstoles el fervor de la caridad²⁸. Es significativo, que encontremos el orden seráfico, el más elevado, en este tercer orden. Cabría esperar, si siguiéramos el esquema de Joaquín de Fiore, como podría parecer por la división en tres etapas históricas adjudicadas a cada una de las tres personas divinas, que el orden seráfico estuviera al final del desarrollo histórico por ser el más perfecto. Sin embargo, vemos que san Buenaventura sitúa la perfección de

²⁷ *Ibidem*, XXI, 33, 602.

²⁸ *Ibidem*, XII, 6, 610.

la Iglesia en la era apostólica. Porque los Apóstoles son los que tocaron y palparon al Verbo de la Vida, en ellos está la plenitud de la Revelación. La “edad del Hijo” corresponde con tres órdenes: el Hijo en cuanto es en el Padre corresponde al coro de las Dominaciones y la época de los mártires, porque en los mártires hubo máxima potestad; el Hijo en cuanto es en sí corresponde al orden de las Virtudes y la época de los confesores, por razón de la doctrina, y el Hijo en cuanto es en el Espíritu Santo, corresponde al orden de las Potestades y el tiempo de las vírgenes. La edad del Espíritu Santo corresponde a su vez a tres órdenes: El Espíritu Santo en cuanto es en el Padre corresponde al coro de los Principados y el tiempo de los preladados, en cuanto es en el Hijo corresponde al coro de los arcángeles y la época de los magistrados, y en cuanto es en sí mismo corresponde al coro de los ángeles y la época de los regulares.

Por tanto, según este primer esquema, el proceso de la historia que culmina con los regulares, de momento, ni supone la mayor perfección de la Iglesia, sino que ésta se sitúa en la era apostólica, algo completamente contrapuesto a la mentalidad joaquinista del progreso continuo. Pero ahora veremos en qué sentido también se puede hablar de un progreso en san Buenaventura, para ponerlo en paralelo con los esquemas anteriores, que hablaban de un último período de plenitud en el Nuevo Testamento. Pero está claro que para él, la historia no es un continuo progreso, sino que hay como dos puntos de plenitud, la primera y la segunda venida de Cristo. La diferencia con la concepción de los joaquinistas es que la plenitud de la tercera edad, no es una superación de Cristo y los Apóstoles. Algunos autores, por ejemplo Olegario González de Cardedal²⁹, toman este esquema para decir precisamente que en san Buenaventura no hay un sentido progresivo de la historia, y para eso tienen que decir que el siguiente esquema que vamos a ver no es auténtico de san Buenaventura. No voy a entrar aquí a rebatir esta postura de González de Cardedal porque creo que no tiene razón y sería demasiado largo hacerlo aquí. Sólo decir que según la interpretación del teólogo de Salamanca, los esquemas históricos anteriores no tendrían ningún sentido, y que aún eliminando los textos de la obra de san Buenaventura que él no considera seguros desde el punto de vista de la crítica textual, todavía quedan en pie de manera íntegra los de las colaciones XV y XVI, y la mayoría de los textos que estamos citando de la colación XXII. Pero dejo este análisis para trabajos posteriores.

²⁹ O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Misterio Trinitario y existencia humana*, 612-625.

La tercera comparación que hace el Doctor Seráfico entre los nueve coros del cielo y la Iglesia terrena es fundamental antes de sacar más conclusiones. Es una comparación en razón de los ejercicios de la Iglesia. Por tanto ahora no es un esquema temporal o histórico, sino es una visión estática de la Iglesia comparándola con el cielo. Sitúa los coros de los ángeles en un orden creciente, desde los que están más lejos del trono de Dios hasta los que están más cerca e iluminan a los primeros. Primero, la vida activa, que corresponde con los plebeyos, los cónsules y los príncipes, corresponde a las jerarquías de los ángeles, los arcángeles y los principados. Luego los estados mixtos de vida activa y contemplativa, el orden clerical, que tiene tres órdenes, el ministerial, el sacerdotal y el pontifical, que se corresponden con las jerarquías celestes de las Potestades, las Virtudes y las Dominaciones. Por último, la vida contemplativa se divide en orden suplicatorio, orden especulativo, y orden sobreelevativo. A estos tres órdenes corresponden las jerarquías supremas de Tronos, Querubines y Serafines. El orden suplicatorio (los Tronos) es de aquellos que se dedican enteramente a la oración, a la devoción y a la alabanza divina, el Seráfico los identifica con las órdenes Cisterciense, Premostratense, Cartuja, etc³⁰. El orden monástico especulativo (Querubines) son aquellas órdenes que se dedican al estudio de la Escritura, lo que no puede conseguirse sino mediante la pureza de espíritu. Identifica en este grupo a los Predicadores y a los Hermanos Menores. Pero hace una diferencia entre ellos; mientras los primeros se dedican principalmente a la especulación, y de ahí a la unción, los segundos se aplican principalmente a la unción, y de ahí a la especulación. Respecto al orden sobreelevativo, corresponde a la jerarquía de los serafines, a los que atribuye una caridad más excelente y más penetrativa hasta el corazón de Dios. Esta referencia al centro de la Trinidad, sin duda hay que entenderla de manera cristocéntrica, pues el Seráfico insiste continuamente en que el Verbo es el medio de toda ciencia, y el medio de la Trinidad³¹. Por lo tanto el orden Seráfico tiene una caridad más ardiente y una contemplación más penetrativa del corazón del Verbo Encarnado.

