



## La sabiduría multiforme y nuliforme en San Buenaventura

*Amador-Pedro Barraji3n, L.C.*

En un art3culo precedente analizamos dos de las cuatro formas de la sabidur3a de las que San Buenaventura habla en las *Collationes in Hexaëmeron*<sup>1</sup>. Ah3 expusimos las dos primeras formas, la uniforme y la omniforme, y prometimos un segundo art3culo que tratar3a de la sabidur3a multiforme de la revelaci3n y la nuliforme de la experiencia m3stica. El presente art3culo quiere cumplir tal promesa.

San Buenaventura considera la revelaci3n divina como una sabidur3a que, al mismo tiempo que revela, esconde numerosos misterios, no siempre accesibles a nuestra inteligencia. Para comprender con mayor profundidad tales misterios es necesario tener acceso a la clave interpretativa de los sentidos, figuras y teor3as de la Escritura. Si, por lo que concierne a los sentidos y figuras, el doctor franciscano sigue, en l3neas generales, la doctrina com3n de su tiempo, es en cambio original al exponer su pensamiento sobre las teor3as que se presentan en la Escritura. Las teor3as le permiten hacer una teolog3a de la historia, usando algunos elementos de la doctrina de Joaqu3n de Fiore, pero purific3ndolos de sus errores y excesos.

La sabidur3a nuliforme se realiza en la experiencia m3stica. Ello permite a San Buenaventura elaborar una teolog3a m3stico-espiritual en la que 3l se siente a sus anchas, pues 3l mismo experiment3 tal sabidur3a ext3tica en la que consiste la perfecci3n de la sabidur3a cristiana.

---

<sup>1</sup> *Las formas de la sabidur3a en las «Collationes in Hexaëmeron» de San Buenaventura, «Alpha Omega», 1 (1999), pp. 13-48.*

## 1. La sabiduría multiforme

### 1.1. La Escritura, libro reparador

Al introducir esta sabiduría multiforme en la segunda conferencia, San Buenaventura cita el texto de la carta de San Pablo a los Efesios en la que se presenta la manifestación en la Iglesia del misterio escondido desde los siglos y realizado en Cristo: «A mí, el menor de todos los santos, me fue concedida esta gracia: la de anunciar a los gentiles la inescrutable riqueza de Cristo, y esclarecer cómo se ha dispensado el misterio escondido desde los siglos en Dios, Creador de todas las cosas, para que por medio de la Iglesia se manifieste ahora su *multiforme sabiduría* a los principados y potestades en los cielos» (Ef 3, 8-10).

Este tipo de sabiduría se llama *multiforme* porque se expresa de muchos modos, a través de figuras, de sacramentos y de signos diversos, de manera que los humildes sepan hallar el hondo significado que encierran, mientras que a los soberbios se les oculta<sup>2</sup>. Se trata, pues, de una sabiduría revelada sólo a algunos, a aquellos que saben descifrar con corazón sencillo los signos y las palabras de Dios, pero velada para quienes se acercan a la Escritura con espíritu orgulloso y altivo.

La sabiduría multiforme se contiene en la Sagrada Escritura, «el libro reparador de todo el mundo»<sup>3</sup>, y conduce en última instancia al conocimiento, alabanza y amor de Dios. Las metáforas de las creaturas, fácilmente descifradas por el hombre en el estado original, son incomprensibles para el hombre pecador. La Escritura da al hombre la clave interpretativa del mundo y también de la historia. La Escritura es un libro reparador porque «intenta reducir, mediante la reformación, al principio original»<sup>4</sup>. El proceso de reducir todo a Dios lo opera la Escritura en modo más perfecto que la creatura, ya que ésta ha sido deformada por el pecado. El hombre atento a la voz de la Escritura ve en todo, como a través de un espejo, la huella de Dios. Como la paloma ve reflejada en el agua cristalina la figura acechante del ave rapaz que la persigue, el alma contem-

<sup>2</sup> *Collationes in Hexaëmeron*, en *Opera Omnia*, Quaracchi, 1882-1902, vol. V, p. 338 (Hex. 2, 12: V, 338).

<sup>3</sup> Hex. 13, 12: V, 389.

<sup>4</sup> Hex. 13, 17: V, 390: «Intendit enim Scriptura reducere ad originale principium per reformationem». Cf. *Collationes in Hexaëmeron et bonaventuriana quaedam selecta*, ed. F. Delorme, Quaracchi 1934, p. 150 (citado DELORME): «Et sic Scriptura illustrat et in Deum omnia reducit».

plativa descubre en las aguas transparentes y limpias de la Escritura los reflejos del rostro de Dios<sup>5</sup>.

El gran reparador de todo el mundo es el Verbo encarnado<sup>6</sup>: por ello, el libro de la Escritura tiene que ser entendido y estudiado a la luz de Cristo. Fuera de Él no hay inteligencia posible de las Escrituras, pues «no puedes entender la Escritura a menos que entiendas el orden y el origen de la reparación. Y el nombre del reparador es el Verbo de Dios»<sup>7</sup>.

En efecto, Cristo es el único Salvador del hombre. La reparación del gran desastre humano y cósmico que fue el pecado, fue primero prometida a los patriarcas, prefigurada en las prescripciones de la ley mosaica, anunciada por los profetas, pero sólo Cristo la realizó en la cruz<sup>8</sup>. Por eso todo el que quiere penetrar en el mar de la Escritura debe pertrecharse del leño de la cruz, ese círculo inteligible que forma el misterio de la redención<sup>9</sup>.

El conocimiento de la Escritura conduce a la sabiduría, a esa sabiduría multiforme que permite captar la revelación del misterio oculto de Dios. En el origen de esta sabiduría se encuentra la concepción bonaventuriana de Dios como plenitud y superabundancia de ser que se difunde. Por eso avala su pensamiento con citas bíblicas que reflejan la riqueza de ser divino: «Todos los ríos van a dar al mar y el mar nunca se llena, y los ríos vuelven al lugar de su origen para continuar a correr» (Qo 1, 7)<sup>10</sup>. La admirable multiformidad de las aguas del mar simboliza la riqueza insondable de la palabra de Dios. Como el agua del mar, la Escritura es profunda y llena de misterios para el hombre<sup>11</sup>.

<sup>5</sup> *Hex.* 23, 29: V, 449: «Oportet habere sagacis desiderium perspicuum contuitum ut, sicut columba videt super aquas residens avem rapacem, sic homo videat in Scripturis».

<sup>6</sup> *Hex.* 3, 10: V, 344: «Secunda clavis est intellectus Verbi incarnati, per quod omnia reparantur».

<sup>7</sup> *Hex.* 3, 11: V, 345: «Per hanc clavem Verbi incarnati liber Scripturae habet intelligi, eo quod est principaliter de operibus reparationis. Nisi enim intelligas ordinem et originem reparationis, Scripturam intelligere non potes. Nomen autem reparatoris est Verbum Dei».

<sup>8</sup> *Hex.* 14, 11: V, 395: «(Scriptura) est ad restaurandam salutem, quae non nisi per Christum restauratur [...] Salus promissa est patriarchis, figurata in Lege, praeannuntiata a prophetis, persoluta a Christo».

<sup>9</sup> Cf. *Hex.* 13, 5: V, 388: «Qui sine isto ligno vult intrare in mare Scripturae submergitur». La Escritura trata de toda la realidad, desde lo inferior hasta lo superior, desde lo primero hasta lo último, de modo que forma una especie de cruz que describe todo lo que existe. La cruz de Cristo es, en efecto, la clave de la inteligibilidad de la creación misma y de la historia. Cf. *Brevil. Prol.*, 6: V, 208. Cf. T. LORENZIN, *L'unità della Scrittura secondo San Bonaventura*, en *San Bonaventura, maestro di vita francescana e di sapienza cristiana*, ed. A. Pompei, vol. 1, Roma 1976, p. 578.

<sup>10</sup> Cf. *Hex.* 13, 4: V, 388.

<sup>11</sup> *De donis*, 4, 14: V, 476. Cf. H.U. von BALTHASAR, *Gloria. Una estetica teologica. Stili ecclesiastici*, vol. 2, Milano 1978, pp. 240-241.



Todo lo que se dice en la Escritura es «verdadera sabiduría»<sup>12</sup>, pues ella misma es el agua saludable de la sabiduría<sup>13</sup>. Los demás conocimientos se encaminan a la Escritura pues ella, dada no por humana invención, sino por divina inspiración, como libro reparador de todo el universo, contiene la iluminación eterna de donde se originan las demás ilustraciones<sup>14</sup>.

Al darnos este libro reparador, Dios ha querido conducirnos a la gracia, a la fe, a la sabiduría, a la salvación<sup>15</sup>, pero sobre todo ha querido manifestar su caridad, pues «toda la Escritura se ordena a la caridad»<sup>16</sup>, a revelar el amor de Dios al hombre por quien no dudó en enviar su propio Hijo. El fruto de la Escritura es, por lo tanto, la caridad<sup>17</sup>, pues en esta virtud encuentra el hombre su salvación.

El libro de la Escritura, libro escrito por dentro, no suprime la validez del libro de la creación, libro escrito solamente por fuera; pero es superior a él, pues la Escritura explica las semejanzas, las propiedades y las metáforas sustanciales inscritas en la naturaleza. Cual libro reparador, el libro sagrado se presenta como una nueva creación, una re-creación, no ya a través del Verbo increado, sino del Verbo encarnado; re-creación que será completada por la acción, a lo largo de la historia de la salvación, del Verbo inspirado, por quien se revelan todas las cosas<sup>18</sup>.

## 1.2. La Escritura, libro revelador

Aunque San Buenaventura no aplica expresamente el término de revelación a la Sagrada Escritura<sup>19</sup>, sin embargo en *Hex. 17, 27* se afirma

<sup>12</sup> *De reduct.*, n. 14: V, 323: «Nihil est in ea (in Scriptura) quod non praedicet veram sapientiam».

<sup>13</sup> *Hex. 19, 17*: V, 422: «Sed bibe aquam salutarem, scilicet sapientiae». En el mismo número el doctor franciscano habla de la necesidad de asimilar perfectamente la Escritura, como es necesaria la alimentación para la vida del cuerpo.

<sup>14</sup> *De reduct.*, n. 5: V, 321: «Lumen quod illuminat ad veritatem salutarem est lumen sacrae Scripturae, quod ideo dicit superius quia [...] non per humanam inventionem sed per inspirationem a Patre luminum descendit». Cf. *De reduct.*, n. 7: V, 322: «Omnis nostra cognitio in cognitione sacrae Scripturae debet habere statum».

<sup>15</sup> *Hex. 14, 7*: V, 394.

<sup>16</sup> *Hex. 18, 25*: V, 418: «Omnis enim Scriptura ordinatur ad caritatem».

<sup>17</sup> *Hex. 18, 32*: V, 419.

<sup>18</sup> Cf. *Hex. 13, 2*: V, 390; *Brevil.*, prolog. n. 4: V, 206: «Scriptura sacra, per Spiritum Sanctum data, assumit librum creaturae referendo in finem secundum triplicem modum intelligentiae». El libro de la Escritura presupone el libro de la creación, pero posibilita una más fácil intuición de Dios en lo creado y de la reducción de todo a Dios. Cf. H. DE LUBAC, *Exégèse médiévale. Les quatre sens de l'Écriture*, 2ème partie, vol. 2, Paris 1964, p. 265.

<sup>19</sup> J. RATZINGER, *La théologie de l'histoire*, Paris 1988, p. 71.



que las aguas de la Escritura se encuentran por «revelación»<sup>20</sup>. Para comprender el sentido de lo revelado es necesario el silencio. Sólo así podrá producirse la iluminación de la mente. La revelación es una iluminación producida por Dios en la mente del hombre para que comprenda el sentido de las Escrituras. En este sentido, coinciden los conceptos de inspiración y de revelación. En ambos casos, Dios ilumina al hombre; bien para escribir aquello que Él desea transmitir a través de su palabra, bien para comprender el sentido exacto de aquello que Él desea comunicar<sup>21</sup>. La Sagrada Escritura es una iluminación que sobrepasa el ámbito de la razón y que desciende del Padre de toda luz por «divina inspiración»<sup>22</sup>.

