



PRESUPUESTOS DE LA TEOLOGIA DE LA HISTORIA BONAVENTURIANA

JOSE IGNACIO SARANYANA

SUMARIO

I. Presupuestos. — II. La Redención como razón principal de la Encarnación. — 1. Argumentos. — 2. Consecuencias: la hipótesis Cayré. — III. Otras razones de la Encarnación: posición de Cristo en la historia. — 3. El esquema histórico del "Breviloquio". — 4. La doctrina de las "Colaciones sobre el Hexamerón". — 5. Cristo, medio de la historia. — 6. Cristo, cumbre de la historia. — IV. Conclusiones: Cristo, a la vez medio y cumbre de la historia. — V. Epílogo: historia y tiempo (discusión).

I. PRESUPUESTOS

En las páginas siguientes vamos a estudiar las relaciones que existen entre la doctrina bonaventuriana del primado de Cristo y la teología de la historia que elaboró el Doctor Seráfico. De esta cuestión se han ocupado algunos autores en las últimas décadas, como veremos en los lugares oportunos; la bibliografía especializada es muy amplia y valiosa; las polémicas, en el seno de las universidades y desde las páginas de las revistas, han sido agrias en ocasiones, y siempre apasionadas. Pero sospechamos que los enfoques y los planteamientos pecan, algunas ve-



ces, de parcialidad: unos han intentado destacar la existencia de una teología de la historia en las obras de San Buenaventura, lo que es obvio y nadie niega, pero no se han preguntado por el origen de esa teología, tan original en el contexto del siglo XIII; otros se han limitado a constatar la personalísima cristología que nos ofrece el Doctor Devotus, con su enigmática doctrina del Cristo "medio", sin extraer todas las consecuencias implícitas en tales presupuestos; la mayoría, en fin, han revuelto —en dura polémica de escuelas— los escritos del general franciscano, con el intento de distanciarlo de Santo Tomás y aproximarle a Duns Escoto, en unos casos, y en otros, justo lo contrario.

El presente trabajo se propone —en lo posible— una recapitulación crítica de los logros de la investigación académica, con la idea de ofrecer algunas líneas —esperemos que aptas— para ulteriores reflexiones, que puedan contribuir a iluminar la originalidad bonaventuriana, sus dependencias y sus intuiciones, al tiempo que se ofrece también un esbozo de síntesis entre sus nociones de cuestión hipotética, predestinación de Cristo y primado, y la concepción de la historia. Por ello, y a modo de preámbulo, juzgamos necesarias ciertas puntualizaciones conceptuales (1).

Entendemos por cuestión hipotética la célebre proposición de la teología latina, que suele expresarse en los siguientes términos: "¿se habría humanado el Hijo de Dios, de no haber pecado Adán?" La respuesta negativa a tal interrogante suele denominarse *solución tomista*; la afirmativa, *solución escotista* (aunque ni la primera es original de Santo Tomás, ni la segunda se encuentra en los escritos genuinos de Duns Escoto) (2). La investigación sobre esta *magna quaestio* equivale, en definitiva, a pre-

(1) Nos inspiramos en el *status quaestionis* presentado por J. BONNEFOY en *El primado de Cristo* (1975), trad. cast., Ed. Herder, Barcelona 1961, 160 pp.

2. Sobre la legitimidad de la pregunta —en polémica con BONNEFOY—, cfr. C. DE PAMPLONA, *La formulación condicional del motivo de la Encarnación*, en "XIII Semana Española de Teología (1953)", CSIC, Madrid 1954, 405-416.

guntar el por qué de la Encarnación, lo que técnicamente se expresa como *motivo* (*adecuado, principal...*) de la *Encarnación*, aunque con ello no se pretenda atribuir a Dios un motivo extrínseco, pues es Acto puro, que no puede sufrir ninguna influencia de fuera (3). Los modernos hablan, por lo general, de *motivo*, con las salvedades que es preciso señalar a tal concepto. Los antiguos, en cambio —entre ellos San Buenaventura—, prefirieron el término *ratio* (razón).

Otro tema es el de la *predestinación* de Cristo, en cuanto Hombre, a la Unión Hipostática y a la gloria. Tal cuestión va unida íntimamente a la discusión del *primado* de Cristo, y puede entenderse como predestinación absoluta, o bien relativa o condicionada a analogías espaciales o temporales (4); y puede relacionarse también con la cuestión hipotética, como subordinada a ella o en términos de prioridad.

Por último, sólo nos resta considerar el tema del *primado de Cristo*. “Primado” deriva de “primero”. Cristo es primero en cuanto hombre, como le reconoce la fe, con primado de excelencia, es decir, de orden ontológico, no cronológico. El fundamento de tal primado es la divinidad de Cristo. De la noción de *primado* deriva, además, la discusión sobre la triple causalidad (segunda y universal) extrínseca de Cristo: eficiente —por vía de mérito—, ejem-

3. No olvidemos que “nulla absoluta et vera necessitas sed quaedam solummodo convenientia Incarnationi assignari potest, etiamsi voluntas divina genus humani reparandi supponatur”, como nos recuerda cualquier manual escolar. El Magisterio, al condenar una tesis de Pedro ABELARDO [CONCILIUM SENONENSE (a. 1140), *Capitula* n. 7; Mansi 21, 568 E] y otra de WICLEF [CONCILIUM CONSTANTIENSE (a. 1415), *Articuli Joannis Wicleff*, 27; Mansi 27, 633], rechaza cualquier principio de necesidad absoluta en Dios; proscribió también el optimismo absoluto de MALEBRANCHE y de LEIBNIZ [CONCILIUM VATICANUM I, sesión III (a. 1870), Cánones: *De Deo rerum omnium creatore*, 5; Mansi 51, 435 A], y reprueba la necesidad moral de la Encarnación, sostenida por HERMES [DS 2739; las actas del Concilio de Colonia, en Mansi 48, 70 ss.], GUENTHER [PIUS IX, *Breve Eximian tuam* (a. 1857), ASS 8 (1874/75) 446] y ROSMINI [S. CONGR. S.R.U. INQUISITIONIS, *Decretum Post obitum*, n. 18, ASS, 20 (1887) 402].

(4) Analogía espacial sería, por ejemplo: “Cristo está sentado a la diestra del Padre”; analogía cronológica: “Primogénito de toda la creación”.



plar y final; ante la cual, la posición de los teólogos es muy variada.

II. LA REDENCION COMO RAZON PRINCIPAL DE LA ENCARNACION

1. ARGUMENTOS

El punto de partida obligado para descubrir la doctrina de San Buenaventura sobre el motivo adecuado de la Encarnación, no puede ser otro que reconocer, con el Seráfico, el misterio insondable que entraña la asunción de una naturaleza humana por Dios (5). Bajo tal prisma y en el contexto apuntado, se pregunta el Seráfico: *quae fuerit incarnationis ratio praecipua* (6). La tesis, que responde adecuadamente al interrogante por él formulado, reza así (7):

“Praecipua ratio incarnationis videtur fuisse redemptio humani generis, quamvis multae rationes aliae congruentiae huic rationi sint annexae”.

(5) Cfr. III *Sent.*, d. 1, a. 2, q. 2, Ratio 3 (Q. III, 24 a). Este misterio es del tipo llamado *sobrenatural*, contemplado en la descripción que ofrece el Concilio Vaticano I, en el cap. 4 de la Const. Dogm. *Dei Filius* (Cfr. DS 3016).

(6) III *Sent.*, d. 1, a. 2, q. 2 (Q. III, 21 a ss.). Ni Alejandro de Hales (?) ni San Buenaventura, ni tampoco Duns Escoto en el *Opus Oxoniense* (el único comentario a las *Sentencias* redactado personalmente) tratan ex profeso la “cuestión hipotética”: Si Adán no hubiese pecado, ¿se habría hecho hombre el Verbo? Cfr. J. F. BONNEFOY, *La question hypothétique: Utrum si Adam non peccasset...*, au XIII siècle, en “Revista Española de Teología”, 14 (1954) 327-368; y Raymond (DE COURCERAULT), *Le motif de l'Incarnation, Duns Scot et l'école scotiste*, en “Etudes Franciscaines”, 28 (1912) 186-201; 313-331. Por ello nos parece excelente el estudio de I. M. BISSEN, *De Predestinatione absoluta Christi secundum D. Scotum expositio doctrinalis*, en “Antonianum”, 12 (1937) 3-26 (Analiza la opinión escotista de la predestinación absoluta de Cristo en cuanto hombre, tanto a la Unión Hipostática, como a la gloria; y después desarrolla las relaciones entre la predestinación de Cristo y el pecado de Adán).

(7) III *Sent.*, d. 1, a. 2, q. 2, Rs (Q. III, 23 b). Cfr. textos paralelos en I *Sent.* proem. (Q. I, 2 a) y en *Brev.* p. 4, cc. 1 ss. (Q. V, 241 ss.). En el *Breviloquio* se limita a formular argumentos de conveniencia en favor de la Encarnación, pero sin entrar en el fondo del tema.

Antes de proseguir, conviene recordar brevemente las principales posturas, históricamente intentadas por la Escolástica, para explicar el *motivo* adecuado de la Encarnación (8): los primeros escolásticos [Ruperto de Deutz († 1135) y Honorio de Autun († ca 1150)] pensaron que ese motivo pudo ser su misma excelencia; otros [San Alberto Magno († 1280), Alejandro de Hales († 1245) y el joven Santo Tomás] opinaron que sólo Dios conoce el verdadero motivo, que pudo ser tanto su excelencia como el pecado del hombre; y por último, el Santo Tomás de madurez y San Buenaventura señalaron que, en el presente orden de cosas, el motivo adecuado de la Encarnación fue nuestro pecado [dejemos de lado la doctrina de Duns Escoto († 1308) y la particular actitud de Suárez († 1617)] (9).