Buenaventura dice, que en la Iglesia no hay un estado de vida que corresponda a este coro de los serafines. Y afirma que es precisamente esto lo que le falta a la Iglesia para llegar a su consumación. Aunque este esquema no es temporal, si lo unimos al anterior vemos que la aparición de los monjes

³⁰ SAN BUENAVENTURA, *Collationes in Hexaemeron*, XXII, 20, 618.

³¹ *Ibidem*, I, 11-12, 182-184.

en la historia de la Iglesia, y más en concreto de las órdenes mendicantes, han propiciado una mayor penetración de la Iglesia en la Escritura. Por supuesto que San Buenaventura entiende que esto es gracia divina, no es un progreso inmanente a la misma Iglesia como si fuera ascendiendo hasta alcanzar el orden de los querubines, sino que Dios concede este don a su Iglesia en una dispensación misericordiosa de su gracia; por tanto, las órdenes mendicantes han supuesto, para san Buenaventura, un paso importante hacia la consumación de la Iglesia. Pero a diferencia de la visión de Gerardo de Borgo san Donnino, estas órdenes no han llevado a la Iglesia todavía a su consumación definitiva en la tierra, a su perfeccionamiento máximo en la historia. Falta todavía un orden que se corresponda con los serafines. San Buenaventura identifica este orden con la persona de san Francisco. Su estilo de vida pobre, de vivencia del Evangelio en su literalidad y sencillez le han llevado a una mayor penetración del Verbo Encarnado, como atestiguan sus estigmas, signo de su plena configuración con Cristo. La vida de san Francisco es un anticipo de una futura orden en la Iglesia que san Buenaventura distingue de los franciscanos. Este orden no queda claro que sea una orden religiosa propiamente dicha, pues san Francisco no quería una regla religiosa para este estado de vida que fuera otra que el mismo Evangelio. Parece indicar más bien un grupo de místicos cuya santidad, de alguna manera, lleve al conjunto de la Iglesia a su perfección.

Algunos autores han interpretado que san Buenaventura piensa que toda la humanidad entrará a formar parte de esta forma de vida seráfica. Así por ejemplo parece que opina Ratzinger, que cree que san Buenaventura piensa en que en breve cesará la teología racional porque habrá un conocimiento de Dios directo y místico por parte de todos los cristianos. El mismo Ratzinger años después pone en entredicho esta interpretación de su obra de juventud. Pero en cualquier caso esta interpretación no nos parece aceptable. Dado que este último esquema no es temporal, sino que expresa la estructura de la Iglesia en su plenitud, hay que decir que san Buenaventura concibe que los nueve órdenes se mantienen en la Iglesia, que se mantiene el pontificado, el sacerdocio, y con ellos la estructura sacramental; también se mantienen los magistrados y los príncipes, por tanto, se mantiene un orden político y legislativo en el mundo (por eso en uno de los esquemas anteriores habla de las paz entre las dos espadas). Pero este poder civil no será independiente, sino que se dejará iluminar por los órdenes superiores, el clerical, el Magisterial, el teológico, el místico, etc, para lograr

su fin propio, que es que los asuntos de orden humano también queden configurados con la Iglesia del cielo.