A través del Verbo inspirado se lleva a cabo la revelación divina contenida en la Sagrada Escritura. Por Él «son reveladas todas las cosas [...] y no hay revelación alguna sino por el Verbo inspirado»<sup>23</sup>. La revelación de la Escritura ha sido concedida a los predicadores, a quienes el Espíritu Santo iluminó para que proclamasen y escribiesen toda verdad<sup>24</sup>. También se concedió a los profetas e incluso a los Santos Padres para que pudieran interpretar las Escrituras con el mismo sentido con el que habían sido escritas por los hagiógrafos<sup>25</sup>. Por ello, también se aplica el término revelación a aquellos *sancti* que, como San Agustín y San Jerónimo, han logrado una inteligencia espiritual de la Escritura<sup>26</sup>. Aunque la función propia de los arcángeles es la de «revelar las cosas secretas», sin embargo no se les atribuye ninguna función específica en la revelación propia de la Escritura<sup>27</sup>.

Pero, ¿cuál es la garantía que da la certeza a una revelación? En *Hex.* 9, 14 encontramos la respuesta: «estas tres visiones o certezas que concurren, las angélicas, las proféticas, las apostólicas, dan certeza a la fe y a la Escritura»<sup>28</sup>. Se trata de aplicar la triple clasificación agustiniana de

<sup>20</sup> *Hex.* 17, 27: V, 414: «*Aquae enim istae per revelationem sunt*».

<sup>21</sup> P. DEMPSEY, *De principiis exegeticis S. Bonaventurae*, Romae 1945, pp. 10ss; J. RATZINGER, *La théologie de l'histoire*, p. 73.

<sup>22</sup> *De reductione artium ad theologiam*, n. 5: V, 321.

<sup>23</sup> *Hex.* 3, 22: V, 347.

<sup>24</sup> *Hex.* 9, 7: V, 373.

<sup>25</sup> *Hex.* 13, 17: V, 390.

<sup>26</sup> *Hex.* 19, 10: V, 421: «*Ad hanc intelligentiam (Scripturae) non potest homo pervenire per se, nisi illos quibus Deus revelavit, scilicet per originalia sanctorum, ut Augustini, Hieronimi et aliorum*». La revelación se presenta así como «la penetración del sentido espiritual». Los Santos Padres, iluminados por el Espíritu Santo, pudieron penetrar el sentido espiritual en el que fueron escritos los libros sagrados, adentrándose en el mundo espiritual a través de los velos del sentido liberal. Cf. J. RATZINGER, *La théologie de l'histoire*, p. 76.

<sup>27</sup> *Hex.* 21, 20: V, 434: «*Ordo Archangelorum quorum est secreta revelare*».

<sup>28</sup> *Hex.* 9, 14: V, 374. Cf. *Hex.* 9, 10: V, 374: «*Harum visionum concursu est certitudo Scripturae*».

visi3n a la visi3n de la Escritura<sup>29</sup>. La visi3n intelectual pura es la propia de los 3ngeles y de Mois3s, cuando fue testigo de las teofan3as en el monte Sina3. La visi3n intelectual unida a la imaginativa es la propia de los profetas; la visi3n intelectual, junto con la visi3n corporal, es la de los Ap3stoles. Tanto los 3ngeles, a trav3s de quienes fue dada la Ley mosaica (Gal 3, 19), como Mois3s gozaron de una especial visi3n intelectual de lo que Dios quer3a revelar a los hombres en la Escritura. Los profetas, como Daniel, sol3an recibir la revelaci3n a trav3s de visiones que luego sab3an interpretar. Finalmente, a los ap3stoles se les concedi3 la gracia de poder tener un contacto personal corporal con el Verbo de la vida. La conjunci3n de estos tres testimonios constituye el fundamento de la verdad de la Escritura y de la revelaci3n.

En Cristo la revelaci3n de Dios al hombre ha llegado a su plenitud, San Buenaventura deja entrever que vendr3 una 3poca en donde se dar3 una especial abundancia de la revelaci3n, concedida a una multitud de elegidos. El texto de la edici3n Quaracchi muestra una vacilaci3n al respecto: «Y dijo todav3a que la interpretaci3n de la Escritura, o la revelaci3n, o la llave de David, se dar3 a alguna persona o a la multitud; y m3s me inclino a creer que a la multitud»<sup>30</sup>. Entonces «el conocimiento del Se3or llenar3 la tierra como las aguas llenan el mar» (Is 11, 9). Este tiempo ya se ha cumplido en parte, pues se trata del tiempo del Nuevo Testamento, «cuando la Escritura fue manifestada», pero se trata sobre todo del final de los tiempos, cuando se comprender3n aquellas Escrituras cuya compresi3n permanece velada. Este ser3 el tiempo de la «Iglesia contemplativa»<sup>31</sup>. La frase textual puede ser traducida de diversa forma que da como resultado dos conceptos diversos. Si se traduce: «M3xime al

<sup>29</sup> San Agust3n distingui3 la visi3n corporal, la imaginativa y la intelectual. Cf. De *Genesisi ad litteram*, l. 12, c. 6, n. 15: PL 34, 458-459.

<sup>30</sup> *Hex.* 16, 29: V, 408. Este texto falta en la edici3n DELORME.

<sup>31</sup> *Hex.* 13, 6-7: V, 388-389: «Repleta est terra scientia Domini sicut aquae maris operientis» [...] Et hoc potissime refertur ad tempus novi testamenti, quando Scriptura manifestata est, et maxime in fine, quando Scripturae intelligentur, quae modo non intelliguntur». En la edici3n DELORME s3lo se hace referencia a la revelaci3n de la Escritura en el Nuevo Testamento, pero no aparece la revelaci3n de la misma en el tiempo final: «Cum dicit Isaias: «Sicut aquae operientes» refertur ad tempus Novi Testamenti, quando Scriptura manifestatur». Sobre la Iglesia contemplativa, cf. *Hex.* 13, 7: V, 389; *Hex.* 23, 4: V, 445. La idea de una Iglesia contemplativa (*Ecclesia spiritualis* o *Ecclesia quiescentium*) en la cual encontrar3a plena forma de vida un nuevo orden contemplativo proviene de JOAQUIN DE FIORE: *Liber concordiae novi et veteris Testamenti*, V, 15, f. 67, V; 18, f. 69, V; *Psalterium decem cordarum*, Venetia, f. 265. Cf. J. RATZINGER, *La th3ologie de l'histoire*, p. 43. H. DE LUBAC, *La posterit3 spirituale di Gioacchino da Fiore. I. Dagli spirituali a Schelling*, Milano 1981, p. 162. Las nuevas 3rdenes mendicantes fueron vistas en su 3poca como un cierto preanuncio de grandioso evento que tra3an al mundo un nuevo aliento de vida espiritual y contemplativa, como lo atestigua la secuencia lit3rgica atribuida a Tom3s de Celano: «Sanctitatis nova signa / prodierunt laude



final cuando las Escrituras serán comprendidas en el modo en el cual ahora no son comprendidas»<sup>32</sup>, entonces se admitirá un *progreso* en el *modo* de entender la revelación. Al final de los tiempos, se comprenderán cosas en un modo nuevo y más perfecto algo que ahora es comprendido. Si, en cambio se admite esta otra versión: «Y esto se refiere principalmente al tiempo del Nuevo Testamento, cuando la Escritura ha sido manifestada, y sobre todo al fin, cuando serán comprendidas las Escrituras, que no lo son por el momento»<sup>33</sup>, se destaca más la *incomprensibilidad* de la Palabra de Dios en la fase actual de la historia de la salvación. La revelación material se ha realizado completamente con el Nuevo Testamento, pero no su comprensión ni su interpretación. Vendrá una era en la cual se actuará toda la potencialidad revelativa del Nuevo Testamento. Esta traducción se acerca más a la versión literal del latín: «cuando las Escrituras serán entendidas, las cuales ahora no son entendidas». Según esta versión, las Escrituras no son entendidas en la época actual, pero lo serán al final de los tiempos, cuando se abrirá la llave de David. Entonces serán manifestadas a una persona o bien a la multitud. Esta segunda opción concuerda más con la admisión de una Iglesia contemplativa, es decir, de aquellos hombres del *novus ordo* que, al final de los tiempos, poseerán una visión intelectual de la Escritura y comprenderán su sentido espiritual, gracias a un don especial de Dios.

A este período lo llama San Buenaventura «de luna llena» o de plenilunio, «cuando nuestro león de la tribu de Judá se levantará y abrirá el libro, cuando se consumarán los padecimientos de Cristo, que ahora padece en su cuerpo»<sup>34</sup>.

Éste será el momento de la *apertio Scripturarum*, en el que se abrirán los siete sellos del libro escrito por dentro y fuera del que habla el

---

digna... / Regulatis novi gregis / iura dantur novae legis... / Novus ordo, nova vita/ mundo surgit inaudita» (cf. H. DE LUBAC, *La posterità spirituale...*, p. 151).

<sup>32</sup> *Opere di San Bonaventura. Sermoni teologici/I*, (traducción de P. Maranesi), Roma 1994, p. 247. Así la última versión italiana: «Questo testo si riferisce soprattutto al tempo del Nuovo Testamento, quando la Scrittura è manifestata, ma in modo particolare alla fine, quando le Scritture saranno comprese nel modo in cui adesso non sono comprese».

<sup>33</sup> S. BONAVENTURE, *Les six jours de la création*, Paris 1991 (traducción de M. Ozilou), p. 304: «Et ceci se réfère principalement au temps du Nouveau Testament, lorsque l'Écriture a été manifesté, et par-dessus tout à la fin, quand seront comprises les Écritures qui ne le sont par pour le moment».

<sup>34</sup> *Hex.* 20, 15: V, 428.



Apocalipsis<sup>35</sup>. Entonces el lenguaje figurado de la Biblia será comprendido en toda la profundidad de su significado<sup>36</sup>. El ángel que viene del Oriente y al cual se le dará el signo del Dios vivo (Apoc 7, 2) es expresamente relacionado con la revelación plena de las Escrituras, pues se dice que a este sexto ángel se le dará el conocimiento de las mismas<sup>37</sup>. Lo que queda claro es que llegará un tiempo, el final, en el que los misterios han de ser revelados<sup>38</sup>. Se trata de un tiempo intrahistórico en el que las Escrituras serán transparentes a los hombres contemplativos.

Sin embargo, la comprensión de la Escritura a una persona, tal como se lleva a cabo en el presente tiempo histórico, no da de por sí ninguna garantía de salvación. Al contrario, la revelación puede inducir al engaño o a la presunción. El contemplativo debe estar por lo tanto atento a no caer en la tentación, pues «muchos se engañan creyendo que todo lo tienen por revelación»<sup>39</sup>.

### 1.3. La Escritura, libro lleno de profundos misterios

Pero si la Escritura contiene la sabiduría multiforme, que es la sabiduría revelada, no por eso deja de estar en parte velada, pues contiene numerosos y profundos misterios. Esto es lógico, dado que la Escritura es «el corazón de Dios, la boca de Dios, la lengua de Dios, la pluma de Dios, el libro escrito por dentro y por fuera»<sup>40</sup>.

Las Escrituras contienen el misterio mismo de Dios, por ello están llenas de misterios. Son el corazón de Dios, la boca del Padre, la lengua del Hijo, la pluma del Espíritu Santo. En ellas reside la interpretación de las cosas pasadas, pretéritas y futuras. Como libro escrito por fuera pre-

<sup>35</sup> *Ibid.*: «Sed quando luna erit plena, tunc erit apertio Scripturarum et liber aperietur et septem sigilla solventur, quod adhuc non sunt aperta». El Apocalipsis narra la visión de Aquel que está sentado en el trono y tiene en su mano un libro, escrito por el anverso y el reverso, sellado con siete sellos (5, 1). El Cordero degollado toma el libro con la mano derecha (5, 8) y comienza a abrir los diversos sellos (6, 1ss). Después de la apertura del sexto sello, el vidente ve «un ángel que subía del Oriente y que tenía el sello del Dios vivo» (7, 2). Finalmente, después de reunir a los elegidos, el Cordero abre el séptimo sello, produciéndose en el cielo un profundo y largo silencio (8, 1).