(8) En los principales estudios históricos, es ya clásico F. M. RISI, *Sul motivo primario dell'Incarnazione, ossia Gesù Cristo predestinato di primo intento per fini indipendenti dalla caduta dell'uman genere e dal decreto di Redenzione*, Tipografia Pancrazio Mucchetti, Brescia 1897-1898, 4 vols., in 8, XXXVII-514, 298, 444, 390 pp., con magníficos índices. Para las controversias habidas en el siglo XX, con muy abundante bibliografía, cfr. J. F. BONNEFOY, *El primado de Cristo...*, op. cit., passim.

(9) Es muy interesante considerar la formulación del tema en cada autor. RUPERTO: "Utrum iste Filius Dei, etiam si peccatum, homo fieret, an non?" (*De gloria et honore Filii hominis, super Matthaeum*, lib. XIII; PL 168, 1628 B); HONORIO: "Utrum Christus incarnaretur, si homo in Paradiso perstitisset" (*Libellus octo quaestionum. De Angelis et homine*, cap. 2; PL 172, 1187 B); ALBERTO: "An si homo non peccasset Filius Dei incarnatus fuisset?" (*III Sent.*, d. 10, a. 4; Vivès 28, 361 b); ALEJANDRO: "Si non fuisset natura lapsa per peccatum, utrum scilicet esset ratio vel convenientia ad incarnationem" (*Summa Alexandri*, lib. III, tract. I, q. 2, tit. 2; Q. IV, 41); TOMÁS DE AQUINO: "Utrum si homo non peccasset, Deus fuisset incarnatus?" (*III Sent.*, d. 1, q. 1, a. 3; Vivès IX, 11 a. Cfr. *STh.* III, q. 1, a. 4); BUENAVENTURA: "Quae fuerit incarnationis ratio praecipua" (*III Sent.*, d. 1, a. 2, q. 2, Q. III, 21); DUNS ESCOTO: "Utrum Christus praedestinatus fuerit esse Filius Dei?" (*III Sent.*, d. 7, q. 3; Vivès XIV, 348 a; cfr. *Report. Paris*, lib. III, d. 7, q. 4; Vivès XXIII, 301). La solución ecléctica de SUÁREZ (el doble motivo) puede consultarse en *De incarnatione*, q. 1, a. 4, disp. 5, sect. 4 (Vivès XVII, 239). — Con el paso de los años, las actitudes frente a la cuestión hipotética se han ido polarizando en dos grandes escuelas (amén de algunas posiciones intermedias): la denominada solución *tomista* y la *escotista*. La primera puede encontrarse formulada con toda nitidez en E. HUGON, *Le motif de l'Incarnation*, en "Revue Thomiste", 21 (1913) 276-296 (contiene, además, un excelente resumen histórico), y en A. MICHEL, *Incarnation*, en DTC, 7 (1922) Col. 1446-1539 (con un buen cuadro his-



San Buenaventura procede en el razonamiento, según su costumbre, del siguiente modo: primero expone los fundamentos, después la tesis, y, por último, la justificación de su parecer. Cinco son los *fundamenta* argüidos: el texto de Gal 4,5; el comentario de la *glossa* de Estrabón y de Lyrano a Hebr 2,14; el análisis ofrecido por San Agustín de Ps 68,3 y Ioan 11,3; y dos argumentos más, que podríamos resumir en los siguientes términos:

a) Si Dios asumió la naturaleza humana lo hizo, o por la dignidad de esa naturaleza o por necesidad de ella. Pero, puesto que es más digna la naturaleza angélica que la humana, la Encarnación se produjo por necesidad del hombre, que proviene de su pecado (10).

b) Por la Encarnación, el hombre está máximamente *sujeto* a Dios; luego no sería una gracia —y la Encarnación es la gracia mayor— si no fuese para su liberación (11).

Sobre la base de los cinco fundamentos que acabamos de resumir, la explanación de su punto de vista es lineal y no ofrece dificultad alguna:

“Aliorum vero opinio fuit, quod *praecipua* ratio incarnationis est reparatio humani generis, quamvis aliae multae sint rationes congruentiae huic annexae. Ista enim est *praecipua* respectu omnium, quia, nisi genus humanum fuisset lapsum, Verbum Dei non fuisset incarnatum. Et ratio huius est, quia incarnatio Dei est superexcedentis dignationis; et ideo, cum sit ibi quidam excessus, non fuisset introductum incarnationis mysterium, nisi praecessisset excessus oppositus per ipsum corrigendus et restaurandus. Unde nisi Deus *ovem suam perdidisset* (cfr. Mat 15,24; 18,

tórico de la controversia). Representante típico de la posición media es R. GARRIGOU-LAGRANGE, *De motivo Incarnationis*, en “Act. Pont. Acc. Rom.”, 10 (1945) 7-23. BONNEFOY es quizá, en los años más próximos a nosotros, el autor más característico de la llamada escuela escotista.

(10) Cfr. III *Sent.* d. 1, a. 2, q. 2, f. 4 (Q. III, 22 a).

(11) Cfr. *Ibidem.*, f. 5 (Q. III, 22 a).

12 ss.; Lc 15, 4ss.), non de caelo ad terram descendisset" (12).

San Buenaventura conoce bien las otras opiniones, según las cuales el motivo adecuado de la Encarnación radica en la misma excelencia de la asunción de una naturaleza humana, pero prefiere la anterior solución por cuatro razones principales (13):

Ratio 1: porque concuerda mejor con el juicio de la razón, puesto que se adecuaba mejor con las autoridades de los Santos Padres y de la Sagrada Escritura. Pues, tanto el VT como el NT, siempre que se refieren al descenso del Hijo de Dios, aluden a la Redención del género humano; y en cambio, los *divina eloquia* nada nos dicen de otras razones (y cita a San Agustín, San Bernardo y la *Glossa ordinaria*).

Ratio 2: porque se acomoda mejor a la *pietas fidei* al honrar más a Dios, pues la opinión contraria "dicit, quod Deum conveniebat incarnari ad perfectionem universitatis". Y de esta forma considera a Dios, en cierto modo, como perfección del universo, lo que implica alguna (cuando) necesidad de la Encarnación, porque de otra manera la creación no alcanzaría su perfección. En cambio, la opinión que él aporta pone a Cristo sobre toda perfección, tanto con respecto a la naturaleza creada, como en relación a la gracia y a la gloria. Y esto es correcto, puesto que —cita a Aristóteles— Dios está por encima de todo orden creado; no es "dux de exercitu, sed supra exercitum".

Ratio 3: porque destaca más la profundidad del misterio, que es tan grande, que no debió producirse la Encarnación sino por una causa máxima, tal como aplacar la ira divina y restaurar todas las cosas (Cfr. Eph 1,10).

(12) Ibidem., op. 2.^a (Q. III, 24a-24b).

(13) Cfr. Q. III, 23b-24a. Véase, también, la discusión que presenta SANTO TOMÁS en IV CG, c. 54, passim, donde ofrece seis bellísimos argumentos de conveniencia en favor de la Encarnación, contemplada ésta en relación a la Redención del pecado.



Ratio 4: porque inflama más los afectos del fiel cristiano, que ve a Dios encarnado, más para borrar los propios pecados del hombre, que para consumir una obra comenzada (*propter consummada opera inchoata*).

Todo ello nada obsta, comenta expresamente el Maestro franciscano, a la ortodoxia de quienes discrepan de este punto de vista. Se trata de dos opiniones católicas, que excitan cada una a su modo, y de formas diversas, la devoción interior (14). Tampoco desconoce el Seráfico la debilidad de alguna de sus pruebas; sin embargo termina el discurso en los siguientes términos:

“ideo concedendum est, ut praedictae autoritates et rationes ostendunt, quod praecipua ratio incarnationis fuit redemptio humani generis, quamvis multae rationes aliae congruentiae huic rationi sint *annexae*”.

Y comienza a considerar la *otra* doctrina como aneja y derivada de la suya (15).

2. CONSECUENCIAS: LA HIPÓTESIS DE CAYRÉ

La doctrina de San Buenaventura, al centrarse en la Redención como razón principal de la Encarnación, ha planteado algunos problemas de crítica histórica a los estudiosos de la espiritualidad franciscana. Alejandro de Hales († 1245) sostenía que, aunque Adán no hubiese pecado, Cristo se encarnara (de ahí la envidia de Lucifer, y su provocación al pecado original, con la esperanza de

(14) SANTO TOMÁS, aunque coincide con el parecer de SAN BUENAVENTURA, se aparta de él por su actitud. El Angélico no atiende tanto al modo cómo se excita la piedad de los fieles, sino fundamentalmente a que es más *razonable*: “magis assentiendum videtur” (*STh III*, q. 1, a. 3 c).

(15) No nos seguirían, en la exégesis que acabamos de ofrecer sobre la cuestión hipotética en San Buenaventura, los siguientes autores: F. M. RISI, *Sul motivo...* op. cit., I, pp. XXIX y 28-29; H. BERRESHEIM, *Christus als Haupt der Kirche nach dem heiligen Bonaventura. Ein Beitrag zur Theologie der Kirche*, Peter Hanstein Verlag, Bonn 1939, pp. 66-68; y N. SIMONELLI, *Doctrina christocentrica Seraphici Doctoris S. Bonaventurae*, Scuola Tipografica Francescana, Asis 1958, pp. 139 y 195-201.

evitar así la Encarnación). Mateo de Aguasparta († 1302) cree que si el hombre no hubiese cometido la primera desobediencia, el Hijo de Dios, no obstante, se hubiese encarnado igualmente, en lo que concuerda ya en substancia con Duns Escoto († 1308) y con lo que será, después, la opinión más generalizada de los autores franciscanos. Sin embargo, Odón Rigaldo (†1275/1276) y San Buenaventura († 1274) opinan de manera diferente, como ya hemos expuesto. Así las cosas, la cuestión histórica planteada es la siguiente: ¿no habrá ya en la teología bonaventuriana algunos elementos, que, desarrollados, permitirán a sus seguidores sostener que la razón principal de la Encarnación es, de suyo, su propia excelencia?