De esta manera la influencia de estos místicos en el conjunto de la Iglesia llevará a esta a su plenitud y alcanzar aquellos bienes que anunciaba en los esquemas anteriores, cuando hacía la comparación del Antiguo y el nuevo Testamento según el método concordístico (la paz, la conversión de los judíos, la restauración de todas las cosas tras la derrota del Anticristo, la prevalencia de la vida contemplativa, etc). Así, la plenitud de la Iglesia no consiste simplemente en unas gracias místicas singulares conferidas a un grupo concreto de personas, sino que esas gracias singulares redundan en beneficio de toda la Iglesia, para que ésta quede configurada a imagen de la Iglesia celestial. Y para ello, los órdenes de la Iglesia que corresponden con los coros angélicos más bajos, se dejan iluminar por los que pertenecen a coros más cercanos al trono de Dios. En el orden de la Iglesia terrena, los plebeyos se dejan regir por los cónsules y los príncipes, y éstos por los clérigos, y éstos por los teólogos y estos, a su vez, por los místicos. Creo que sería erróneo interpretar que el coro superior sea el rector del inferior, pues en este caso, el papado estaría subordinado a los místicos, lo que nos llevaría por el camino de interpretación de los franciscanos espirituales que precisamente san Buenaventura pretendía combatir. El orden presentado en este capítulo no es el de la jerarquía de la Iglesia que tiene en el papado a su elemento superior. Sino que más bien, el esquema de esta colación nos muestra que la teología toma como fuente la mística, el Magisterio a la teología, la predicación al Magisterio, y el orden laical a la predicación. No entendido este orden de una manera jurídica, sino un orden a la manera de principio rector intrínseco.

Antes de terminar esta exposición, vamos a tratar de profundizar en qué consiste ese orden seráfico del que trata san Buenaventura. En primer lugar, cuando identifica el orden seráfico con la persona de san Francisco, indica que se refiere a un orden de místicos que destaca por su identificación con Jesucristo. Esto me parece muy importante para subrayar el cristocentrismo de san Buenaventura frente a la concepción joaquinista que resta importancia a Cristo y a la economía por él inaugurada. La nueva mística que anuncia el Seráfico y que llevará a la iglesia a su consumación no es una mística independiente de Cristo, sino todo lo contrario. En segundo lugar, hemos visto que san Buenaventura dice que estos místicos serán más ardientes en su caridad y más penetrativos “hasta el corazón de Dios”. Para esta pene-

tración, dice san Buenaventura, hace falta una nueva Revelación. Esta expresión vuelve a recordarnos el error joaquinita, que habla de un nuevo Evangelio, el Evangelio Eterno, distinto del predicado por los apóstoles. Esta similitud en los términos con el joaquinismo es uno de los argumentos que esgrime Olegario González de Cardedal para decir que el texto tiene interpolaciones joaquinitas. Aquí Ratzinger expone de una manera magistral qué entendía la teología medieval por Revelación; no entendía tanto la materialidad de los libros escritos cuanto a la comprensión espiritual, tanto del autor inspirado como del creyente que lee la Escritura. Revelación es la comprensión del creyente de la Palabra de Dios. Por tanto, cuando habla de una nueva Revelación, san Buenaventura no se refiere a un tercer testamento, sino a una mejor comprensión de la Escritura; la palabra “Revelación” hace referencia a que esto es una gracia que viene de lo alto. Esta mayor penetración en la Escritura no es una superación de lo transmitido por los apóstoles en los textos sagrados, sino lograr la misma comprensión espiritual, seráfica podríamos decir, que lograron ellos y que nos transmitieron en los textos sagrados. La comprensión de la Escritura en toda su profundidad sólo es posible con una gracia de iluminación interior similar a la gracia que inspiró al autor sagrado porque, como apunta santo Tomás, lo específico de la nueva Alianza no es sólo un aumento de la Revelación en su materialidad, sino que la Revelación es ahora interna; lo propio del Nuevo Testamento es la gracia. Sólo el hombre espiritual puede comprender el Nuevo Testamento en toda su profundidad. Sólo un místico que sea iluminado al modo “seráfico”, como lo fueron los apóstoles (que en el primer esquema vimos que corresponden al orden seráfico), podrá entender en toda su plenitud la Revelación definitiva de Dios al hombre que se encuentra en el Nuevo Testamento. Por eso, la visión progresiva de la historia en san Buenaventura tiene varios matices; aparte del época del Anticristo, que no es de progreso sino de retroceso, hay que decir que la plenitud final es “como al principio”, como en la época apostólica.