<sup>36</sup> La edición DELORME no habla expresamente de *apertio Scripturarum*, aunque sí constata el hecho de que las Escrituras todavía no han sido cumplidas: «Ideo Scripturae non sunt adhuc expletae. Item superest quando solventur septem signacula libri, quando vincet plenius leo de tribu Iuda. Hoc autem erit plenilunio, quando consummabuntur omnes passiones Christi» (DELORME, p. 228).

<sup>37</sup> *Hex.* 20, 29: V, 430: «Dabo notitiam Scripturarum isti sexto Angelo».

<sup>38</sup> *Hex.* 20, 28: V, 430: «Stellae sunt duodecim mysteria revelanda, quae per duodecim signationes in futuro significantur, quae sunt signationes electorum».

<sup>39</sup> *Hex.* 22, 42: V, 444.

<sup>40</sup> *Hex.* 12, 17: V, 387.

senta bellas historias e incluso enseña las propiedades de las cosas, pero como libro escrito por dentro «encierra misterios y diversos sentidos»<sup>41</sup>.

Si se quieren penetrar los misterios de la Escritura hay que poseer una clave interpretativa y ésta no puede ser otra que la de Cristo, centro de esa cruz inteligible que forma la Escritura. Refiriéndose a la narración de San Lucas de los discípulos de Emaús, se lee en la conferencia tercera: «Entonces les abrió el entendimiento, cuando entendieron las Escrituras, esto es, por la llave del Verbo encarnado tiene que ser entendido el libro de la Escritura»<sup>42</sup>.

Este es el principio hermenéutico fundamental que funda todo otro principio interpretativo de las Escrituras. Las Escrituras, como libro reparador, trata de lo que atañe a la salvación del hombre, operada por el Verbo encarnado, el monarca reparador. En todos los misterios de la Escritura está presente Cristo. Por eso el doctor franciscano dedica toda una parte de la conferencia catorce a aplicar a Cristo cada uno de los doce misterios de la Escritura<sup>43</sup>, así como también los aplica en la conferencia siguiente al anticristo<sup>44</sup>.

La Escritura sacramental, llena de misterios<sup>45</sup>, siendo una sola en la letra, es multiforme en el *sentido*<sup>46</sup>. Es como la tierra que produce muchos árboles y frutos. Para comprender los misterios que en ella se contienen es preciso acercarse a ella con reverencia, con orden, con gusto y con medida, procurando buscar, más allá del sentido literal, el contenido espiritual de aquello que Dios quiere revelar<sup>47</sup>. Para ello hay que tener un corazón contemplativo, un alma pura<sup>48</sup> y un deseo límpido de ver a Dios<sup>49</sup>.

Precisamente porque revela el misterio de Dios, la Sagrada Escritura es sublime y produce brotes sumamente bellos<sup>50</sup>. Hace germinar en el alma múltiples renuevos vivificadores, pues el Espíritu Santo la rocía con

<sup>41</sup> *Ibidem*.

<sup>42</sup> *Hex.* 3, 11: V, 345: «Per hanc clavem Verbi incarnati liber Scripturae habet intelligi».

<sup>43</sup> *Hex.* 14, 17-30: V, 396-397.

<sup>44</sup> *Hex.* 15, 1-8: V, 398-399.

<sup>45</sup> *Hex.* 12, 14: V, 386. *Hex.* 16, 16: V, 405: «Et frequentissime inculcabat, quod non sunt a casu et a fortuna ista et consimilia posita in Scriptura, sed maxima ratione et maximo mysterio».

<sup>46</sup> *Brevil.*, prolog., 4: V, 205-206: «Ideo propter conformitatem ad omnia praemissa, sacra Scriptura in una littera multiformem parit intelligentiam». *Ibid.*: «Ideo competeat eius doctrinae, ut in sermone multiplices laterent intelligentiae».

<sup>47</sup> *Hex.* 19, 6-7: V, 421.

<sup>48</sup> *Hex.* 22, 21: V, 440: «(Scriptura) quae non intelligitur nisi ab animis mundis».

<sup>49</sup> *Hex.* 23, 29: V, 449.

<sup>50</sup> *Hex.* 13, 1: V, 387.



su presencia<sup>51</sup>. La Escritura contiene palabras de vida eterna y, porque Dios la visita con su vigor, es ubérrima.

San Buenaventura se complace en mostrar la fecundidad de la Escritura por medio de varias citas bíblicas. En el fondo la multiformidad de la Escritura es un reflejo de la sobreabundancia del misterio divino que en ella se revela. El hombre no puede aferrar toda la grandeza de Dios, pero sí puede intuir, como lo hace el Doctor Seráfico, la inmensidad de su misterio que, al revelarse queda sin embargo oculto, siempre velado, por ser de profundidad insondable.

Pero ello no significa que no haya luz en la Escritura, al contrario existe en ella una profusión de luminosidad. Se trata, pues, de una sabiduría misteriosa y multiforme, en donde los misterios reverberan como los rayos de la luz en muchos espejos, produciendo numerosos rayos derivados. De ella emana luz tanto para el intelecto como para la imaginación<sup>52</sup>, ilustrándolos de muchos modos y maneras. San Buenaventura, que gusta de las clasificaciones, enumera doce modos de iluminación, pero se podrían añadir muchos más. Ella es fuente de luz que procede de Dios mismo, la luz suprema. En medio de profundos misterios y enigmas, la mente humana percibe en la Escritura el mensaje de amor y de verdad de Dios, que viene de mil modos y maneras viene al encuentro del hombre.

Pero, por más luz que se difunda en la Escritura y por más vigoroso que sea el intelecto humano, el hombre permanece cerrado a la revelación divina, si se ensoberbece y se engríe: «esta sabiduría es encubierta y velada para los soberbios»<sup>53</sup>. Para poseerla, hay que entrar por la humildad de la fe, pues la medida de la fe es la medida de esta sabiduría<sup>54</sup>. Por ello, «cuanto el hombre más someta su entendimiento, más sabio se hace»<sup>55</sup>, y así comprende mejor, a través de los misterios, de los signos y de las figuras, la multiforme sabiduría de Dios.

#### 1.4. Sentidos o inteligencias de la Escritura

En la primera conferencia de la tercera visión dedicada a la Escritura, San Buenaventura trata tres grandes temas: los sentidos de la Escritura, las figuras sacramentales y las teorías multiformes<sup>56</sup>. Los dos primeros, la

<sup>51</sup> *Hex.* 14, 1: V, 393: «Nulla alia scriptura vitam dat, nisi haec (Scriptura)»; *Hex.* 14, 3: V, 393: «Iste ros est influentia gratiae Spiritus Sancti qui visitat Scripturam et in qua invenitur suaviter».

<sup>52</sup> *Hex.* 17, 8: V, 410.

<sup>53</sup> *Hex.* 2, 12: V, 338; *Hex.* 2, 17: V, 339.

<sup>54</sup> *Hex.* 2, 19: V, 339: «Haec sapientia datur secundum mensuram fidei».

<sup>55</sup> *Ibidem.*

<sup>56</sup> *Hex.* 13, 1: V, 388; *Hex.* 16, 1: V, 403; *Hex.* 17, 1: V, 409.



interpretación alegórica y tipológica de la Escritura, eran ya suficientemente conocidos en la historia de la exégesis, pero el concepto de «teorías» es propio del santo doctor. Con él elabora, como hemos señalado, una peculiar hermenéutica de la historia<sup>57</sup>.

San Buenaventura acepta la división tradicional de los cuatro sentidos de la Sagrada Escritura: uno literal que esconde tres espirituales, el alegórico, el tropológico y el anagógico.

Ya en el magnífico prólogo al *Breviloquium*, todo un pequeño tratado de teología bíblica, el doctor franciscano había afirmado que la Escritura engendra en una sola letra, la triformidad de sentidos<sup>58</sup>. El Doctor Seráfico justifica la multiformidad de los sentidos aduciendo dos pruebas. La primera es la conveniencia de que, siguiendo el dinamismo de la encarnación, en la humildad de la letra, se escondiera la multiformidad de la sabiduría divina<sup>59</sup>; la segunda, la significación multiforme, no sólo de las palabras (que son de por sí polisémicas), sino también de los mismos hechos (*facta*), que posibilita la interpretación tipológica.

Una división semejante aparece en el opúsculo *De reductione artium ad theologiam*, donde se conserva la misma doctrina, aunque al sentido tropológico se le llama allí sentido moral<sup>60</sup>. La doctrina de los sentidos se vuelve a exponer en varias obras, aunque con ligeras variantes en cada una de ellas, que, por lo demás, no tocan la sustancia de su doctrina<sup>61</sup>.

<sup>57</sup> J. RATZINGER, *La théologie de l'histoire*, p. 95: «Ce qui se manifestait alors comme le concept clé herméneutique, c'est celui des "théories" avec lesquelles Bonaventure ajoute à la vieille méthode allégorique et typologique une nouvelle forme typologico-historique et prophétique d'interprétation qu'il cherche lui-même à expliquer grâce au concept de «raisons séminales»».

<sup>58</sup> *Brevil.*, prol., 4: V, 205-206.

<sup>59</sup> *Ibid.*: V, 206: «Christus etiam doctor, licet esset humilis in carne, altus tamen erat in deitate: ideo decebat ipsum et eius doctrinam habere humilitatem in sermone cum profunditate sententiae, ut sicut Christus fuit pannis involutus, ita sapientia Dei in Scriptura figuris quibusdam humilibus involveretur».

<sup>60</sup> *De reduct.*, n. 5: V, 321. Aquí aparece una serie de Padres y doctores que destacaron en el uso de uno u otro sentido de las Escrituras. En realidad estos Padres son los grandes maestros de San Buenaventura y las fuentes de su inspiración teológica: San Agustín y San Anselmo, que destacan en la doctrina; San Gregorio y San Bernardo, que sobresalen en la predicación; el Pseudo-Dionisio y Ricardo de San Víctor, maestros de contemplación; Hugo de San Víctor, que sobresale tanto en la doctrina, como en la predicación y en la contemplación. Sobre el influjo de algunos de estos grandes santos, doctores y maestros en San Buenaventura, cf. el capítulo «La biblioteca de San Buenaventura» en J.G. BOUGEROL, *Introducción a San Buenaventura*, Madrid 1988, pp. 49-148.

<sup>61</sup> *Itiner.* c. 4, n. 6: V, 307; *De triplici via* 1, 1: VIII, 3; *Sermo 2 in Epiphania*, n. 2: IX, 151; *Sermo 10 in Pentecosten*: IX, 346; *De donis*, 4, 15: V, 476; 7, 9-10: V, 490-491; *In Luc.*, 7, 10: VII, 169; 13, 33: VII, 355. Cf. H. DE LUBAC, *Exégèse médiévale. Le quatre sens de l'Écriture*, 2ème partie, vol. 2, Paris 1964, pp. 266-269.

En las conferencias sobre el *Hexaëmeron* se repite esta doctrina ya fijada. En la segunda conferencia se distingue la triple inteligencia que resplandece en la Escritura, haciendo una comparación entre las virtudes teologales y los tres sentidos espirituales: a la fe corresponde el sentido alegórico; a la esperanza, el anagógico; y a la caridad, el tropológico<sup>62</sup>. En la primera conferencia sobre la Escritura, la número 13, vuelve San Buenaventura a exponer la doctrina de los sentidos, basándose en la visión del carro de Yahvé que narra el profeta Ezequiel (1, 4-28). Los cuatro animales, así como las dos ruedas con cuatro caras cada una, representan la Sagrada Escritura; cada una de las caras es un sentido (o inteligencia) de la misma<sup>63</sup>. Los tres sentidos espirituales escondidos en el sentido literal corresponden a la Trinidad de personas en la unidad de esencias; por ello, se puede decir que «el primer significado de la Escritura es trinitario», pues «el libro de la Escritura expresa más adecuadamente la realidad interna de la Trinidad que el libro de la creación»<sup>64</sup>. Por ello, «así como hay tres personas en una esencia, del mismo modo hay tres inteligencias en una superficie de la letra»<sup>65</sup>.