En opinión de Cayré (16), si bien San Buenaventura no sostuvo la doctrina que se hará común en la escuela franciscana después de Escoto, dispuso los espíritus para tal planteamiento, por su insistencia en el *lugar* que le corresponde a Cristo como *centro* del universo; aunque no debe olvidarse, porque es muy importante, que algún sector de la crítica estime que ser *centrum et caput totius operis Dei ad extra* le correspondería a Cristo, según San Buenaventura, sólo *ab instanti redemptionis* (17). La hipótesis de Cayré, tan sugerente y tan difícil de probar al mismo tiempo, quizá pueda resultar esclarecida investigando con detalle cuál sea la concepción bonaventuriana de la historia y el lugar que Cristo ocupa en ella.

III. OTRAS RAZONES DE LA ENCARNACION: POSICION DE CRISTO EN LA HISTORIA

3. EL ESQUEMA HISTÓRICO EN EL "BREVILOQUIO"

Se ha dicho (18) que, para San Buenaventura, la historia del mundo es la historia de la salvación; es decir,

(16) Cfr. F. CAYRE, *Patrologie et Histoire de la Théologie*, Desclée, Paris 1955, t. II, edit. refondué, p. 484.

(17) I. M. BISSEN, *De motivo Incarnationis...*, art. cit., p. 325.

(18) Cfr. J. G. BOUGEROL, voz *Historia*, en *Léxique Saint Bonaventure*, Eds. Franciscaines, Paris 1969, n. 1, p. 81 b; J. RATZINGER,



no que coincidan, sino que contempla las dos desde un único punto de mira: la salvación en Cristo. Y que además, en su opinión, la historia tiene un sentido escondido, indescifrable por nosotros, que sólo se desentrañaría a la luz de la fe. Pero para ello sería preciso que un hombre viviera tantos años, que ante sí pudiera tener todo el desarrollo histórico, lo que no es factible. De ahí, pues, que el Espíritu Santo acudiera en nuestro socorro al inspirar la Sagrada Escritura, en la que se encuentra la clave exegética para interpretar el pasado, el presente y el futuro (19).

También conviene recordar, con Lazzarini (20), que el genuino sentido de esta concepción histórica debe buscarse no sólo en la exclusión de la concepción cíclica que emanaría de la eternidad del mundo, sino también en el rechazo de cualquier forma de historicismo que, proponiendo un perpetuo dinamismo, confiriera al devenir de la vida humana, no la realidad del *status viae*, sino sólo su apariencia; y, además, que esta historia es forzosamente irreversible, porque el paso del tiempo, lo que implica el pretérito y el futuro, supone en las cosas cierta disposición, en el sentido de que —al pasar del pretérito al futuro— resta en las cosas una como *afección* o *disposición*, que Buenaventura denomina *quando* (21), siguiendo a Gilberto Porretano (22). Esta afección, llamada *quando*, no

Die Geschichtstheologie des heiligen Bonaventura, Schnell und Steine, München und Zurich 1959, pp. 142-143.

(19) Cfr. *In Hexaëm.* XVII, 8 ss (Q. V, 410 ss.).

(20) Cfr. R. LAZZARINI, *San Buenaventura*, en *Grande Antologia Filosofica*, dirigida por V. A. PADOVANI, Ed. Marzorati, Milán 1966, vol. IV, p. 845.

(21) "Cum ergo dicitur, quod aeternitas est carentia praeteriti et futuri; dicendum, quod illud est verum, secundum quod praeteritum et futurum dicunt dispositionem rei, quae dicitur praeterisse, ita quo illam mensurando reliquit in ea affectionem seu dispositionem quandam, quae dicitur *quando*, iuxta quod alibi dicitur, quod "quando est in omni eo, quod coepit esse" (*De Myst. Trin.* q. 5, a. 1, ad 5 (Q. V, 91 a)).

(22) SAN BUENAVENTURA sigue la definición de GILBERTO PORRETANO: "*Quando* vero est quod ex adiacentia temporis relinquitur". Es decir, que por el paso del tiempo —que es, en su opinión, algo intrínseco a la cosa que se mueve—, queda en ella algo sobreañadido, que el Seráfico denomina *affectio seu dispositio*. De ahí, pues, que el tiempo sea irreversible, y con él, la historia.

debe confundirse con el *quando* predicamental, que es una denominación extrínseca a las cosas, que surge por su contacto de simultaneidad con el tiempo (23).

En base a los anteriores presupuestos, podemos proseguir nuestro análisis. Si algo destaca en la teología de Buenaventura, es la profunda unidad de su concepción del universo. Esta unidad, fruto de su radical teocentrismo, se manifiesta ya en el momento de exponer cuál es el objeto de la Teología: “La Teología —dice—, que trata principalmente del primer Principio, es decir, de Dios trino y uno, trata en su totalidad de siete cosas, a saber: primero, de la Trinidad de Dios; segundo, de la creación del mundo; tercero, de la corrupción del pecado; cuarto, de la Encarnación del Verbo; quinto, de la gracia del Espíritu Santo; sexto, de la medicina sacramental; y séptimo, del término por el juicio final” (24). El núcleo de su estudio es Dios y, derivadamente, la acción de Dios, es decir, la creación y sus consecuencias, hasta el fin del mundo, o sea, el juicio final. Todo lo que su estudio abarca queda enfocado desde el punto de vista de su relación con Dios. Pues bien; la historia es precisamente el desarrollo en el tiempo de lo que ha producido la acción de Dios: el mundo y el hombre; es un drama que arranca del momento de la creación y se consuma en el juicio final. Antes de la creación sólo existe Dios, que es ahistórico. Dios no existe en el tiempo, es eterno; y la eternidad no tiene duración ni, por lo tanto, tampoco historia: es “*tota simul et perfecta possessio*” según la definición boeciana (25). El proceso histórico, el “*decursus temporum*”,

(23) Así SANTO TOMÁS: “*quando significat in tempore esse*” (*In V Phys.*, lect 3, n. 662 (3); ed. Maggiòlo, p. 328 b).

(24) *Brev.*, p. 1, c. 1 (Q. V, 210 a). — Sobre el peculiar modo de “hacer” teología, propio de San Buenaventura, cfr. M. D. CHENU, *La Théologie comme science au XIII^e siècle*, Vrin, Paris 1957, 3.^a ed. pp. 53-57.

(25) Para conocer la doctrina de SAN BUENAVENTURA sobre la *eternidad*, vid. principalmente: *De Myst. Trint.*, q. 5, a. 1 Rs (Q. V, 90 a-b); *I Sent.*, d. 9, a. un., q. 3, Rs (Q. I, 185 b); *III Sent.*, d. 8, a. 2, q. 1 ad 6 (Q. III, 193 a); *Com. in Eccles.*, c. 1, p. 1, a. 1, passim (Q. VI, 11 b ss.). Para la interpretación de tales textos, cfr. V. CH. BIGI, *Aeternitas*, en J. BOUGEROL, *Léxique...*, cit., pp. 14b-15a; del mismo autor



arranca de Dios por el acto de la creación y termina en Dios por el juicio final. Son muy frecuentes las referencias de San Buenaventura a este proceso: "Tiene asimismo esta Escritura Sagrada longitud, la cual consiste en la descripción tanto de los tiempos como de las edades desde el principio del mundo hasta el día del juicio... Así es larguísima la Escritura, pues comienza a tratar del exordio del mundo y del tiempo al principio del Génesis, y llega hasta el final del mundo y del tiempo, al final del Apocalipsis" (26); "...todo este mundo es descrito por la Escritura en ordenadísimo decurso procediendo del principio hasta el fin..." (27); "...ella (la Teología) comienza de lo primero, que es el primer Principio, y llega a lo último, que es el premio eterno..." (28).

La historia es, por lo tanto, para San Buenaventura, radical y fundamentalmente la historia de la salvación, es decir, el caminar de la criatura, salida de las manos de Dios y después prevaricadora, hasta alcanzar nuevamente —con la ayuda de la gracia— el fin al que ha sido destinada por su Creador. En consecuencia y bajo tal perspectiva, la cumbre de la historia es la Encarnación del Verbo. Con este acto se cumple plenamente el misterio de los tiempos, se produce el reencuentro de la criatura con el Creador y se restablece el orden del Universo, que había sido vulnerado por el pecado original. Pero, si bien la Encarnación es la plenitud de los tiempos, no es su término, pues debe aún actualizarse en cada uno de los hombres lo que por Cristo ya se ha realizado para toda la humanidad. Y esto se llevará a cabo en el tiempo que media desde la Encarnación hasta el juicio final: "...aun cuando Dios pudo encarnarse desde un principio, no obstante no quiso hacerlo hasta el fin de los siglos... se dignó encarnarse al fin de los tiempos y en su plenitud..." (29);

La dottrina della temporalità e del tempo in San Bonaventura, en "Antonianum", 39 (1964) 436-488 y 40 (1965) 96-151.

(26) *Brev.*, prol., § 2 (Q. V, 203 b). — Sobre la manera de leer la Sagrada Escritura, cfr. J. G. BOUGEROL, *Introduction à l'étude de S. Bonaventure*, Desclée, París 1961, pp. 131-147.

(27) *Brev.* prol., § 2 (Q. V, 204 a).

(28) *Brev.*, p. 1, c. 1 (Q. V, 210 a).

(29) *Brev.*, p. 4, c. 4 (Q. V, 244 a).

“...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... y tiene esto lugar (la Encarnación) hacia el fin de los tiempos y antes del fin y en la aproximación hacia el juicio final...” (30).