Esta Sabiduría seráfica, que tenían los apóstoles y que vivía san Francisco es una Sabiduría de los sencillos, y es el culmen de toda Sabiduría. Mediante ella, el creyente entiende la Revelación *sine glossa*, sin necesidad de explicaciones ulteriores o de razonamientos teológicos, porque la entiende, no con la luz de su razón natural, sino con la luz sobrenatural de la gracia, por los dones del Espíritu Santo. San Buenaventura explica esto frente a las tendencias racionalistas y paganizantes de la universidad de París. Pero

cabría preguntarse, entonces, ¿para qué la teología? ¿No parece estar dando la razón a los espirituales franciscanos y a los joaquinistas cuando se negaban a estudiar teología? Recordemos que el orden de los serafines no anula el orden de los querubines ni ningún otro orden inferior. Los querubines, que se corresponden con las órdenes mendicantes, están llamados a ese estudio teológico y racional de los misterios de Dios para iluminar a toda la Iglesia, a los órdenes inferiores, y que así la Jerusalén terrena se configure cuanto sea posible con la celestial. Esa teología la realizan dejándose iluminar por la Palabra de Dios y por el orden superior de los serafines, de los místicos, que son los que más perfectamente han entendido la Revelación. Pero para poder entender de una manera armónica lo que los místicos nos revelan hace falta usar del razonamiento teológico. Merece la pena que citemos el pasaje en el que el Seráfico explica el papel de la teología (las summas de los maestros) y de la filosofía, que nos hace entender cómo todo lo humano puede quedar configurado e iluminado por la Sabiduría mística, y cuál es el papel de la filosofía, propósito inicial de la obra de san Buenaventura, dentro de *la Ciudad de Dios*:

No puede el hombre llegar por sí a esta inteligencia, sino por aquellos a quienes Dios la ha revelado, a saber, por los escritos originales de los santos, como de san Agustín, san Jerónimo y otros. Es pues, necesario, echar mano de las obras originales de los santos; pero éstas son difíciles; por eso nos son necesarias las Sumas de los maestros, en las cuales se aclaran dichas dificultades. Sólo que hay que huir de multitud de escritos. Y aun porque estos escritos aducen dichos de los filósofos, es menester que el hombre los conozca o suponga... Exige pues, el orden que primeramente se aplique el hombre a la Sagrada Escritura, más tarde a los originales, y que éstos le supediten a la Sagrada Escritura; de igual manera a los escritos de los maestros y a los escritos de los filósofos, pero de paso y a escape, como si no hubiese que detenerse en ello³².

Con esto se entiende que san Buenaventura no está contra Aristóteles, como a veces se dice, sino que está en contra de una concepción de la filosofía independiente y autónoma de la fe. Como la vocación del hombre es una y no existe para él un fin último natural, de la misma manera, la vocación de la filosofía no puede ser autónoma respecto de la Sabiduría cris-

³² *Ibidem* XIX, 10.15, 543-547.

tiana. Si pretende ser independiente, aunque sea una realidad en sí mismo buena, será en términos agustinianos, parte de la ciudad terrena, opuesta a *la ciudad de Dios*.

En conclusión, podemos decir que san Buenaventura, que parte del esquema escatológico agustiniano, en el que el Reino Milenario y la primera resurrección de los muertos son interpretados de manera alegórica, concibe una plenitud de la Iglesia al final de la historia, como ya había hecho san Agustín al hablar del tiempo del juicio, o san Jerónimo al hablar del tiempo posterior a la derrota del Anticristo. Su gran aportación es que integra los elementos válidos de la tradición judeocristiana y que los mismos Jerónimo y Agustín reconocieron como doctrina no condenable. Así, san Buenaventura cree que en los tiempos finales, tiempos de transición hacia la eternidad pero todavía en este eón de la historia, se cumplirán las promesas de la Escritura, reinará la paz en el mundo, llegará la restauración tras la persecución del Anticristo, etc. En esto coincide con los Santos Padres que mantenían la esperanza del cumplimiento de las profecías del Antiguo Testamento interpretadas de manera literal. La diferencia, o mejor dicho, su aportación específica, es entender qué es lo que le falta a la Iglesia para llegar a esta consumación, que no es otra cosa sino una “nueva revelación”, en el sentido de una iluminación que Dios concederá a la Iglesia a través de un grupo de místicos para entender la Escritura con la misma perfección como la entendieron los apóstoles. Esta nueva mística, que san Buenaventura veía anunciada ya en la persona de san Francisco, iluminará a todo el cuerpo de la Iglesia (teología, Magisterio, predicación, orden social, etc) para que ésta quede configurada de la manera más perfecta posible a la Iglesia del cielo, y llegue así la Creación a su consumación antes de su transformación definitiva en la eternidad.

Javier Pueyo Velasco
Universidad de Navarra
pueyojavi@gmail.com

Referencias bibliográficas:

- AGUSTÍN, SAN. (1946-1948). *Obras completas*, 24 vols., Madrid: BAC.
ALCAÑIZ, F. (1933). *Ecclesia Patristica et millenarismus: expositio historica*, Granada: M. Méndez Caro.