La inteligencia natural de la Escritura corresponde a la cara natural del hombre que aparece en la visión del capítulo primero del profeta Ezequiel. Se trata de un significado manifiesto. Los otros tres sentidos espirituales se relacionan con las caras místicas: la del león corresponde a la alegoría; la del buey a la tropología; la del águila a la anagogía; sólo con esta última puede el hombre «mirar al sol casi sin cerrar los ojos»<sup>66</sup>. En resumen, podemos decir que la doctrina de las inteligencias o sentidos espirituales de la Escritura, dentro de la riqueza espléndida de símbolos que caracteriza la doctrina bonaventuriana, sigue una línea clásica y tradicional, comúnmente admitida en su tiempo<sup>67</sup>.

<sup>62</sup> *Hex.* 2, 12-17: V, 338-339.

<sup>63</sup> *Hex.* 13, 9: V, 389. Otro pasaje del *Hexaëmeron* en donde se trata de los sentidos espirituales de la Escritura es: 20, 15: V, 428.

<sup>64</sup> W. HELLMANN, *Scripture: the dawn of contemplation as found in the «Collationes in Hexaëmeron»*, en *San Buenaventura, maestro di vita francescana e di sapienza cristiana*, vol. 1, Roma 1976, p. 567.

<sup>65</sup> *Hex.* 13, 11: V, 389.

<sup>66</sup> *Ibidem*.

<sup>67</sup> Cf. H. DE LUBAC, *Exégèse médiévale. Les quatre sens de l'Écriture*, 2ème partie, vol. 2, Paris 1964, p. 264: «Les exposés théoriques de saint Bonaventure sur l'Écriture sainte sont d'une richesse luxuriante». «Puis on distinguera quatre sens, ou quatre "intelligences principales", [...] Rien, on le voit, de plus classique» (pp. 266-267).



### 1.5. Las figuras sacramentales de la Escritura

Las figuras sacramentales que aparecen en la Escritura están simbolizadas por la creación de la hierba, según el relato del Génesis<sup>68</sup>. San Buenaventura habla de los «sacramentos de la Escritura»<sup>69</sup>, que son todos los tipos, signos<sup>70</sup> o figuras que aparecen en ella y que de algún modo revelan a Cristo. En la conferencia 14 se explican detenidamente los doce misterios en que se divide la historia de la salvación, aplicados primero a Cristo y luego al anticristo.

La base teológica de las figuras sacramentales se encuentra en Hex. 13,10 y en el prólogo del *Breviloquium*. La idea maestra es que, en la Escritura, contrariamente a las ciencias humanas, no sólo significan las palabras (voces), sino también los hechos históricos (*facta*) y las cosas mismas (*res*)<sup>71</sup>. En efecto, «Dios no habla sólo por palabras, sino también por hechos, puesto que su decir es hacer y su hacer es decir y todas las cosas creadas, como efectos producidos por Dios, dicen relación a su causa. Por lo tanto en la Escritura, dada por Dios, no sólo deben significar las palabras, sino también los hechos»<sup>72</sup>.

Este lenguaje del doctor parisino del siglo XIII no parece muy distante del teólogo contemporáneo cuando habla de la Escritura. En la constitución dogmática *Dei Verbum* encontramos párrafos muy parecidos a éste del Breviloquio, en donde se pone de relieve que la economía reveladora de Dios se lleva a cabo por medio de obras y de palabras íntimamente relacionados entre sí<sup>73</sup>.

Las figuras sacramentales son, por lo tanto, signos que aclaran el significado de las palabras y que por sí mismos son reveladores. Todas ellas tienen un punto común de convergencia en Cristo, fin de toda la revelación divina y de la sabiduría multiforme<sup>74</sup>.

<sup>68</sup> Hex. 14, 1: V, 393.

<sup>69</sup> Hex. 14, 4: V, 393.

<sup>70</sup> Así los llama en Hex. 13, 3: V, 388.

<sup>71</sup> Hex. 13, 10: V, 389: «Habet autem Scriptura multos intellectus, quia talis debet esse vox Dei, ut sit sublimis. Ceterae scientiae sunt contentae sub uno sensu, sed in hac est multiformis, et in hac significant voces et res». Si bien es verdad que esto lo aplica San Buenaventura en primer a los sentidos espirituales, también puede ser válido, y con mayor razón, para las figuras sacramentales.

<sup>72</sup> *Brevil.*, prol., 4: V, 206.

<sup>73</sup> *Dei Verbum*, n. 2: «Haec oeconomia fit *gestis verbisque* intrinsece inter se connexis, ita ut opera, in historia salutis a Deo patrata, doctrinam et res verbis significatas manifestent ac corroborent, verba autem proclament et mysterium in eis contentum elucident».

<sup>74</sup> Hex. 14, 17: V, 396: «In omnibus Scripturae mysteriis explicatur Christus cum corpore suo». *Ibidem*: «Omnes enim Sancti praefiguraverunt Christum tam facto quam verbo». DELORME, p. 163: «Tota autem Scriptura fertur ad scribendum Christum principaliter et secundario Antichristum cum suis membris. Facto enim et verbo omnes scriptores praesignaverunt Christum».



## 1.6. Las teorías multiformes de la Escritura y la teología de la historia

Como hemos señalado antes, las teorías representan un concepto nuevo, original y propio de San Buenaventura en la interpretación de la Sagrada Escritura. De ellas se vale para presentar su visión teológica personal sobre el desarrollo de la historia. La base bíblica de tal interpretación la ofrece el texto del Génesis sobre el cual se fundamenta toda la visión tercera de las *Collationes in Hexaëmeron*. Se trata de la creación del tercer día, según la narración sacerdotal (Gen 1, 9-12). En ese día se produce la tierra, gracias a la reunión de las aguas que se encontraban debajo del firmamento en un solo lugar, produciendo la tierra seca. A la reunión de las aguas San Buenaventura hace corresponder las diversas inteligencias o sentidos espirituales de la Escritura. En el mismo día tercero se narra la creación de la vegetación de la tierra: las hierbas y árboles frutales, según las diversas especies. A la creación de las hierbas se asocian las figuras sacramentales. Finalmente la creación de «los árboles frutales que contienen la semilla según su especie» es la imagen bíblica que sustenta la doctrina de las “teorías multiformes”. Son tantas que «sólo Dios las puede comprender»<sup>75</sup>, pues del mismo modo que de una semilla, una vez que ha dado fruto y se ha convertido en un nuevo árbol, surgirán luego múltiples semillas, así de una “teoría” se pueden sacar otras muchas teorías. Por ello, mientras los sentidos espirituales de la Escritura y las figuras sacramentales son limitadas en número, las teorías celestes son casi infinitas<sup>76</sup>.

Con las teorías celestes, San Buenaventura presenta una imagen sumamente fecunda, rica, exuberante de la Escritura. La Escritura es como un espejo que refleja en modos casi infinitos los rayos de la luz de Dios<sup>77</sup>.

En las teorías celestes de la Escritura se pueden tener presentes varios aspectos: la sucesión y la correspondencia de los tiempos<sup>78</sup> y las consideraciones que alimentan el intelecto y el afecto<sup>79</sup>. La sucesión y correspondencia de las semillas entre sí es la imagen de la sucesión y correspondencia de los tiempos de la historia. Los frutos de árboles que deleitan tanto la vista como el gusto representan las consideraciones que el alma

<sup>75</sup> *Hex.* 13, 2: V, 388: «Sic ex Scripturis elici possunt infinitae theoriae, quas nullus potest comprehendere nisi solus Deus».

<sup>76</sup> *Hex.* 15, 10: V, 400.

<sup>77</sup> *Hex.* 15, 10: V, 400; *Hex.* 2, 19: V, 339.

<sup>78</sup> *Hex.* 16, 1: V, 403.

<sup>79</sup> *Hex.* 17, 1: V, 409.

puede hacer sobre la Escritura y que deleitan tanto el intelecto como el afecto<sup>80</sup>.

La base filosófica en la que se apoya la doctrina de las teorías celestes es la de las razones seminales<sup>81</sup>. San Buenaventura había elaborado una doctrina personal al respecto al tratar de solucionar el problema de la educación de las formas. Para él la materia no es solamente un receptáculo pasivo que viene a ser actuado por la forma. En la materia ya se encuentran en potencia las diversas formas que pueden surgir de ella. Será actuada una forma cuando un agente externo venga a desarrollar lo que ya estaba en estado como embrional<sup>82</sup>. Diversamente a Santo Tomás de Aquino<sup>83</sup>, para quien las razones seminales eran simplemente una potencia pasiva de la materia, San Buenaventura considera que la razón seminal es una *potencia activa de la materia*<sup>84</sup>, la esencia misma de la forma que se va a producir y que difiere de ésta solamente como lo incompleto de lo completo. San Buenaventura sigue en esto a San Agustín, quien a su vez se apoya en los textos bíblicos del Génesis a los que colorea con un matiz estoico<sup>85</sup>.

Con la doctrina de las teorías celestes va unida una peculiar teología de la historia. Precisamente el desarrollo de una teología (y filosofía) de la historia, es una de las características que distinguen el universo aristotélico (y en cierto sentido también del tomista)<sup>86</sup> del agustino-bonaventuriano:

<sup>80</sup> *Hex.* 17, 4: V, 409; *Hex.* 18, 1: V, 414.

<sup>81</sup> *Hex.* 15, 12: V, 400; DELORME, p. 73: «Et haec fuerunt rationes seminales ad cognoscendum Scripturas». J. RATZINGER, *La théologie de l'histoire*, p. 12: «Cela ne signifie, en effet, rien de moins que la transposition de la théorie des «raisons séminales» à la Sainte Écriture».

<sup>82</sup> É. GILSON, *La philosophie de Saint Bonaventure*, Paris 1953, pp. 239ss.

<sup>83</sup> SANTO TOMAS DE AQUINO, II *Sent.*, d. 18, a. 1, q. 2, c.: «Has ergo virtutes incompletas in materia praeexistentes rationes seminales dicunt, quia sunt secundum esse completum in materia, sicut virtus formativa in semine. Hoc autem verum non videtur, quia quamvis formae educantur de potentia materiae, illa tamen potentia materiae non est activa sed passiva tantum...».

<sup>84</sup> SAN BUENAVENTURA, II *Sent.*, d. 18, a. 1, q. 3: II, 440: «Cum satis constet rationem seminalem esse *potentiam activam inditam materiae*, et illam potentiam activam constet esse essentiam formae, cum ex ea fit forma mediante operatione naturae, quae non producit aliquid ex nihilo, satis rationabiliter ponitur quod ratio seminalis est essentia formae producendae, differens ab illa secundum esse completum et incompletum, sive secundum esse in potentia et in actu».

<sup>85</sup> SAN AGUSTIN, *De Genesi ad litteram*, l. 5, c. 23, nn. 44-45: PL 34, 357: «Sicut autem in ipso grano invisibiliter erant omnia simul quae per tempora in arborem surgerent, ita ipse mundus cogitandus est cum Deus simul omnia creavit, habuisse simul omnia quae in illo et cum illo facta sunt, quando factus est dies: non solum coelum cum sole et luna et sideribus quorum species manet motu rotabili, et terram et abyssos [...], sed etiam illa quae aqua et terra produxit potentialiter atque causaliter, priusquam per temporum moras ita exorientur, quomodo nobis iam nota sunt in eis operibus quae Deus usque nunc operatur».

<sup>86</sup> Aunque exagerada, hay algo de verdad en la afirmación de A. DEMPFF: «Es bedarf für ihn (hl. Thomas) keiner Inspiration für die sich wandelnden Lebensordnungen der Völker, denn



«El universo cristiano de San Buenaventura difiere del universo pagano de Arist3teles en que hay una historia»<sup>87</sup>. No hay lugar en el mundo bonaventuriano a nada que ocurra por azar o casualidad. Existe en el universo un orden providencial, en donde todo, no s3lo la creaci3n, sino el devenir de la creaci3n est3 meticulosamente medido, ponderado y pesado.