Por eso, independientemente de la duración física de las distintas etapas de la historia, en un sentido profundo (en el orden salvífico), ya se ha consumado la historia, y lo que queda no es sino la prolongación del momento culminante de la Encarnación. De ahí que, para San Buenaventura, discurren simultáneamente las que él llama sexta (*in qua natus est Christus in hominis effigie*) y séptima (*quae est quies animarum*) edades del mundo (31).

Esta historia es historia, a la vez, del hombre y del mundo, pues ambos están íntimamente ligados: el mundo (las criaturas todas) se ordena al hombre y lo que suceda al hombre repercute en el mundo (32). En consecuencia, la historia del hombre y del mundo no es sino el proceso de su caminar desde el momento de la creación hasta descansar de nuevo en Dios; ésta es la consumación de la historia, pues “para que haya orden perfecto y término o fin en las cosas, es necesario que todas ellas se reduzcan a un principio, el cual sea el primero para constituir el término y fin de todas”... (33); “...todo lo que procede de Dios, (por la gracia) vuelve a Dios, en Quien, como en un círculo inteligible, se encuentra el complemento de todos los espíritus racionales (34); “la gracia septiforme por el septenario del tiempo nos reduce

(30) *Brev.*, p. 4, c. 4 (Q. V, 245 a).

(31) “Sexta (est) a Christo usque ad finem mundi, septima decurrit cum sexta, quae incipit a quiete Christi in sepulero, usque ad resurrectionem universalem...” [*Brev.*, prol., § 2 (Q. V, 203 b)].

(32) “Omnes creaturae ad hoc facta sunt, ut serviant homini tendenti ad supernam patriam” [*Brev.*, prol., § 4 (Q. V, 206 a-b)]; “...homine bene instituto, debuit mundus iste in bono et quieto statui institui; homine labente, debuit etiam mundus iste deteriorari; homine perturbato, debuit perturbari; homine expurgato, debuit expurgari; homine innovato, debuit innovari; et homine consummato, debuit quietari” [*Brev.*, p. 7, c. IV (Q. V, 284b-285a)].

(33) *Brev.*, p. 2, c. 1 (Q. V, 230 a).

(34) *Brev.*, p. 5, c. 1 (Q. V, 253 a).



al principio, reposo y círculo de la eternidad, como la octava de la resurrección universal” (35); “...entonces se dice consumarse el hombre, cuando se complete en la gloria el número de los escogidos, al cual estado tiende todo como a fin último y completo...” (36).

* * *

De todo lo anterior podemos concluir que en el “Breviloquio”, que tiene el carácter de un compendio de verdades teológicas fundamentales, escrito probablemente antes de 1257, San Buenaventura estudia el proceso histórico, el *decursus temporum*, que es irreversible, como un desarrollo que arranca de Dios por el acto de la creación y que termina en El, por la gracia, en el juicio final. La historia es, en este sentido, radical y fundamentalmente la historia de la salvación, cuya cumbre es la Encarnación del Verbo. La Encarnación es el *fin de los tiempos*, en cuanto plenitud pero no como término, que será el juicio universal. Toda esa dinámica no sólo afecta al hombre, sino también al mundo que se ordena a él; luego la historia lo es, a la vez, del hombre y del mundo. Y además, es un proceso en siete etapas, leídas según la regla escrituraria (la octava es la resurrección final): la sexta es la Encarnación, y la séptima discurre desde tal momento hasta el fin, y no es más que la prolongación de ese instante culminante a lo largo del tiempo posterior a ella.

4. LA DOCTRINA DE LAS “COLACIONES SOBRE EL HEXAMERÓN”

a) *La Sagrada Escritura clave de la historia*

El “Comentario al Hexamerón” (37) tiene, para nuestro propósito, una especial importancia, porque en las

(35) *Brev.*, p. 6, c. 3 (Q. V, 267 a).

(36) *Brev.*, p. 7, c. 4 (Q. V, 285 a).

(37) Las *Collationes in Hexaëmeron* son conferencias pronunciadas por San Buenaventura en París, del 9 de abril al 28 de mayo de 1273 (de Pascua a Pentecostés de 1274, según el calendario “Pisano”), y constituyen su última obra, inacabada al ser llamado a preparar

colaciones XV y VXI el Maestro franciscano analiza con detenimiento la división de los tiempos según la *regla es-
crituraria*, regla que constituye una poderosa luz que el
sabio no puede soslayar (38). Esta luz o ilustración que
brota de la Sagrada Escritura es general y abarca todos
los campos de la ciencia y de la moral. Por ello, el Santo
nos anima a la investigación, a que escudriñemos —ayu-
dados por la Escritura— la marcha de los tiempos (39),
pero con cuidado de evitar los peligros que acechan cons-
tantemente al estudioso, “porque el peligro es alejarse
demasiado de la casa de la Escritura; y nunca gusta al
niño alejarse mucho de la casa” (40). “La Escritura —con-
cluye al terminar su conferencia número dieciséis— des-
cribe las sucesiones de los tiempos, que no son casuales
y fortuitas, sino que hay en ellas una maravillosa luz y
multitud de inteligencias espirituales” (41). La Escritura
es boca de Dios al hablar por los profetas; es lengua de
Dios, que describe las maravillas de la Divinidad y su Pro-
videncia; y es, por último, “pluma de Dios, y tal es el Es-
píritu Santo; porque, así como el que describe puede es-
cribir presentemente las cosas pasadas, presentes y futu-
ras, del mismo modo en las Escrituras se contienen las
cosas pasadas, presentes y futuras” (42), y por ello encie-
rra misterios y diversas inteligencias.

el Concilio de Lyon. Constan de veintidós colaciones y un epílogo, según la versión de los editores de Quaracchi (*Opera Omnia*, t. V, 327-454. Quaracchi, 1902). Posteriormente, Delorme ha publicado una versión distinta (F. DELORME, *Collationes in Hexaëmeron et Bona-venturiana quaedam selecta*, en “Bibliotheca Franciscana Scholastica Medii Aevi”, t. VIII, Ad Claras Aquas, Florentiae 1934, XXVIII + 440 pp.). Citaremos —siempre que haya paralelo— Quaracchi (Q) en primer lugar, seguido de un cfr. y la referencia de Delorme (D).

(38) “Egreditur autem de Scriptura quaedam lux seu illustratio in intellectum iunctum imaginationi, ut non pateat egressus sapienti”: *In Hexaëm.*, XVII, 8, Q. V, (410 b): Cfr. *Visio* III, col. V (D.196).

(39) “Haec proponit Scriptura a principio, ubi dictum est, quod tenebrae erant super faciem abyssi, usque ad finem”: *In Hexaëm.*, XVII, 11 (Q. V, 411 a): Cfr. *Visio* III, col. V (D. 196-197).

(40) *In Hexaëm.*, XVII, 25 (Q. V, 413 a): Cfr. *Visio* III, col. V (D. 200).

(41) *In Hexaëm.*, XVI, 31 (Q. V, 408 b): Cfr. *Visio* III, col. IV (D. 193).

(42) *In Hexaëm.*, XII, 17 (Q. V, 387 b): Cfr. *Visio* II, col. V (D. 145).



Existe, además, una perfecta correspondencia entre las operaciones *ad extra* de la Santísima Trinidad y los elementos definitorios de la historia, a saber, comienzo, desarrollo y término: "...el Padre y el Hijo y el Espíritu Santo son un Creador por la naturaleza, un Santificador por la gracia, un Remunerador por la gloria. Y lo primero es antes del tiempo; lo segundo, en el tiempo; lo tercero, en la consumación. Lo primero es el comienzo del tiempo; lo segundo, en el decurso; lo tercero, en la consumación" (43). Esto no obsta, continúa el Seráfico, para que haya creación del alma en el decurso del tiempo, y remuneración, en el tiempo medio, aunque después tenga lugar la remuneración perfecta.

De todos los textos que acabamos de presentar, podemos concluir que parece claro, según la mente de San Buenaventura, que la Escritura Santa guarda en sí encerrada la clave de la historia. Hasta aquí, por lo tanto, nada nuevo con respecto al "Breviloquio". Pero veamos, ahora, qué uso hace de esa clave de la historia.

b) *Reglas de hermenéutica histórica*

En la conferencia número quince, el Maestro franciscano nos ofrece una panorámica de las doctrinas por él conocidas y, en su opinión, más destacadas, sobre el modo de interpretar la historia (44). De todas formas, y antes de pasar a una sumaria descripción de los esquemas históricos por él propuestos, y a los que se adhirió en algún momento de su vida, conviene recordar cuál sea la metodología de base que subyace a todas esas interpretaciones.

Después de repasar las características que revestirá el advenimiento del Anticristo, que compara a distintos personajes del VT y NT, el Seráfico declara: "...no puede conocer lo futuro el que ignora lo pasado. Pues si no conozco de qué árbol es una semilla no puedo saber qué

(43) *In Hexaëm.*, VIII, 13 (Q. V, 317 a-b): Cfr. *Visio* II, col. I (D. 115).

(44) RATZINGER presenta un buen resumen de los modelos bonaventurianos en *Die Geschichtstheologie des hl. Bonaventura...*, op. cit., pp. 9 ss.

árbol tiene que venir de ella. De donde el conocimiento de las cosas futuras depende del conocimiento de las pasadas. Pues Moisés, profetizando sobre cosas futuras, refirió por revelación las cosas pasadas” (45).