- APERRIBAY, B. (1965). La Iglesia y sus dimensiones temporales según san Buenaventura. *Verdad y Vida* 23, 181-216.
- BARDY, G. (1928). Millénarisme. En *Dictionnaire de Théologie Catholique* vol. X, Paris: Letouzey et Ané, 1760-1763.
- BAUR, F.C. (1831). Die Christuspartei in der korinthischen Gemeinde. *Tübingen Zeitschrift ur Theologie* 4, 61-206.
- BLOOMFIELD, M.W.D. (1957). Joaquim of Flora. A critical survey of his canon, teachings, sources, biography and influence. *Traditio* 13, 249-311.
- BOUGEROL, J.G. (ed.) (1974). *San Bonaventura 1274-1974*, vol. II, Roma: Grottaferrata.
- (1984). *Introducción a san Buenaventura*, Madrid: BAC.
- BUENAVENTURA, SAN. (1945-1949). *Obras*, 6 vols., Madrid: BAC.
- CANALS, F. (1982). La Iglesia consumada en la escatología intrahistórica de san Buenaventura. *Cristiandad* 614-615, 117-119.
- (1998). La teología de la historia del padre Orlandis y el problema del milenarismo. *Cristiandad* 801, 63-68.
- (2003). *Los siete primeros concilios*, Barcelona: Scire.
- DANIEL, E.R. (1974). St. Bonaventure, Defender of Franchiscan Eschatology. En BOUGEROL, J.G. (ed.), *San Bonaventura 1274-1974*, vol. II, Roma: Grottaferrata, 793-806.
- DANIELOU, J. (2004). *Teología del judeocristianismo*, Madrid: Cristiandad.
- GONZÁLEZ DE CARDEDAL, O. (1966). *Misterio Trinitario y existencia humana*, Madrid: Rialp.
- IRENEO DE LYON, SAN. (1985-1996). *Adversus Haereses*, lib. V. En ORBE, A. *Teología de san Ireneo*, 4 vols., Madrid-Toledo: BAC.
- JERÓNIMO, SAN. (1999ss). *Obras completas*, 9 vols., Madrid: BAC.
- JOAQUÍN DE FIORE. (1964). *Expositio in Apocalypsim*, Francfort: Minerva.
- (1965). *Concordia Novi et Veteris Testamenti*, Francfort: Minerva.
- (2002). *Tractatus super quatuor Evangelia*, Fonti per la Storia dell'Italia medievale, Antiquitates, Roma: Istituto Storico italiano per il Medio Evo.
- (2009). *Psalterium decem Chordarum*, Hannover.
- LUBAC, H. DE (2011). *La posteridad espiritual de Joaquín de Fiore*, Madrid: Encuentro.
- MCGINN, B. (1990). *L'abate calabrese*, Genova: Marietti.
- PIOLANTI, A. (1948-1954). Millénarismo. En *Enciclopedia Cattolica*, vol. VIII, 1008-1011.
- POTESTÁ, G.L. (2001). La vision della storia di Gioacchino: dal modello bi-

nario ai modelli alfa e omega. En RUSCONI, R. *Gioacchino da Fiore tra Bernardo di Clairvaux e Inocenzo III*, Roma, 165-183.

PUECH, H.-C. (1982). *En torno a la gnosis*, vol. I, Madrid: Taurus.

RATZINGER, J. (1972). *La unidad de las naciones. Aportaciones para una teología política*, Madrid: Ediciones Fax.

—(2010). *La teología de la historia de san Buenaventura*, Madrid: Encuentro.

RIVERA DE VENTOSA, E. (1974). Tres visiones de la historia: Joaquín de Fiore, san Buenaventura y Hegel. Estudio comparativo. En BOUGEROL, J.G. (ed.). *San Bonaventura 1274-1974*, vol. I, Roma: Grottaferrata, 779-808.

RUIZ BUENO, D. (Ed.) (2002). *Padres apostólicos y apologistas griegos*, Madrid: BAC.

SARANYANA, J.-I. (1979). *Joaquín de Fiore y Tomás de Aquino. Historia doctrinal de una polémica*, Pamplona: Universidad de Navarra.

SCHOEPS, H.J. (1949). *Theologie und Geschichte des Judenchristentums*, Tübinga: I.C.B. Mohr.

SELGE, K.V. (2001). Trinitat, Millennium, Apokalypse im Denken Joachims von Fiore.

—(2002). La edición crítica de las Opera Omnia de Joaquín de Fiore. *Anuario de Historia de la Iglesia* 11, 89-94.

En RUSCONI, R. *Gioacchino da Fiore tra Bernardo di Clairvaux e Inocenzo III*, Roma, 49-69.

VON HARNACK, A. (1886). *Lehrbuch der dogmengeschichte*, vol. I., Tübinga.