Dejando de lado el estudio de las teor3as en cuanto que alimentan el afecto y el entendimiento, nos detendremos a ver un poco m3s de cerca las teor3as en cuanto suponen sucesi3n y correspondencia de los tiempos, pues es aqu3 donde se concentra la aportaci3n bonaventuriana a la teolog3a de la historia, como hemos dicho.

San Buenaventura pretende hacer una lectura de los tiempos descubriendo en ellos el plan salv3fico de Dios. En este plan nada es casual ni fortuito, hay un claro programa divino<sup>88</sup>. Pero para poder descubrir las teor3as inscritas en las sucesiones y en la correspondencia de los tiempos, es preciso antes conocer cu3les son estos tiempos tal como nos los proponen las Sagradas Escrituras. Ignorar los tiempos es ignorar las teor3as; ignorar los tiempos del pasado, es cortar el paso al conocimiento del futuro: «no puede conocer el futuro quien ignora lo pasado»<sup>89</sup>, as3 como no puedo conocer qu3 3rbol saldr3 de una determinada semilla, si desconozco cu3l es la semilla plantada.

---

er steht nicht in der Volksgemeinschaft, sondern in der abstrakten, allgemeinen Menschlichkeit. Das ist die schwache Seite seiner neuen, besonderen Gr33e» (*Sacrum Imperium*, M3nchen-Berlin 1929, p. 381). Cf. tambi3n K. FLOSS, *Bonaventura von Bagnoregio und die Probleme der Geschichtlichkeit*, en *San Bonaventura, maestro di vita francescana e di sapienza cristiana*, vol. 1, p. 759. Sin embargo, varios autores han puesto de relieve la existencia de un fuerte sentido de la historia en el Doctor Ang3lico, pero en otra l3nea diversa de la usada por San Buenaventura. Cf. A. HAYEN, *Le thomisme et l'histoire*, «Revue Thomiste», 62 (1962), pp. 51-82; H. RONDET, *Saint Thomas a-t-il une philosophie de l'histoire?*, «Recherches de Sciences Religieuses», 51 (1963), pp. 177-195; M. SECKLER, *Das Heil in der Geschichte. Geschichtstheologisches Denken bei Thomas von Aquin*, M3nchen 1964; M. BRASA DIEZ, *La historicidad del hombre seg3n Santo Tom3s*, en *Acti del VII Congresso Tomistico Internazionale*, Roma-Napoli 1978, pp. 219-227; A. MAURER, *St. Thomas and historicity*, Milwaukee 1979; P. CHIOCCHETTA, *Suggerzioni tomiste sul censo della storia*, en *Acti del VIII Congresso Tomistico Internazionale*, Citt3 del Vaticano 1982, pp. 245-257; L. ELDERS, *Les th3ories de l'historicit3 de la pens3e et Saint Thomas d'Aquin*, en *Acti del IX Congresso Tomistico Internazionale*, Citt3 del Vaticano 1983, pp. 237-248.

<sup>87</sup> 3. GILSON, *La philosophie de Saint Bonaventure*, p. 156.

<sup>88</sup> *Hex.* 17, 30: V, 408: «Et sic patet quomodo Scriptura describit sucesiones temporum; et non sunt a casu et fortuna sed mira lux est in eis et multae intelligentiae spirituales»:

<sup>89</sup> *Hex.* 15, 11: V, 400: «Scire non potest futura qui praeterita ignorat [...] Unde cognitio futurorum dependet ex cognitione praeteritorum». Por esto Mois3s narr3 los hechos de la creaci3n, para que de ellos se pudiera profetizar lo que iba a venir: «Unde Moyses narrabat praeterita per revelationem, et quia Vetus Testamentum dabatur propter futura, ideo prophetae narrabant praeterita: ut Moyses prophetabat de mundi creatione praeterita ut cognoscatur futura» (DELORME, p. 172).



En las conferencias 16 y 17, San Buenaventura presenta dos grandes divisiones de los tiempos de salvación. La primera se basa en la sucesión de los tiempos y distingue siete, cinco o tres grandes edades. La segunda división aplica a la historia la correspondencia de los tiempos entre el Antiguo y el Nuevo Testamento<sup>90</sup>.

San Buenaventura presenta en primer lugar la división tradicional en siete edades, según la concepción agustiniana: «Es de notar que así como Dios en seis días hizo el mundo y el día séptimo descansó, así el cuerpo místico de Cristo tiene seis edades y una séptima que corre junto con la sexta y la octava»<sup>91</sup>.

La primera edad va de Adán hasta Noé y corresponde a la infancia del hombre; la segunda va de Noé a Abrahán y se compara a niñez; la tercera, de Abrahán a David, corresponde a la adolescencia; la cuarta va desde David hasta el exilio en Babilonia, y se relaciona con la juventud; la quinta, la edad de la madurez, va desde el exilio del pueblo judío hasta Cristo; la sexta, que corresponde a la vejez, es la edad de la sabiduría y va desde Cristo hasta el fin del mundo; la séptima corre junto con la sexta y corresponde al descanso de las almas después de la pasión del Señor. Por último, con la octava edad de la resurrección se retorna al primer día de una nueva creación<sup>92</sup>.

Una segunda división, en cinco edades, se basa en la parábola de los enviados a la viña (Mt 20, 1-16) en la que se distinguen diversos períodos de un día: el alba, la hora tercia, la hora sexta, la hora nona y la undécima. A estas horas corresponden las siguientes edades históricas: la de Adán a Noé, la de Noé a Abrahán, la de Abrahán a Moisés, la de Moisés a Cristo y la de Cristo hasta el final de los tiempos<sup>93</sup>.

Finalmente una tercera división, también conocida por la tradición, divide la historia del mundo en tres grandes períodos: el tiempo de la ley natural, el tiempo de la ley escrita y el tiempo de la gracia<sup>94</sup>.

Pero San Buenaventura no se queda simplemente en la descripción de la sucesión de los tiempos, pasa a la *correspondencia* de los mismos. Es aquí donde podrá florecer la potencialidad reveladora de las teorías o semillas celestes, sobre todo por lo que se refiere a los tiempos por venir.

<sup>90</sup> Cf. T. LORENZIN, *L'unità della Scrittura secondo San Bonaventura, en San Bonaventura, maestro di vita francescana e di sapienza cristiana*, ed. A. Pompei, vol. 1, Roma 1976, pp. 571-572.

<sup>91</sup> *Hex.* 15, 12: 400. Cf. SAN AGUSTIN, *De civitate Dei*, l. 15, c. 1, n. 1: PL 41, 437; l. 22, c. 30, n. 5: PL 41, 804.

<sup>92</sup> *Hex.* 15, 12-18: V, 400.

<sup>93</sup> *Hex.* 15, 19: V, 401. S. GREGORIO MAGNO había presentado una división semejante en *In Evang.*, homil. 19, n. 1: PL 76, 1154-1155.

<sup>94</sup> *Hex.* 15, 20: V, 401.

Entonces aplica su esquema personal de la historia en el que, junto a modelos tradicionales incorpora otros nuevos, incluido el del abad calabrés Joaquín de Fiore. De él toma la idea de *concordia* entre los dos testamentos, el antiguo y el nuevo, que se corresponden como «árbol a árbol, como letra a la letra, como semilla a semilla»<sup>95</sup>.

Va presentando sucesivamente la correspondencia entre el Antiguo y el Nuevo Testamento, dividiendo cada uno de ellos en sucesivas partes. Así, si se considera cada uno de los Testamentos dividido en una sola parte, encontramos la primera gran correspondencia entre la servidumbre, el temor, la letra, la figura del Antiguo Testamento, y la libertad, el amor, el espíritu y la verdad del Nuevo<sup>96</sup>.

Dividiendo cada uno de los Testamentos en dos partes, hallamos otra correspondencia: al período antes de la ley mosaica corresponde la vocación de los gentiles; al período que transcurre bajo la ley, se asocia la vocación de los judíos, que todavía no ha llegado<sup>97</sup>.

Con una división tripartita de los dos Testamentos, en el que se contraponen las categorías «sinagoga» para el Antiguo Testamento e «Iglesia», para el Nuevo, se presenta una nueva correspondencia: al período de la sinagoga comenzada, corresponde el de la Iglesia comenzada; al de la sinagoga extendida, el de la Iglesia extendida y al de la sinagoga consumada, el de la Iglesia consumada<sup>98</sup>.

La cuarta comparación entre los dos Testamentos pone de relieve los diversas categorías de personajes que pertenecen a uno y a otro. Así a la época de los patriarcas corresponde la de los apóstoles; a la de los jueces, la de los mártires; a la de los reyes, la de los pontífices; y a la de los profetas, la de las vírgenes<sup>99</sup>.

La quinta comparación es la siguiente: a la creación de las naturalezas corresponde la difusión de los carismas en el Nuevo Testamento; a la inspiración de los patriarcas, la vocación de los gentiles; a la institución de las leyes, la fundación de las iglesias; a la ilustración de los profetas, la multiplicación de las religiones; al período de la restauración de

---

<sup>95</sup> Hex. 15, 22.: V, 401. J. RATZINGER, *La théologie de l'histoire*, p. 14: «Le saint oppose plutôt à toutes ces images une idée tirée de la Concordia de Joachim, et qui deviendra par la suite déterminante pour sa propre conception: l'histoire se meut, d'après lui, dans l'opposition entre l'Ancien et le Nouveau Testament».

<sup>96</sup> Hex. 15, 23: V, 401. Las categorías teológicas aplicadas a los dos Testamentos están tomadas principalmente de San Pablo.

<sup>97</sup> Hex. 15, 24: V, 401.

<sup>98</sup> Hex. 15, 16: V, 402.

<sup>99</sup> Hex. 15, 27: V, 402.



Israel, la restauración de los caídos<sup>100</sup>, cuando venga de nuevo el profeta Elías<sup>101</sup>.

Puesto que la sexta edad, según antes hemos visto, corre junto con la séptima, San Buenaventura pasa de la correspondencia quinquenaria a una correspondencia septenaria que, según Ratzinger constituye «el verdadero plan teológico de su teología de la historia»<sup>102</sup>. San Buenaventura traza una triple correspondencia entre los tiempos originales que describe el libro del Génesis, los tiempos figurativos del Antiguo Testamento, que culminan con la llegada de Cristo y, finalmente, los tiempos de gracia, que todavía no han concluido<sup>103</sup>.

La correspondencia va como sigue. Al primer día, en que se forma la luz, corresponde la formación de la naturaleza en el Antiguo Testamento (de Adán a Noé), y el don de la gracia en el Nuevo Testamento (Cristo y los Apóstoles). Al segundo día, en que se crean las aguas, corresponde la purgación de la culpa (desde Noé hasta Abrahán) y el bautismo de sangre en la Iglesia (desde el Papa Clemente hasta Silvestre). Al tercer día en que se forma la tierra, corresponde la elección de los patriarcas (de Abrahán a Moisés) y el tiempo de las normas canónicas (desde el Papa Silvestre hasta San León Magno). Al cuarto día, cuando se forman los astros, corresponde el período de la ley mosaica (desde Moisés hasta Samuel), y el de las normas de justicia (desde San León Magno hasta San Gregorio Magno). Al quinto día en que aparece la vida, corresponden los reyes veterotestamentarios (desde David hasta Ezequías), y el período de cátedra sublime en la Iglesia (desde San Gregorio Magno hasta el Papa Adrián I). Al sexto día, día de la creación del hombre, corresponde el período de los profetas (desde Ezequías hasta Zorobabel), y el tiempo de la doctrina clara en la Iglesia, que inició con Carlo Magno y que todavía dura en el tiempo en que escribe el doctor franciscano. Finalmente, al séptimo día del descanso, corresponde el período que va desde Zorobabel a Cristo y que, en los tiempos de gracia, corresponderá a un gran período de paz<sup>104</sup>.