En consecuencia, el método adoptado por el Maestro franciscano implicará el establecimiento de un claro paralelismo entre una serie de acontecimientos conocidos, ordenados cronológicamente (a veces ontológicamente); y un futuro que, en cumplimiento de unas leyes ya descubiertas, debe ser desvelado en cuanto a su sentido genérico o amplio (46).

c) *Los modelos históricos*

i) *El esquema de los seis días: las siete edades* (47)

Se apoya en el axioma: “septima aetas currit cum sexta”, que, como ya hemos comprobado al estudiar el “Breviloquio” (48), era por los años primeros de su carrera intelectual (antes de 1257) su regla favorita de hermenéutica histórica. Su origen se remonta a la obra agustiniana (49). Ofrecemos, seguidamente, el cuadro completo:

(45) *In Hexaëm.*, XV, 11 (Q. V, 400 a): Cfr. *Visio* III, col. III (D. 172).

(46) Muy otra y, por supuesto, mucho más cauta es la actitud de SANTO TOMÁS: “quamvis status novi Testamenti in generali sit prae-figuratus per statum veteris Testamenti, non tamen oportet quod singula respondeant singulis” (*STh. Suppl.*, q. 77, a. 2, ad 3). Vid. sobre este tema: E. PÉREZ GORNES, *Relaciones entre la Antigua y la Nueva Ley*, Tesis de Licenciatura, Facultad de Teología, Universidad de Navarra, Pamplona 1973, 89 pp.; F. CALOGERO VERRUSIO, *L'epoca dello Spirito Santo. L'intervento di San Tommaso d'Aquino nella polemica sulla “terza età”*, Tesis Doctoral, Facultad de Teología, Universidad de Navarra, Pamplona 1974, 206 pp.

(47) Cfr. *In Hexaëm.*, XV, 12-18 (Q. V, 400 a-b): Cfr. *Visio* III, col. III (D. 173-174).

(48) *Brev.*, prol. § 2 (Q. V, 203 b); *Brev.*, p. 2, c. 2 (Q. V, 219b-220b) y *Brev.*, p. 6, c. 3 Q. V, 267 a).

(49) Cfr. J. RATZINGER, *Die Geschichtstheologie...*, op. cit., p. 13. — Esta regla de interpretación de la Sagrada Escritura era, por lo demás, muy corriente en el ambiente de mediados del siglo XIII. Incluso la adopta GUILLERMO DEL SANTO AMOR, furibundo enemigo de los franciscanos y combatiente impertérrito de los movimientos joaquinitas. Vid. su célebre escrito: *Tractatus brevis de periculis novissimorum temporum ex Scripturis sumptus*, editado en Constanza en



- 1 día Adán-Noé: infancia
- 2 día Noé-Abrahán: niñez
- 3 día Abrahán-David: adolescencia
- 4 día David-transmigración de Babilonia:
juventud
- 5 día Transmigración-Nacimiento de Cristo:
ancianidad
- 6 día Cristo-fin del mundo: vejez
- 7 día Descanso de las almas después de la
Pasión de Cristo
- octava edad: Resurrección.

En el anterior esquema, Buenaventura procede en base al relato del Hexamerón bíblico, según el cual, el mundo fue creado por Dios en seis días, para descansar el séptimo. De ahí, pues, que la historia del mundo —conservación y consumación— pueda entenderse según siete grandes edades, paralelas al relato del Génesis.

ii) *El esquema de las cinco edades:
cinco vocaciones (50)*

Se inspira en Mat 20, 1 ss. (la parábola de las cinco llamadas a los viñadores sin trabajo) y fue empleado, entre otros, por San Gregorio Magno (51):

- Amanecer Creación del hombre
- Hora tercia hasta Noé
- Hora sexta época de Abrahán
- Hora nona época de Moisés hasta Cristo
- Hora undécima época bajo Cristo y llamada
universal a la penitencia.

Al igual que Cristo, que en la parábola llama a sus viñadores en cinco horas distintas, así también llama al género humano en cinco grandes momentos.

1632 (in 12; 582 pp. 1-76 + 1-506 pp.), especialmente las consideraciones de la página 37.

(50) Cfr. *In Hexaëm.*, XV, 19 (Q. V, 400b-401a): cfr. *Visio III*, col. III (D. 174-175).

(51) Cfr. SAN BUENAVENTURA, *De Regno Dei descripto in parabolis evangelicis*, n. 37 (Q. V, 549 a-b), donde comenta ampliamente esta parábola.



iii) *El esquema de las tres edades:
tres tiempos (52)*

Resumen

Se resume en el siguiente paralelismo:

- 1.^{er} tiempo Ley de la naturaleza
- 2.^o tiempo Ley escrita
- 3.^{er} tiempo Ley de la gracia.

Pues ha habido tres tiempos en la comunicación de Dios con los hombres, también la historia puede interpretarse según tal división ternaria.

iv) *Esquema Antiguo Testamento-Nuevo
Testamento (53)*

Este esquema admite seis modos o variantes, según los cuales pueden compararse VT y NT:

α) *Según la unidad:*

dos Testamentos (VT y NT)

β) *Según dualidad:*

VT

NT

antes de la ley vocación de los gentiles
después de la ley vocación de los judíos

γ) *Según el número ternario:*

VT

NT

Sinagoga comenzada Iglesia comenzada
Sinagoga adelantada Iglesia dilatada
Sinagoga decadente Iglesia consumada

(52) *In Hexaëm.*, XV, 20 (Q. V, 401 a): Cfr. *Visio* III, col. III (D. 175). San Buenaventura siguió también esta clasificación ternaria en un primer momento: cfr. *Brev.*, prol. § 2 (Q. V, 203); *Com. in Ev. Ioannis*, n. 68 (Q. VI, 300 a), aunque en este comentario exegético cambie ligeramente los términos: “tempus legis Moysaicae-gratae-gloriae”, en lugar de “legis naturae-scriptae-gratae”.

(53) Se ofrece íntegro en *In Hexaëm.*, XVI, 2 y ss. (Q. V, 403 b ss.). En cambio en *In Hexaëm.*, XV, 24-28 (Q. V, 401-402 b) está incompleto: sólo expone las comparaciones entre el VT y NT según unidad, dualidad, número ternario, cuaternario y quinario. Cfr. *Visio* III, col. III (D. 176-178) y *Visio* III, col. IV (D. 180 ss.).



δ) Según la conveniencia de los tiempos:

VT	NT
Vocación de los patriarcas	Apóstoles
Establecimientos de los jueces ..	mártires
Unción de los reyes	pontífices
Ilustración de los profetas	vírgenes

ε) Según el número quinario:

VT	NT
Creación de las naturalezas	difusión de los carismas
Inspiración de los Patriarcas ...	vocación de los gentiles
Institución de lo referente a la Ley	institución de las iglesias
Ilustración de los profetas	multiplicación de las (órdenes) religiosas
Restauración de ruinas	restauración

ζ) Según el número senario: los siete tiempos figurales:

En este punto, San Buenaventura comenta: "Sigue la comparación por el número senario, añadiendo la unidad" (54). Y de esta forma el seis se transforma en siete (55), con lo que vuelve a desarrollar el esquema septenario, pero esta vez doblemente considerado (VT y NT).

VT	NT
1) naturaleza creada	la gracia conferida
2) la culpa que se ha de purgar	el bautismo de sangre
3) la nación escogida	la norma católica
4) la ley establecida	la ley de justicia
5) la gloria real	la cátedra sublime
6) la voz profética	la clara doctrina
7) descanso medio	la paz última

Las correspondencias de estos tiempos son las siguientes:

(54) *In Hexaëm.*, XVI, 7 (Q. V, 404 a): "Sequitur de comparatione senarii, addita unitate".

(55) San Buenaventura se inspira aquí en Ezech 40, 3 ss.



VT

NT

- 1) de Adán a Noé desde Cristo al Papa Cle-
mente
- 2) de Noé a Abrahán desde Clemente hasta San
Silvestre
- 3) de Abrahán a Moisés desde San Silvestre a San
León I
- 4) de Moisés a Samuel desde San León I a San
Gregorio
- 5) de David a Ezequías desde Gregorio a Adriano
- 6) de Ezequías a Zorobabel desde Adriano a ...?
- 7) de Zorobabel a Cristo comienza con el grito del
ángel (Apoc 10,6-7).

Al término de su análisis, Buenaventura concluye que, "...siendo siete los tiempos, tanto en el Antiguo Testamento como en el Nuevo, y siendo cada uno de ellos triforme..., siete multiplicado dos veces por tres hacen cuarenta y dos mansiones por las que se llega a la tierra de promisión" (56).

* * *

Lazzarini ha señalado, con acierto (57), que en base a las reglas de hermenéutica propuestas por el Seráfico, que acabamos de resumir, Cristo puede considerarse tanto el *epílogo*, como el *medio* (58) de la historia. Es *epílogo* —nos-

(56) Aquí BUENAVENTURA alude a Núm 33, 1 ss., donde se relatan las etapas seguidas por Israel hasta llegar a la tierra prometida. "Igitur cum sint septem tempora et in veteri testamenti et in novo, et quodlibet triforme, ... septenarius multiplicatus per ternarium bis, quadraginta duo facit; et istae sunt quadraginta duae mansiones quibus pervenit ad terram promissionibus": *In Hexaem.*, XVI, 31 (Q. V, 408 b): Cfr. *Visio* III, col. IV (193).

(57) Cfr. R. LAZZARINI, *San Buenaventura*, art. cit., p. 843.

(58) *Medio* es la traducción de *medium*, "palabra que en el pensamiento bonaventuriano se extiende a gran número de realidades. El Verbo ocupa el medio en la Trinidad, es medio de la creación, y, en cuanto encarnado es medio en la creación. Por cuanto hace entender a la inteligencia creada cuanto entiende con certeza, es medio de todas las ciencias": *Lexicon Bonaventuriano en Obras de San Buenaventura*, t. III, BAC, p. 768. Sobre este tema vid. N. SIMONELLI, *Doctrina christocentrica Seraphici Doctoris...*, op. cit., passim.



otros preferiremos la expresión “cumbre”—, en efecto, en los tres esquemas que elaboró en los primeros años de su carrera teológica (las siete edades; las cinco vocaciones, y los tres tiempos). Es *medio*, en cambio, en los modelos VT-NT que propone en las “Colaciones sobre el Hexamerón”, en cualquiera de sus seis variantes. Por todo ello conviene que analicemos despacio cada una de estas dos manifestaciones cristológicas.

5. CRISTO, MEDIO DE LA HISTORIA

Los razonamientos y discursos del hombre prudente —dice Buenaventura— deben comenzar en Cristo, que es el medio (59). Cristo es medio, porque es mediador entre Dios y los hombres, y medio —como fuente de sabiduría— entre los dos máximos sabios: Moisés, el fundador y Juan, el terminador. Por consiguiente, nos es dado llegar al conocimiento de las criaturas a su través (60), ya que en Cristo están encerrados todos los tesoros de la sabiduría, porque “ipse (Christus) est medium omnium scientiarum” (61). Esta mediación de Cristo es septiforme (62): *medio de la esencia* por la generación eterna, entre el ser en sí y ser por otro, y ésta es materia que trata el metafísico; *medio de la naturaleza*, por la Encarnación, entre lo inmóvil y lo móvil, y este tema lo trata el físico; *medio de la distancia*, por la Pasión y Crucifixión, porque está en el centro entre los cielos y el infierno, y esto lo estudia el matemático; *medio de la doctrina*, por la Resurrección, porque es fuente de evidencia y argumentación, y éste es

(59) *In Hexaëm.*, I, 1 (Q. V, 327 a).

(60) *In Hexaëm.*, I, 10 (Q. V, 330 b).

(61) *In Hexaëm.*, I, 11 (Q. V, 331 a): cfr. *Principium*, col. I (D. 5).

(62) *In Hexaëm.*, I, 11-39 passim (Q. V, 331a-335b): cfr. *Principium*, col. I (D. 5 ss). — En otras obras, SAN BUENAVENTURA señala que Cristo es medio en el orden individual, porque purifica, ilumina y perfecciona a cada uno en particular (*Itin. mentis in Deum*, cap. IV, n. 5; Q. V, 307 a-b); y que es medio en el orden colectivo humano, por ser Pontífice clementísimo, Doctor sapientísimo y Rey potentísimo (*In Dom. III Adv.*, sermo I; Q. IX, 58 a-b). Cfr. sobre este tema B. APERRIBAY, *Primado de Jesucristo en la Escuela Franciscana*, en “Verdad y Vida”, 5 (1947) 401-417.

arte del lógico; *medio de la modestia o virtud moral*, por la Ascensión, porque así Moisés obtuvo su ley al ascender al monte, y éste es el proceder del ético; *medio de la justicia*, en el juicio futuro, consideración del jurista o del político; y, por último, *medio de la concordia*, en la sempiterna retribución, en la que el mundo se ha de reducir a Dios, y éste es el medio del teólogo, que trata de la salvación del alma, es decir, cómo se incoa la fe, se promueven las virtudes y se consuman los dones.

Así, pues, el Verbo es la llave de la contemplación por triple conocimiento: en cuanto increado, porque todo lo produce; en cuanto encarnado, porque todo lo repara; y en cuanto inspirado, porque en El se nos revelan todas las cosas (63): “Porque, si alguno no puede considerar acerca de las cosas cómo son originadas, cómo son reducidas al fin y cómo en ellas resplandece Dios, no puede tener inteligencia de ellas” (64). Parte del desvelamiento de los misterios, y la consiguiente iluminación de la inteligencia, nos fueron entregados por Cristo mientras vivía en Palestina, cuyo “testimonio fue superior al testimonio de San Juan Bautista, porque no habló por sugerencia de otro, pues su alma vio todas las cosas; y así el que es del cielo puede en verdad revelar las cosas celestiales” (65). Es decir, que la presencia temporal de Cristo entre nosotros es propiamente hablando *medio* de la septiforme sabiduría a la que antes aludíamos. Y en este sentido decimos que Cristo es *medio* de la historia humana.

Por ello —concluimos—, incluso su venida ha sido en el medio de los tiempos:

“Pues así como no convino que viniera Cristo en el comienzo del tiempo, porque su venida hubiera 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 jui-

(63) Cfr. *In Hexaëm.*, III, 2 (Q. V, 343 a).

(64) *In Hexaëm.*, III, 2 (Q. V, 343 a).

(65) *In Hexaëm.*, IX, 4 (Q. V, 373 a): cfr. *Principium*, col. III (D. 35-36).



cio, el tiempo del remedio. Convenía que el mediador precediera a algunos de sus miembros y siguiera a otros" (66).

De ahí, pues, que Buenaventura sitúe a Cristo en el medio de todas las variantes de su esquema VT-NT, en un contexto estrictamente histórico (67). "Así que toda la Escritura auténtica y sus predicadores tienen la vista fija en Cristo venido en carne, como el fundamento de toda la fe cristiana..." (68).

6. CRISTO, CUMBRE DE LA HISTORIA

Glosando el texto de San Pablo (Gál 4,4 ss.), comenta el Seráfico:

"Acerca del tiempo de la Encarnación se ha de admitir, que si bien pudo encarnarse desde un principio, no obstante no quiso hacerlo hasta el fin de los siglos, habiéndolo precedido la ley natural y la ley de las figuras, después de los Patriarcas y de los Profetas...; después de éstos, se dignó encarnarse al fin de los tiempos y en cumplimiento del tiempo..." (69).

La Encarnación, pues, se produce en el tercer tiempo (según el esquema ternario), es decir, inaugurando la ley

(66) "Sicut autem Christus non debuit venire in principio temporis, quia adventus eius nimis fuisset festinus; sic nec debuit differre usque in finem ultimum, quia nimium esse tardus. Decebat enim salvatorem inter tempus morbi et tempus iudicii in medio introducere tempus remedii. Decebat mediatorem quaedam suorum membrorum praecedere, quaedam sequi": *Brev.*, p. 4, c. 4 (Q. V, 245 a).

(67) En un contexto más amplio, el del *exitus-reditus*, también el Verbo Encarnado es medio: cfr. *De reductione artium ad theologiam*, n. 23 (Q. V, 325 a). Cfr. también B. APERRIBAY, *Cristología mística de S. B.*, en *Obras de S. B.*, BAC, t. II, pp. 16-21.

(68) *Christus, unus omnium Magister*, n. 5 (Q. V, 568 b).

(69) "De tempore vero incarnationis hoc tenendum est, quod, licet Deus a principio potuerit incarnari, noluit tamen nisi in fine saeculorum, praecedente a lege naturae et lege figurae, post Patriarchas et Prophetas...; Post quos incarnari dignatus est tanquam in fine temporum et plenitudine..." [*Brev.*, p. 4, c. 4 (Q. V, 244 a)].

de la gracia. Este acontecimiento tiene lugar, además, al *fin de los tiempos*, expresión que debe entenderse en el contexto del “Breviloquio”, no que la Encarnación acabe la historia, sino que expresa su plenitud; porque, según el aforismo agustiniano, la sexta edad (la de Cristo y última etapa), corre con la séptima e incoa la octava, que es el *reditus* (70); por tanto, no es acabamiento o fin estricto. Plenitud de los tiempos significa madurez, porque, “de tal manera debió Dios preparar al género humano, que hallase la salvación el que quisiere encontrar al Salvador, mas el que no quisiera encontrarle no la hallase” (71). Y, además, convenía que el hombre la desease muy ardientemente, para así valorarla más. Pero también, plenitud de los tiempos dice la idea de coronación o acabamiento perfecto, porque la integridad y perfección del universo exige que todo esté encuadrado en su lugar y tiempo.

“Ahora bien, como la obra de la Encarnación era la más perfecta de todas las obras divinas y el proceso debe ser de lo imperfecto a lo perfecto, y no a la inversa, de aquí que la Encarnación debió realizarse al fin de los tiempos, a fin de que así como el primer hombre, que era ornato de todo el mundo visible, fue creado el último día, el día sexto, así igualmente el segundo hombre, complemento de todo el mundo reparado... lo fuera al fin de los tiempos, esto es, en la sexta edad...” (72).

(70) Cfr. *Brev., prol.*, § 2 (Q. V, 203 b); p. 6, c. 3 (Q. V, 267 a); *In Hexaem.*, XV, 18 (Q. V, 400 b).

(71) *Brev.*, p. 4, c. 4 (Q. V, 244 b).

(72) “Et hoc opus incarnationis erat perfectissimum inter omnia opera divina; et processus debet esse ab imperfecto ad perfectum, et non e converso: hinc est, quod opus illud debuit fieri in fine temporum, ut sicut primus homo, qui erat totius mundi sensibilis ornamentum, ultimo fuerat conditus, scilicet sexto die ad totius mundi completionem: sic secundus homo, totius mundi reparati complementum ... fieri in fine temporum, hoc est in sexta aetate...” [*Brev.*, p. 4, c. 4 (Q. V, 244 b)].



IV. CONCLUSION: CRISTO, A LA VEZ MEDIO Y CUMBRE DE LA HISTORIA

Hemos comprobado —según la mente de San Buenaventura— que Cristo es, a la vez medio y cumbre de la historia, tesis que no encierra contradicción, sino complementariedad.

Es *cumbre* en un contexto que se mueve en el orden del *fieri* de la armonía universal (supuesta la predestinación relativa espacial y temporal de la Encarnación). Es decir, el Verbo encarnado es la coronación y perfección sobrenatural última de la creación, “acabamiento” que tiene lugar en el tiempo (73), porque con ella, los tiempos adquieren su plenitud y se alcanza la maduración de la esperanza en el Salvador. Pero esto no quiere decir que la Encarnación de Cristo sea la terminación absoluta del tiempo. Su venida inaugura la plenitud, y por ello la sexta y séptima etapa corren juntas. Pero ya es el fin, en el sentido de que la Redención objetiva se ha realizado, y sólo resta su aplicación, es decir, la Redención subjetiva.