<sup>100</sup> *Hex.* 15, 28: V, 402.

<sup>101</sup> *Hex.* 15, 28: V, 402; *Hex.* 16, 6: V, 404.

<sup>102</sup> J. RATZINGER, *La théologie de l'histoire*, p. 17: «Entre le schéma des six et celui des sept, Bonaventure, à la suite de la tradition de son époque en matière de théologie de l'histoire, ne voit aucune différence». «En fait, Bonaventure, oppose au schéma septénaire simple d'Augustin le schéma septénaire double de Joachim, et opte pour ce dernier» (pp. 19-20).

<sup>103</sup> *Hex.* 16, 10: V, 405: «Describit ergo Scriptura secundum tempora originalia, figuralia, gratiosa seu salutifera».

<sup>104</sup> *Hex.* 16, 11-19: V, 404-406.

A esta sintética presentación de la teología de la historia de San Buenaventura, conviene añadir algunos puntos clarificatorios. En primer lugar, si bien es verdad, como se ha señalado, que toma del abad Joaquín de Fiore el método de concordia entre ambos testamentos, sin embargo el doctor franciscano, precisamente en polémica contra las ideas joaquimitas extendidas cuando él hablaba, deja claro que «después del Nuevo Testamento ya no habrá otro, ni puede ser suprimido algún sacramento de la nueva ley, porque ese Testamento es eterno»<sup>105</sup>. Aunque todavía habrá una especial manifestación de las Escrituras en los últimos tiempos<sup>106</sup>.

En segundo lugar, San Buenaventura espera el advenimiento de un orden contemplativo en el tiempo de la clara doctrina. Parece ser que piensa que ya ha venido aunque no explicita mucho al respecto<sup>107</sup>. Pero este orden profético al cual perteneció muy probablemente San Francisco, el ángel del sexto sello<sup>108</sup>, no se identifica con la *Ecclesia spiritualis* de Joaquín. Es verdad que San Buenaventura preconiza una Iglesia de contemplativos<sup>109</sup>, de hombres y mujeres que vivirán en castidad<sup>110</sup>, con la capacidad de una penetración espiritual de las Escrituras, pero siempre se trata de la Iglesia militante que, en la medida de lo posible, se hace semejante a la Iglesia triunfante hasta que llegue la consumación final de los tiempos<sup>111</sup>.

No cabe duda de que San Buenaventura acepta algunos puntos de la doctrina de Joaquín de Fiore, con los que elabora su propia teología de la

<sup>105</sup> Hex. 16, 2: V, 403. Es significativo que San Buenaventura quiera usar el mismo calificativo («eterno») para clarificar el valor perenne del Nuevo Testamento, que Joaquín de Fiore usó para designar la novedad de la era del Espíritu Santo, el *Evangelium aeternum*. El Evangelio eterno era para Joaquín el Evangelio totalmente espiritual, carente de letra (*Expositio in Apoc.*, f. 95), mientras que para San Buenaventura es el Evangelio de Cristo. Ya no hay ni habrá otro Evangelio. Cf. E. RIVERA DE VENTOSA, *Tres visiones de la historia: Joaquín de Fiore, San Buenaventura y Hegel. Estudio comparativo*, en *San Bonaventura, maestro di vita francescana e di sapienza cristiana*, ed. A. Pompei, vol. 1, Roma 1976, pp. 779-808.

<sup>106</sup> Hex. 13, 7: V, 389.

<sup>107</sup> Hex. 16, 16: V, 405: «Et necesse fuit, ut in hoc tempore veniret unus ordo, scilicet habitus propheticus, similis ordini Iesu Christi, cuius caput esset Angelus ascendens ab ortu solis habens signum Dei vivi, et conformis Christo. Et dixit, quod iam venerat». Hex. 22, 22: V, 441: «Quis autem orde iste futurus sit, vel iam sit, non est facile scire». Cf. Hex. 19, 29: V, 408; 20, 29-30: V, 430; 22, 21: V, 440.

<sup>108</sup> Hex. 16, 16: V, 405. Hex. 22, 22: V, 441 donde dice que San Francisco es del orden de los serafines y que la Iglesia se consumará en los que son de este orden.

<sup>109</sup> Hex. 13, 7: V, 389; Hex. 23, 4: 445.

<sup>110</sup> Hex. 22, 9: V, 439: «Oportet mundum consummari in castitate, quia ultimi non generabunt».

<sup>111</sup> Hex. 16, 30: V, 408: «Tunc implebitur prophetia Ezechielis, quando civitas descendet de caelo, non quidem illa quae sursum est, sed illa quae deorsum est, scilicet, militans, quando erit conformis triumphanti, secundum quod est possibilis in via».



historia, pero critica aquellos otros que juzga heterodoxos. Por ejemplo, si bien es verdad que «ha reconocido expresamente la exégesis joaquimita del Antiguo Testamento y se la ha apropiado»<sup>112</sup>, sin embargo su doctrina cristocéntrica es radicalmente diversa. Cristo es para San Buenaventura, y no para Joaquín, el eje del mundo y de la historia. Con Él han llegado los últimos tiempos. No se ha de esperar una era del Espíritu Santo con un Evangelio eterno<sup>113</sup>. San Buenaventura presenta un escatologismo intrahistórico, la posibilidad de «un mundo mejor», el mundo de los hombres contemplativos (al que se llegará después de una tribulación<sup>114</sup>), y en esto se diferencia de la posición tomista<sup>115</sup>, pero como acabamos de señalar, la Iglesia de los últimos tiempos seguirá siendo la Iglesia militante que, en su marcha hacia la consumación definitiva, se va haciendo lo más conforme posible a la Iglesia celeste. Es, pues, mérito de San Buenaventura el haber intentado, como lo hizo en las *Collationes in Hexaëmeron*, armonizar la metafísica ejemplarista, de suyo supra-histórica, con una visión dinámica del devenir histórico de la salvación operada por Cristo<sup>116</sup>.

En esta etapa final de la historia, cuando llegue la suprema paz, preludio de la manifestación gloriosa de Cristo, habrá una efusión de la sabiduría<sup>117</sup>. En efecto, la sabiduría es propia de la sexta edad, pues en ella se encarnó la Sabiduría misma<sup>118</sup>. En la historia hay una multiformidad de manifestaciones de la sabiduría, pero se camina hacia una época en la cual lo que ahora permanece velado cada vez será más manifiesto. La revelación divina aparecerá en toda su belleza, cuando la sabiduría multiforme pase a ser cada vez más sabiduría nuliforme, cuando el conocimiento de la Escritura acabe en contemplación de Dios.

<sup>112</sup> J. RATZINGER, *La théologie de l'histoire*, pp. 134-135.

<sup>113</sup> Cf. H. DE LUBAC, *La postérité spirituelle di Gioacchino da Fiore. I. Dagli spirituali a Schelling*, Milano 1980, p. 163: «Ciò che distingue in modo inequivocabile Bonaventura, sia nelle *Collationes in Hexaëmeron* sia nel *Breviloquium*, da Gioacchino da Fiore, nonostante la tendenza comune verso una teologia della storia che implica un processo obiettivo della salvezza, è quello che si può chiamare il cristocentrismo accentuato di Bonaventura».

<sup>114</sup> *Hex.* 22, 23: V, 441.

<sup>115</sup> *S. Th.*, I-II, q. 106, a. 3, c: «Non est tamen expectandum quod sit aliquis status futurus, in quo perfectius gratia Spiritus Sancti habeatur, quam hactenus habita fuerit».

<sup>116</sup> Cf. E. RIVERA DE VENTOSA, *Tres visiones de la historia: Joaquín de Fiore, San Buenaventura y Hegel. Estudio comparativo*, en *San Buenaventura, maestro di vita francescana e di sapienza cristiana*, vol. 1, Roma 1976, p. 787.

<sup>117</sup> *Hex.* 13, 7: V, 389: «Tunc erit mons, scilicet Ecclesia contemplativa; et tunc non nocebunt, quando fugient mostra haeresum sapientiae usura».

<sup>118</sup> *Hex.* 15, 17: V, 400.

## 2. La sabiduría nuliforme

En la conferencia segunda de las *Collationes in Hexaëmeron*, que nos sirve de hilo conductor en este artículo, todavía aparece una cuarta forma de la sabiduría, «dificilísima», que San Buenaventura titula paradójicamente, «nuliforme», por carecer de toda forma<sup>119</sup>. El texto bíblico en que el doctor seráfico encuentra esta sabiduría es el de 1 Cor 2, 6-10: «Enseñamos una sabiduría entre los perfectos, pero una sabiduría de este mundo ni de los príncipes de este mundo, destinados a la ruina; sino que predicamos una sabiduría de Dios, misteriosa, escondida, destinada por Dios antes de los siglos para gloria nuestra, desconocida de todos los príncipes de este mundo – pues de haberla conocido no hubieran crucificado al Señor de la gloria –. Más bien, como dice la Escritura, anunciamos lo que ni el ojo vio, ni el oído oyó, ni al corazón del hombre llegó, lo que Dios preparó para los que le aman. Pero a nosotros nos lo reveló Dios por medio del Espíritu, y el Espíritu todo lo sondea, hasta las profundidades de Dios».

Este texto, en que San Pablo contrapone la sabiduría de este siglo a la sabiduría cristiana, le sirve a San Buenaventura para presentar la forma más elevada de sabiduría que, aun careciendo de forma, penetra sin embargo, como dice el Apóstol, hasta las profundidades de Dios.

En la exposición de la sabiduría nuliforme San Buenaventura sigue especialmente la doctrina del Pseudo-Dionisio el Areopagita, redescubierto en el siglo XIII gracias a diversas traducciones del original griego al latín. Entre las traducciones, destaca la de Juan Sarraceno, realizada ya a mediados del siglo XII, y citado por San Buenaventura juntamente con la traducción de Juan Escoto Erígena, la de Roberto Grosseteste y la *extractio* de Tomás Gallus<sup>120</sup>. San Buenaventura cita con mucha frecuencia a Dionisio. Ya en el comentario de las Sentencias expone claramente las razones de su preferencia, cuando por ejemplo, prefiere su doctrina de los órdenes de los ángeles a la de San Gregorio Magno: «Hay que apoyarse

<sup>119</sup> *Hex.* 2, 28-34: V, 340-342.

<sup>120</sup> J.G. BOUGEROL, *Introducción a San Buenaventura*, pp. 92-83; Cf. también H. DONDAINE, *Le corpus dionysien de l'Université de Paris au XIIIème siècle*, Rome 1953, p. 25; J.G. BOUGEROL, *Saint Bonaventure et le pseudo-Denys l'Aréopagite, en Actes du Colloque Saint Bonaventure (Orsay, 9-12 septembre 1968)*, «Études Franciscaines», Supplém., 18 (1968), pp. 33-123; ID., *Saint Bonaventure et la hiérarchie dionysienne*, «Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Âge», 36 (1956), pp. 131-167; J. RATZINGER, *La théologie de l'histoire*, pp. 100-101. BOUGEROL y DONDAINE llegan a la conclusión de que los Maestros franciscanos usaban con libertad una versión peculiar del *corpus dionysianum*.



más en la doctrina de Dionisio, porque, como ya se ha dicho, él lo aprendió de Pablo y así transmitió lo que oyó»<sup>121</sup>.

El Areopagita gozaba en el medioevo de autoridad apostólica, pues era considerado discípulo directo de San Pablo. En la misma conferencia segunda del *Hexaëmeron*, San Buenaventura llega a afirmar que esta sabiduría nuliforme «San Pablo la enseñó a Dionisio y a Timoteo y a los demás perfectos, y la escondió a los otros»<sup>122</sup>.

La sabiduría nuliforme constituye el vértice al que tiende la sabiduría cristiana<sup>123</sup>. Quien la alcanza es un «perfecto amador de la sabiduría» y un «excelente celador de la fe»<sup>124</sup>. Aunque no se habla de una gradación de las diversas formas de sabiduría, se puede afirmar que la sabiduría nuliforme es el término del proceso sapiencial, que culmina, como el camino ascensional del Itinerario, con el «éxtasis mental y místico en donde se da descanso al entendimiento, transpasando el afecto totalmente a Dios»<sup>125</sup>. En todo caso, es cierto que tal sabiduría se adquiere por medio de una *contemplación* en la cual la gracia ocupa el papel más importante, que el propio esfuerzo personal<sup>126</sup>.