En cambio, Cristo es *medio* de la historia, en cuanto que, *in facto esse*, la Encarnación es centro de los tiempos, porque todos los ojos están puestos en ella. Informa los siglos que la precedieron por la esperanza, y los tiempos subsiguientes, por el gozo de su venida, el testimonio de su vida y las gracias que derrama (74). Por ello, Cristo es medio de toda sabiduría y de todas las ciencias y, como consecuencia, norma imitable de conducta o de virtud moral y medio de la concordia, en la sempiterna retribución.

De ahí que Cristo pueda ser a la vez cumbre y medio, sin que haya contradicción, porque lo es bajo dos consideraciones distintas y no en el mismo respecto. En el primer

(73) “Integritas et perfectio universi requirit, ut universa sint ordinata quantum ad loca et tempora” [*Brev.*, p. 4, c. 4 (Q. V, 244 b)].

(74) Cfr. *In Hexaëm.*, I, 11-39 (Q. V, 331a-335b). Soslayamos aquí, expresamente, un tema harto debatido entre las escuelas: si es preciso sustraer o no a la influencia vivificante de Cristo, la gracia del primer hombre en estado de inocencia y la gloria esencial de los ángeles.

caso, en el *fieri* de la armonía universal; y en el segundo, *in facto esse*, no sólo como culminación trascendente del orden sobrenatural creado y gozo por su venida, sino también como *causa* de salvación. Lo que ya resulta mucho más artificioso, y comprensible quizá sólo en el ámbito medieval del s. XIII, es el estricto paralelismo entre el VT y NT, que establece Buenaventura en sus “Comentarios al Hexamerón”.

De la combinación de las dos tesis bonaventurianas deducimos que, si la historia tiene un medio, *a fortiori* tiene extremos, y por consiguiente término, un *eschaton*, es decir, que no hay en la historia progreso eterno (75). He aquí el texto capital —a nuestro entender— que resume su pensamiento, en perfecta armonía con su cristocentrismo:

“Para que sea perfecta la figura, la línea de la universalidad se ha doblado en un círculo: primero Dios absolutamente; el último —en la creación del mundo— el hombre. Y puesto que Dios se ha hecho hombre, las obras de Dios son perfectas. Y, en consecuencia, el mismo Cristo, Dios-hombre, es alfa y omega, es decir, principio y fin, porque, al ser fin de todo se dice, como hombre, el primero y novísimo” (76).

Podemos concluir, por tanto, que Cristo-hombre es principio y fin de la historia, y en consecuencia también medio: está presente en la creación, con el Padre como su Verbo; centra la historia, al encarnarse; y la consume con el Espíritu Santo al fin de los tiempos (77). Trasciende la historia humana incluso en cuanto hombre, aunque la Encarnación haya tenido lugar en el tiempo, porque

(75) Cfr. CONCILIUM VATICANUM II, sessio VII (a. 1965), Const. Dogm. *Dei Verbum*, n. 4 (Typis Polyglottis Vaticanis 1966, p. 426).

(76) “Ut autem perfectissima esset figura, universitatis linea curvata est in circulum; primus enim simpliciter Deus, ultimus in operibus mundi homo. Ideo ipse Christus, Deus-homo vocatur alpha et omega, id est principium et finis et ideo, quia audistis, quod finis omnium, homo, dicitur etiam primus et novissimus” [*Sermo II in nativitate Domini* (Q. IX, 109b-110a)].

(77) Cfr. *In Hexaem.*, XXI, 5-11 (Q. V, 432a-433a).



al ser fin está en el principio, al modo como el círculo se dobla sobre sí mismo; y por tanto, es siempre principio nuevo, incluso del tiempo intermedio. Según esta visión bonaventuriana de la historia —comenta Rivera de Ventosa (78)—, ésta gira en torno a Cristo. Sería, por lo mismo, para el Doctor Medieval un absurdo soñar en la posibilidad de una época histórica en la que la acción de Cristo pudiera ceder el puesto a otra acción más perfecta. La historia no tiene ni puede tener otro gozne en torno al cual gire: Cristo es el eje y, al mismo tiempo, la consumación de la historia (79). No hay, pues, lugar para una “tercera edad”.

¿No es ésta —preguntamos— la doctrina del primado, y, veladamente, de la triple causalidad extrínseca de Cristo (segunda y universal?) De todas formas, nada de cuanto hemos señalado debe confundirnos acerca de la exacta doctrina del Seráfico. Para San Buenaventura, insistimos de nuevo, la razón principal de la Encarnación es la remisión de nuestros pecados. Todo lo demás —su propia excelencia— es motivo anejo a aquel motivo adecuado. Pero, es tal el vigor desplegado por Juan de Fidanza, al tratar de Cristo medio y cumbre, principio y fin de la historia, que en modo alguno puede sorprendernos el derrotero que tomó la especulación franciscana a su temprana muerte († 1274), principalmente a partir de Duns Escoto.

No obstante todo lo anterior, y al objeto de que no se exagere el *crisocentrismo* de la doctrina bonaventuriana, conviene aquí traer a colación el texto ya citado de *Brev.* p. 1, c. 1. La estructura del “Breviloquio” es radicalmente teocéntrica: primero Dios uno y trino, y sólo en cuarto lugar, la Encarnación. ¿Habrà evolución entre esta su *Summa* primeriza y el *In Hexaëmeron* de madurez? Pensamos, que no necesariamente. También en la *Summa*

(78) Cfr. E. RIVERA DE VENTOSA, *Tres visiones de la historia: Joaquín de Fiore, San Buenaventura y Hegel. Estudio comparativo*, en “Atti del Congresso Internazionale per il VII Centenario di San Bonaventura”, Roma 1976, vol. I, pp. 779-808.

(79) “Post novum testamentum non erit aliud, nec aliquod sacramentum novae legis substrahi potest, quia illud testamentum aeternum est” [*In Hexaëm.*, XVI (Q. V, 403 b)].

Theologiae de Santo Tomás encontramos el *De Verbo Incarnato* al final, en la III Pars. Los teólogos han ofrecido varias razones para explicarlo, una de las cuales nos resulta particularmente convincente, y en línea de la opinión bonaventuriana sobre la cuestión hipotética: “Hoc factum (la Encarnación) —comenta Garrigou—, quamvis sit maximum omnium in historia totius universi, remanet contingens, non est quid absolute necessarium, ut natura Dei, et etiam natura hominis... Potuisset non esse...” (80).

V. EPILOGO: HISTORIA Y TIEMPO (DISCUSION)

Al estudiar la doctrina de San Buenaventura sobre el primado de Cristo, nos hemos referido también —aunque sólo de pasada— a la concepción que profesa el Seráfico sobre la historia. La historia *in facto esse*, decíamos, es algo accidental que se encuentra en todo ser que comenzó a existir; es una afección o disposición de la cosa, producida por el paso del tiempo y los acontecimientos, que el Maestro franciscano denomina *quando* (81). Este *quando*, sin embargo, no es predicamental, sino una subespecie de la cualidad: una *affectio* o *dispositio*. En sentido amplio, por tanto, todo ser tendría historia. Pero estrictamente, la historia es sólo del hombre, y de las cosas en relación al hombre. Tal concepción de la historia implica, *eo ipso*, la irreversibilidad del proceso temporal; y además, puesto que hay un inicio del tiempo, que coincide con el comienzo en la existencia del mundo— es decir, desde su creación—, a *fortiori* habrá un fin o término temporal de la historia (82).

(80) R. GARRIGOU-LAGRANGE, *De Christo Salvatore*, Ed. Marietti, Roma 1946, p. 2.

(81) Cfr. *De Myst. Trin.*, q. 5, a. 1, ad 5 (Q. V, 91 a).

(82) Esta argumentación es, a juicio de SAN BUENAVENTURA, alcanzable por las solas fuerzas de la razón natural, supuesta la noción de creación; no así para SANTO TOMÁS. Como era de esperar, el AQUINATENSE afirmará: “Dicendum quod secundum documenta sanctorum ponimus motum caeli quandoque cessaturum; quamvis hoc magis fide teneatur quam ratione demonstrari possit” (*De Potentia*, q. 5, a. 5 c;

La investigación buenaventuriana de la historia —se ha dicho— escapa, a cualquier historicismo de matiz imanentista, y en consecuencia, se aleja radicalmente de muchas de las formas de entender la historia hoy al uso. Para San Buenaventura, el devenir no se explica por sí mismo, porque de lo contrario, si toda determinación ontológica del ser del ente se resolviera en historia o en subjetividad, entonces la temporalidad y la historicidad resultarían intrascendibles, lo que repugnaría, de entrada, a su doctrina sobre el ejemplarismo, que postula necesariamente un otro (*alter*) a quien “reproducir”. Ello no obstante, y a pesar de reunir en su mano todos los elementos para una brillante especulación, San Buenaventura no ha hecho filosofía de la historia, sino teología. Sentó los principios básicos para hacer una filosofía, pero no la abordó. ¿Por qué?, ¿qué le detuvo?