El acto de la contemplación consiste en «la aplicación de la inteligencia y de la voluntad a Dios bajo la influencia de los dones del Espíritu Santo, especialmente los de entendimiento y sabiduría»<sup>127</sup> o «el conocimiento experiencial de Dios en el que, por medio del don de sabiduría, el alma goza de un sentimiento intuitivo de su unión amorosa con Dios»<sup>128</sup>. Normalmente se distinguen en el Doctor Seráfico dos tipos de contemplación: la *intelectual* y la *sapiencial*. Se suele aducir el siguiente texto como prueba de tal división: «La operación o potencia divina es doble: una,

<sup>121</sup> *II Sent.*, d. 9, praenotata: II, 241.

<sup>122</sup> *Hex. 2*, 28: V, 340: «Hanc sapientiam docuit Paulus Dionysium et Timotheum et ceteros perfectos et ab aliis abscondit».

<sup>123</sup> *Hex. 2*, 29: V, 340: «Nota quod hic est *status sapientiae christianae*».

<sup>124</sup> DELORME, p. 29.

<sup>125</sup> *Itiner.*, c. 7: V, 312.

<sup>126</sup> *Hex. 2*, 30: V, 341: «Haec autem contemplatio fit *per gratiam*, et tamen iuvat *industria*».

<sup>127</sup> Cf. E. LONGPRÉ, *Saint Bonaventure. La contemplation*, en *Dictionnaire de Spiritualité*, vol. 1, col. 1816-1842. J.M. BISSE, *De la contemplation*, «Études Franciscaines», 42 (1930), pp. 5-17, *La contemplation selon Saint Bonaventure*, «La France Franciscaine», 14 (1931), p. 180. Cf. otros interesantes artículos del mismo autor sobre la contemplación en San Buenaventura: *Les degrés de la contemplation selon Saint Bonaventure*, «La France Franciscaine», 14 (1931), pp. 439-464; *L'importance de la contemplation selon Saint Bonaventure*, «La France Franciscaine», 15 (1932), pp. 437-454; *Les effets de la contemplation selon Saint Bonaventure*, «La France Franciscaine», 19 (1936), pp. 20-29.

<sup>128</sup> P. REMY D'ALOST, *Chronique de spiritualité franciscaine*, «Études Franciscaines», 44 (1932), p. 750.

que se convierte a contuir los divinos espectáculos, otra, que se convierte a gustar los consuelos divinos. Lo primero se hace por la inteligencia; lo segundo por la unitiva o la amativa, que es secreta, y de la cual poco o nada conocieron los filósofos»<sup>129</sup>.

La *contemplación intelectual* llega al conocimiento de Dios a través del uso del intelecto. Es esencialmente una contuición: «Esta contemplación es una mirada libre y perspicaz y fija»<sup>130</sup>. No se trata de una visión intuitiva de Dios, como la de los bienaventurados en la gloria, sino de una aprehensión de Dios en un efecto percibido bajo el influjo del don del entendimiento<sup>131</sup>.

En cambio, la *contemplación sapiencial* es un conocimiento experimental de Dios, o una percepción afectiva de la presencia divina bajo la acción del don de sabiduría<sup>132</sup>. Dios es percibido a través de un efecto interior bajo el influjo de la gracia santificante y del don de la sabiduría, y en un grado superior, *in ecstático amore*, que realiza la íntima unión del alma con Dios: «Dios es considerado bajo el efecto de la gracia y de la experiencia de su suavidad a través de la unión anagógica»<sup>133</sup>. Esta gracia de la contemplación es para San Buenaventura algo excelente, pero no extraordinario, como son en cambio las apariciones<sup>134</sup>.

Para llegar al estado de la sabiduría contemplativa, el alma tiene antes que «entrar en sí» para ascender a lo más alto, puesto que lo más ínti-

<sup>129</sup> *Hex.* 5, 24: V, 358. Cf. *Brevil.*, p. 5, c. 6: V, 259; *De plantatione paradisi*, n. 3: V, 575: «Ratione quorum Apostolus primo se dicit raptum usque ad tertium coelum et postea raptum in paradissum, quia prius erigitur animus ad contuendam coelestium luminum claritatem quam in suavissimae refectionis rapiatur excessum».

<sup>130</sup> *In Eccles.*, c. 4: VI, 38. Cf. *Sermo* 1 in Dom. XIV post Pentecosten: IX: 408.

<sup>131</sup> *Itiner.*, c. 7, n. 1: V, 312; *III Sent.*, d. 14, a. 1, q. 3, ad 3: III, 305: «Ad simplicem contutum sufficit quod sit convenientia ordinis sed ad cognitionem comprehensionis requiritur convenientia secundum quandam aequalitatem». Cf. E. LONGPRÉ, *Saint Bonaventure. La voie purgative*, en *Dictionnaire de Spiritualité*, vol. 1, col. 1797-1798.

<sup>132</sup> E. LONGPRÉ, *art. cit.*, col. 1798.

<sup>133</sup> *III Sent.*, d. 24, dub. 4; IV, 531: «Cognitio viae multos habet gradus. Cognoscitur enim Deus in vestigio, cognoscitur in imagine, cognoscitur in effectu gratiae, cognoscitur etiam per *intimam unionem Dei et animae*, iuxta quod dicit Apostolus: «Qui adhaeret Deo unus spiritus est». Et haec cognitio excellentissima, quam docet Dionysius, quae quidem est *in ecstático amore* et elevat supra cognitionem fidei secundum statum communem [...] Ad illud Dionysii similiter patet responsio, quia vult dicere quod Deus non conspiciatur in via claritate suae essentiae, sed quod conspiciatur in effectu gratiae et *experientia suavitatis suae per ipsam anagógicam unionem*».

<sup>134</sup> Las apariciones o visiones son más de temer que de desear, contrariamente a la contemplación. *III Sent.*, d. 9, a. 1, q. 6, c.: III, 212: «Unde tales apparitiones sunt potius formidandae quam desiderandae». De todas formas, San Buenaventura aconseja al hombre contemplativo ser humilde y circunspecto para evitar caer en el error o la presunción: *Hex.* 22, 42: V, 444.



mo y lo supremo coinciden en el alma<sup>135</sup>. Esta idea es de cuño claramente agustiniano. En efecto, para el santo de Hipona, puesto que no hay intermediario entre la mente humana y Dios, se puede dar un contacto directo del alma con la divinidad. Por ello entrar en lo íntimo del alma, allí donde se encuentra reflejada la imagen de Dios, es ascender a lo sumo<sup>136</sup>. Pero, junto al camino de la interiorización, San Buenaventura aconseja el abandono progresivo de las realidades sensibles y de las operaciones intelectuales que están ligadas a la imaginación, dejando incluso la mediación de las inteligencias angélicas<sup>137</sup>. Es el método ablativo propio del Areopagita<sup>138</sup>, considerado por muchos místicos como el más apropiado para subir al monte santo de Dios y el más conforme a la limitación de nuestra capacidad humana.

En la contemplación sapiencial predomina el elemento afectivo sobre el intelectual. Es la unión perfecta por el amor y la unión íntima: es «la suprema unión por amor»<sup>139</sup>, que degusta la suavidad divina con la ayuda del don de la sabiduría<sup>140</sup>. El afecto llega incluso a imponer un total silencio al intelecto: «Este amor trasciende todo entendimiento y toda ciencia... Sólo la facultad afectiva vuela e impone silencio a todas las

<sup>135</sup> *Hex.* 2, 31: V, 341: «Et tunc in tale unione virtus animae in unum colligitur et magis unita fit et intrat in suum intimum et per consequens in summum suum ascendit, quia idem sunt intimum et summum».

<sup>136</sup> *De Trinitate*, l. 12, cc. 1-4, n. 1-4: PL 42, 988-1000; l. 14, c. 8, n. 11: PL 42, 1044-1045. La misma doctrina la expone San Buenaventura en *II Sent.*, d. 8, p. 2, q. 2, c.: «In anima namque humana idem est intimum et supremum, et hoc patet, quia secundum sui supremum maxime approximatur Deo, similiter secundum sui infimum; unde quanto magis redit ad interiora, tanto magis ascendit et unitur aeternis».

<sup>137</sup> Las inteligencias angélicas, según el modelo dionisiano que sigue San Buenaventura, son mediadoras entre la jerarquía celeste y terrestre: *Hex.* 20, 16: V, 434; *Hex.* 20, 21: V, 435: «Prima hierarchia non originatur nec illuminatur nisi a solo Deo; media autem illuminatur a Deo et a suprema; infima autem a Deo et a suprema et a media; ecclesiastica autem ab omnibus». Incluso la iluminación de Cristo en las almas, en la perspectiva dionisiana, contrariamente a San Agustín y a San Buenaventura, se realiza por medio de la compleja mediación jerárquica. Por ello no se encuentra en Dionisio la doctrina del Maestro interior. Cf. R. ROQUES, *Denys L'Aréopagite. Doctrine, en Dictionnaire de Spiritualité*, vol. 4, col. 283: «Nous cherchions en vain chez Denys une doctrine du Maître intérieur, présent au plus intime des âmes».

<sup>138</sup> *De mystica Theologia*, c. 1, par. 2: PG 3, 1022-1023; c. 2: PG 3, 1026. *Hex.* 2, 33: V, 342: «Per ablationem, ab infimo usque ad summum; et iste modus est conveniens magis [...] Ablationem sequitur amor semper». SAN JUAN DE LA CRUZ, en la *Noche oscura*, describe las purificaciones del alma para llegar a la máxima unión con Dios, la cual «no se alcanza sin desnudez de toda cosa criada y viva mortificación [...] Por tanto, el que rehusare salir en la noche ya dicha a buscar al Amado y ser desnudado de su voluntad y ser mortificado, sino que en su lecho y acomodamiento le busca, como hacía la Esposa, no llegará a hallarle como esta alma dice que sí lo halló, saliendo ya a oscuras y con ansias de amor» (l. 2, c. 24, 4).

<sup>139</sup> *Hex.* 2, 10: V, 341.

<sup>140</sup> *III Sent.*, d. 35, a. 1, q. 1, c.: III, 774.

demás potencias, y entonces el hombre es enajenado de los sentidos y puesto en éxtasis»<sup>141</sup>.

Las palabras divinas que el hombre oye en esta contemplación sapiencial provocan una experiencia inefable que no se puede expresar ni comunicar a los demás, porque el entendimiento calla y no puede conceptualizarla.

El acto supremo de la sabiduría contemplativa es un ejercicio de suma intensidad afectiva. Para realizar una experiencia de este tipo debe abandonar el intelecto y disponerse a ejercitar sólo el afecto<sup>142</sup>. En vano el intelecto trata de penetrar, con su actividad racional, la *investigatio*, lo que ocurre al alma, pues esta experiencia «va más allá de la investigación del intelecto humano»<sup>143</sup>. El intelecto no tiene capacidad de penetración en medio de esa «niebla» inaccesible de la experiencia mística que sin embargo ilumina más que cualquier otra luz creada<sup>144</sup>.

La sabiduría nuliforme es, pues, un estado de docta ignorancia, un abandono total de todas las operaciones intelectuales, para ejercer el afecto de la contemplación. Si se toman en cuenta los textos antes citados, en la sabiduría contemplativa y sapiencial no habría cabida de ningún modo para el ejercicio de las facultades intelectuales. Así lo han interpretado varios autores, que ven en San Buenaventura un discípulo fiel del Pseudo-Dionisio por lo que se refiere a la renuncia y a la superación del intelecto para llegar a una experiencia de Dios<sup>145</sup>. En efecto para el Areopagita el grado sumo de unión con Dios se realiza en el éxtasis en el cual hay que dejar de lado todo conocimiento intelectual, en una abdicación radical del νοῦς<sup>146</sup>. Sin embargo, otros autores no ven en San Buenaventura

<sup>141</sup> *Hex.* 2, 30: V, 341.