Un pasaje de su “Comentario a las Sentencias” puede ofrecernos una explicación. Después de rechazar la opinión aristotélica —según la cual el tiempo está en el primer móvil como en su sujeto—, y la doctrina de San Agustín (y antes también de Aristóteles y de Plotino) —para quienes el alma es el sujeto del tiempo—, pasa a exponer su propio parecer:

“Y en tercer lugar, otros dijeron más profundamente, que la unidad del tiempo se toma de la unidad del sujeto, por el cual es causado; y el sujeto, por el cual es causado, es la materia en cuanto mudable, es decir como ente en potencia (83). Pues la materia, en cuanto adquiere una forma, se cambia, y así es ente en potencia; y por ello el tiempo debe considerarse

ed. Pession); cfr. también *IV Sent.*, d. 48, q. 2, a. 2 (Parm. VII-2, 1173-1176) y *STh.*, *suppl.* q. 91, a. 2. Vid. sobre este tema, D. Nys, *La notion de temps.*, Ed. Alcan, Paris 1925, 3.^a ed., pp. 206 ss.; y M. SECKLER, *Das Heil in der Geschichte. Geschichtstheologisches Denken bei Thomas von Aquin*, Koesel-Verlag, München 1964, pp. 73-74.

(83) Tal noción de materia como ente en potencia sugiere la doctrina buenaventuriana de la *materia informis* (cfr. *II Sent.*, d. 12, a. 1, q. 1, Rs; Q. II, 294 a) y de la *ratio seminalis* (cfr. *II Sent.*, d. 18, a. 1, q. 3, Rs; Q. II, 440 a-b).

máximamente como accidente de la materia (84). Pero, como la materia es una esencialmente aunque defiere por el *esse*, una no con la unidad del universal o del singular, sino de modo intermedio, así el tiempo en todo lo temporal” (85).

Es posible —pensamos— que San Buenaventura haya intuido que, desde su noción filosófica del tiempo, se podía abocar en el fenomenismo histórico, que es limitar el conocimiento histórico al despliegue efectivo de la historicidad, y entender que lo histórico agota su ser en un mero despliegue o desarrollo. Porque, en efecto, al ser uno el tiempo como es una la materia prima, y medirse en relación a tal unidad las variaciones temporales, el fenómeno histórico podría reducirse a la pura dinámica del desarrollo de la materia. Una tal exégesis del pensamiento bonaventuriano —aunque traicione el sentido genuino de los textos— es posible en una primera lectura superficial, y, como era de esperar, ha despertado la curiosidad de los autores de inspiración marxista (86).

(84) La doctrina que considera el *tiempo* como un accidente de la materia, por tratarse de una especie de la cantidad, no es original de SAN BUENAVENTURA, que debió oírlo en círculos averroístas (cfr. AVERROES, *Compendio de Metafísica* I, 28; ed. Quirós, p. 27), y también en ambientes tradicionales arábigo-agustinianos (una de las proposiciones censuradas por ROBERTO DE CANTERBURY reza así: “Item quod tempus non est in predicamento quantitatis”: DENIFLE-CHATLAIN, *Chartularium Universitatis Parisiensis*, t. I, 1.^a, p. 559).

(85) “Et ideo dixerunt tertii profundius, quod unitas temporis sumitur ab unitate subiecti, a quo causatur; subiectum autem a quo causatur, est materia ut mutabilis, et ita ut ens in potentia. Nam materia, ut in acquisitione formae, mutatur, et sic est ens in potentia; et ideo tempus maxime inter omnia accidentia se tenet plus cum materia. Sicut igitur materia una est per essentiam, differens per esse, una non unitate universalitatis nec singularitatis, sed medio modo, sic tempus in omnibus temporalibus” (*II Sent.*, d. 2, p. 1, a. 1, q. 2, Rs; Q. II, 59 a-b). Sobre la *unidad* de la materia, cfr. *II Sent.* d. 3, p. 1, a. 1, q. 3, Rs (Q. II, 100b-101a): unidad de posibilidad que puede llamarse de *homogeneidad*, porque es *una* sin número.

(86) Vid. p. ej., A. PÉREZ ESTEVEZ, *El concepto de materia al comienzo de la escuela franciscana de París (San Buenaventura y Ricardo de Mediavilla)*, tesis doctoral (inédita), Universidad de Lovaina 1971, 216 pp.

El Seráfico intentó salvar tal conclusión con algunas matizaciones: señalando que la materia sólo es *una, secundum quod consideratur ab anima* (87). Y que el tiempo, en cambio, se diversificaría *ex hoc, quod materia tendit ad formam* (88), caso en el que también la materia se diversifica, y además se hace *real*: “Materia prima potest considerari informis; existere, autem, non potest omni forma spoliata” (89). Pero, ¿qué es esto, sino volver a la interpretación de San Agustín, para quien el alma es el sujeto del tiempo? Y de aquí, a resolver toda determinación ontológica del ser del ente en pura subjetividad, hay sólo un paso (90).

Por tanto, una situación paradójica, que se complica más todavía por la crítica que aventura Santo Tomás, buen conocedor de la posición bonaventuriana. El razonamiento del Aquinatense es doble:

a) En su “Comentario a las Sentencias” afronta directamente la argumentación del Maestro franciscano (91): el tiempo no puede ser uno con la unidad de la materia, porque no mide la variación en la potencia sino en el acto, y el acto de la variación no es uno, sino múltiple;

(87) *II Sent.* d. 12, a. 1, q. 1 Rs (Q. II, 294 a).

(88) Cfr. *II Sent.* d. 2, p. 1, a. 1, q. 2, Rs (Q. II, 59 a-b) y *II Sent.* d. 2, p. 1, a. 1, q. 1, Rs (Q. II, 56 b).

(89) *II Sent.* d. 12, a. 1, q. 1, Rs (Q. II, 294 a).

(90) “In te, anime meus, tempora metior”: SAN AGUSTÍN, *Confesiones* XI, 27, 36 (PL 32, 823). Cfr. también *Confesiones* XI, 23, 30 (PL 32, 821); XI, 26, 33 (PL 32, 822); XI, 28, 37 (PL 32, 824); XI, 27, 36 (PL 32, 824). Vid. C. BOYER, *Eternité et création dans les derniers livres des Confessions*, en “Giornale di Metafisica”, 9 (1954) 441-448. — La Segunda Escolástica comprendió todo el alcance de aquel comprometido interrogante de SAN AGUSTÍN: “Quid est ergo tempus? Si nemo ex me quaerat, scio; si quaerenti explicare velim nescio...” (*Confesiones* XI, 14, 17; PL 32, 816). Por ello, quizá, dice JUAN DE SANTO TOMÁS: “Dico tempus esse reale secundum entitatem suam eo modo, quo motus cuius duratio intrinseca est; requirit tamen aliquam formalitatem rationis in ordine ad mensurandum... Haec est contra aliquos ex antiquis, qui dixerunt tempus esse ens rationis absolute, quos refutat Divus Thomas... Nos tamen dicimus, tempus neque entitative esse aliquid rationis, neque formaliter consistere in relatione mensurae... In se tempus non est aliquid rationis, sicut neque partes ipsae secundum prius et posterius” (*Phil. Nat.* p. 1, q. 18, a. 1, 2.^a d; Ed. Reiser, p. 373 a-b).

(91) SANTO TOMÁS, *II Sent.* d. 2, q. 1, a. 2, Rs (Parm. VI, 404 b).

ello, aparte que también es falso que la materia sea una en todos los móviles.

b) En la *Summa Theologiae* alude sólo indirectamente a la opinión del Seráfico (92): si se considerara que el tiempo es uno con la unidad de la materia prima, primer sujeto del movimiento, medido por el tiempo; entonces no podría ser uno *simpliciter*, sino uno *secundum quid* (porque recibiría la unidad del sujeto y no la tendría por sí mismo). Pero el tiempo tiene que ser uno *simpliciter*, porque el patrón de medida se mide a sí mismo, y por tanto es indiviso *per se* (y en consecuencia *unum simpliciter*).

La historia, por tanto, sería inabordable a nivel estrictamente racional (93). Sólo a la luz de la fe —establece San Buenaventura— podría trascenderse y ser aprehendida. Pero para ello sería preciso tener ante sí todo el curso de los siglos, lo que ciertamente no resulta viable. La solución del problema, no obstante, se halla por medio de las Sagradas Escrituras, que nos ofrecen la clave exegética de la historia (94). En consecuencia, *teología de la historia* en lugar de filosofía. Y en el centro de la *Historia salutis*, y como su cumbre, Cristo, que, por ser Dios carece de principio, pero que tiene principio en cuanto Hombre (95). De esta forma, todo lo que conste de dos elementos, lo humano y lo divino, como Cristo, la Iglesia y los Sacramentos, es abarcado en una misma mirada, sin adjudicar lo humano sólo a la historia y lo divino a la fe (96), como si sólo fuera *real* lo humano, en tanto que lo divino

(92) SANTO TOMÁS, *STh.* I, q. 10 a. 6 c, que se interpreta a la luz de *I Sent.* d. 24, q. 1, a. 1 Rs (Parm. VI, 200 a-b). El comentario de CAYETANO puede leerse en la edición Leonina, IV, 105 a-b.

(93) El hecho de que SAN BUENAVENTURA opte por el cambio de plano no implica, necesariamente, su aceptación de los puntos de vista de SANTO TOMÁS, que, sin duda, conocía.

(94) Cfr. *In Hexaëm.*, XVII, 8 ss. (Q. V, 410 ss.).

(95) Tener principio quiere decir, según SAN BUENAVENTURA, ser temporal: "omne quod est aliquid ex tempore, incipit esse aliquid, quod non erat prius" (*I Sent.* d. 30, a. un., q. 1, f. 4; Q. I, 521 b). Cfr. etiam *III Sent.* d. 10, a. 1, q. 2 obj. 3 y ad 3 (Q. III, 226 a y 226b-227a).

(96) Nos inspiramos en Prus X, Lit. Enc. *Pascendi dominici*, ASS 40 (1907) 622.



perteneciera exclusivamente al mundo de la fe o a su *historia interna* (97). Es indudable que, por este camino, San Buenaventura ha salvado la posibilidad de trascender la historia, pero... sigue en pie la debilidad de su análisis filosófico del tiempo, que le cierra a una filosofía de la historia.

(97) *Ibidem*, 623.