<sup>142</sup> *Hex.* 2, 32: V, 342: «Tunc Christus recedit, quando mens oculis intellectualibus nititur illam sapientiam videre, quia ibi non intrat intellectus sed solus affectus».

<sup>143</sup> *Hex.* 20, 11: V, 427.

<sup>144</sup> *Hex.* 20, 11: V, 427: «Ibi intellectus caligat, quia non potest investigare, quia transcendit omnem potentiam investigativam». Sobre el poder de esta luz espiritual en medio de la ceguera del entendimiento, cf. SAN JUAN DE LA CRUZ, *Noche oscura*, l. 2, c. 8, 4: «Esta oscura luz espiritual de que está embestida el alma, cuando tiene que reverberar, esto es, cuando se le ofrece alguna cosa que entender espiritual y de perfección o de imperfección [...] luego la ve y entiende mucho más claramente que antes que estuviese en estas oscuridades».

<sup>145</sup> Por ejemplo K. RAHNER, *Der Begriff der «Ecstasis» bei Bonaventura*, «Zeitschrift für Askese und Mystik», 9 (1934), pp. 9-17; E. VANSTEENBERGHE, *Autour de la docte ignorance. Une controverse sur la théologie mystique au XVème siècle*, Münster/West. 1915, pp. 63-64, 84. É. GILSON, *La conclusion de la Divine Comédie et la mystique franciscaine*, «Revue d'histoire franciscaine», 1 (1924), pp. 62-63: «La doctrine bonaventurienne de l'extase [...] bien loin d'impliquer une connaissance, l'exclut; tant qu'il y a connaissance, il n'y a pas d'extase».

<sup>146</sup> *De mystica Theologia*, c. 1: PG, 3, 998-999: «Tu vero, [...] in mysticis contemplationibus, intenta exercitatione, et sensus relinque, et intellectuales operationes, et sensibilia, et



un defensor a ultranza de una ignorancia extática y admiten que siempre queda un elemento intelectual presente<sup>147</sup>. Ellos descubren en este estado una suprema iluminación del alma. Además de algunos textos anteriores al Hexaëmeron<sup>148</sup>, se aducen otros de estas mismas conferencias en los que el estado de contemplación extática implica una iluminación especial del intelecto, señalando que éste no podría estar ausente en la sabiduría contemplativa<sup>149</sup>.

La clave para resolver esta controversia quizás se halle en el número 32 de la conferencia segunda, cuando el doctor franciscano dice que en la contemplación de la sabiduría nuliforme «el entendimiento no entiende y, con todo, el alma es sumamente ilustrada»<sup>150</sup>. Hay que notar que no se habla de una iluminación del intelecto, sino del alma (tanto en la conferencia segunda como en la 20 y 22), que queda iluminada a pesar de que el entendimiento permanece en tinieblas. San Buenaventura no afirma que el intelecto desaparezca, sino que no actúa porque queda como cegado por la claridad de la luz que posee el alma. Es la doctrina de la caligo illuminans. El intelecto cesa en sus funciones propias precisamente porque el rayo divino que lo ilumina lo deja en un estado de ceguera luminosa<sup>151</sup>. En ese estado se presentan una serie de aparentes contradicciones,

---

intelligibilia omnia, et ea quae sunt et quae non sunt universa, ut ad unionem eius, qui supra essentiam et scientiam est, quantum fas est, indemonstrabiliter assurgas; siquidem per liberam et absolutam, et puram tui ipsius a rebus omnibus avocationem, ad supernaturalem illum caliginis divinae radium, detractis omnibus a cunctis expeditus, eveheris». *Ibid.*: PG 3, 1002: «Ac tunc ab iis quae videntur, et ab iis quae vident, absolutus et expeditus, in caliginem vere mysticam incognoscibilitatis ingreditur, in qua omnes scientificas apprehensiones excludit, et in omnimode intactili et invisibili haeret, totus existens ipsius qui est ultra omnia; neque ullius, neque suus, neque alterius, cum eo autem qui est penitus incognoscibilis, per vacationem omnis cognitionis, secundum meliorem partem copulatus, et eo ipso quod nihil cognoscit, supra mentem cognoscens».

<sup>147</sup> E. LONGPRÉ, *Saint Bonaventure. La voie unitive, en Dictionnaire de Spiritualité*, vol. 1, col. 1835-1836. S. GRÜNEWALD, *Franziskanische Mystik. Versuch zu einer Darstellung mit besonderer Berücksichtigung des heiligen Bonaventura «Itinerarium mentis in Deum»*, München 1932, pp. 110-115; ID., *Zur Mystik des heiligen Bonaventura*, «Zeitschrift für Askese und Mystik», 9 (1934), pp. 229-232.

<sup>148</sup> *III Sent.*, d. 24, dub. 4: III, 531; *Brevil.*, p. 5, c. 6: V, 259; *Apologia pauperum*, c. 3, n. 8: VIII, 246; *Sermo* 4 in dom. II post Pascha: IX, 303; *Sermo* 19 in dom. I Adv.: IX, 420; *Sermo* 6 in dom. infra oct. Epiph.: IX, 176; *Sermo* 3 de purif. B.M. Virginis: IX, 649.

<sup>149</sup> *Hex.* 20, 18: V, 428, donde se habla de la contemplación como de la máxima iluminación. *Hex.* 20, 19: V, 428: Cuando el alma está en el exceso de la contemplación se llena de luces y se hace completamente deiforme. *Hex.* 22, 27: V, 441: «Anima supra se elevata est et, se deserta, suscipit divinas illuminationes et supra se speculatur quod sibi datum est».

<sup>150</sup> *Hex.* 2, 32: V, 342.

<sup>151</sup> *Hex.* 20, 11: V, 427. Cf. también sobre el tema de la caligo: *II Sent.*, d. 23, a. 2, q. 3, ad 6: II, 546: «Concedo tamen nihilominus quod oculi aspectus in Deum figi potest, ita quod ad nihil aliud aspiciat; attamen non perspiciet nec videbit ipsius lucis claritatem, immo potius

pues el contacto directo con Dios produce una tal elevación del ser que éste abandona momentáneamente el uso de las facultades intelectuales ordinarias.

En esta condición la experiencia afectiva es de tal intensidad que el alma queda como muerta, adormecida, en un estado de sopor que al mismo tiempo coincide con una gran paz y quietud en las demás facultades. El hombre parece exteriormente como muerto, pues Dios lo eleva hacia sí y parece que abandona por un momento su existir terrestre. Es una «muerte de amor». Todas las facultades, desde las inferiores hasta las superiores, quedan sobrecogidas y unificadas por el amor que conmueve a toda la persona y la hace «salir de sí misma», volar hacia Dios. Esta muerte de amor, también llamada «muerte mística», se produce por la intensa conmoción del afecto, del intelecto y de toda la persona en la unión con Dios: «Este amor es secuestrativo, soporativo, sursumactivo, pues sequestra de todo afecto por el afecto único del Esposo; adormece y aquieta todas las potencias e impone silencio; levanta a lo alto porque lleva a Dios. Y así el hombre queda como muerto»<sup>152</sup>.

El contemplativo puede aparecer incluso despreciable a los ojos de los hombres<sup>153</sup>. San Buenaventura compara este estado de contemplación sapiencial nuliforme a la muerte y sepultura de Cristo y al paso del mar Rojo<sup>154</sup>. Pero esta muerte es externa y aparente, pues interiormente el alma alcanza el estado de mayor elevación que se pueda lograr en la tierra<sup>155</sup>.

Y externamente aparece como muerte porque «el alma se pone como fuera de sí»<sup>156</sup> porque se estrecha en un abrazo místico con Dios, no mediante la visión, sino *per modum tactus et amplexus*<sup>157</sup>. Se trata de una especie de elevación del alma hacia Dios mismo: «entonces es arrebatada

---

elevabitur in *caliginem* et ad hanc cognitionem elevabitur per omnium *ablationem*, sicut Dionysius dicit in libro «De Mystica Theologia» et vocat istam cognitionem *doctam ignorantiam*». *Itiner.* c. 7, n. 6: V, 313: «Moriatur igitur et ingrediamur in *caliginem*». En el mismo número se contrapone la *caligo* a la *claritas*. Para penetrar en el recinto de la sabiduría mística se necesita la primera, no la segunda. Cf. I DENG-SU, *La mística della «caligo» in San Buenaventura da Bagnoregio*, «Studi francescani», 85 (1988), pp. 339-352.

<sup>152</sup> *Hex.* 2, 31: V, 341.

<sup>153</sup> *Hex.* 20, 19: V, 428: «Haec contemplatio facit vilem animam apparere hominibus, quando summo soli coniungitur».

<sup>154</sup> *Hex.* 2, 34: V, 342.

<sup>155</sup> *Itiner.* c. 7, n. 2: V, 312: «Et cum Christo requiescat (el contemplativo) in tumulo quasi exterius mortuus, sentiens tamen, quantum possibile est secundum statum viae».

<sup>156</sup> *Hex.* 23, 8: V, 446.

<sup>157</sup> *III Sent.*, d. 27, a. 2, ad 6: III, 604: «Respectu obiecti increati nobilior est modus apprehendendi per modum tactus et amplexus quam per modum visus et intuitus».



a Dios o al amado»<sup>158</sup>; «el hombre es enajenado de los sentidos y puesto en éxtasis y oye palabras inefables que no es posible a un hombre preferirlas, porque sólo están en el afecto»<sup>159</sup>. El alma es como absorbida por el rayo luminoso divino que contiene en sí mismo todas las teorías y se va haciendo más y más semejante a Dios por medio del proceso de «deiformización»<sup>160</sup>. En este estado místico, vive el alma en el estío de los excesos extáticos<sup>161</sup> y aparece, ante los ojos de sus enemigos, tan terrible como un ejército en orden de batalla (Cant 6,9)<sup>162</sup>.

San Buenaventura llama al éxtasis *excessus mentalis*<sup>163</sup>, *excessus mentis*<sup>164</sup>, *alienatio mentis*<sup>165</sup>. La palabra mens designa la parte superior del alma, la parte más profunda e íntima<sup>166</sup>, e incluso podría ser tomada en su acepción más propia de «memoria», cuya función es la de retener no sólo las cosas presentes, las corporales y las temporales, sino también las eternas<sup>167</sup>. La memoria conserva siempre presente en ella las verdades inmutables, la luz indefectible de Dios. Cuando la presencia de Dios en la mente se hace experiencia para el alma, entonces se realiza el éxtasis que es un conocimiento excesivo, en el que el alma se eleva por encima de sí misma, queda como fuera de sí misma y se «deifica»<sup>168</sup>.

En el éxtasis se realiza la *unio amoris* entre Dios y el alma contemplativa: «En el vértice se halla la unión del amor, que supera todo entendimiento y toda ciencia»<sup>169</sup>. El amor une al alma con Dios. Este es el esta-

<sup>158</sup> *Hex.* 22, 39: V, 443.

<sup>159</sup> *Hex.* 2, 30: V, 341.

<sup>160</sup> *Hex.* 20, 8: V, 426.

<sup>161</sup> *Hex.* 20, 9: V, 427.

<sup>162</sup> *Hex.* 20, 26: V, 429.

<sup>163</sup> *Hex.* 20, 10: V, 427: «Haec est enim perfecta contemplatio; et illas inflammationes et ardores quos emittit ille sol in animas illas quae habent *excessus mentales*, nullus potest explicare».

<sup>164</sup> *Itiner.*, c. 7, n. 3: V, 312.

<sup>165</sup> *Sermones de Tempore. Domin. 3 in quadragesima*, 2, 3: IX 228-229. Para la contemplación extática, el doctor seráfico usa diversos términos que, en líneas generales, pueden considerarse como sinónimos: sursumacción, suspensión, sopor con exceso, exceso anagógico, unión anagógica, tiniebla (*caligo*) con exceso, alienación, experiencia de la dulzura divina, ebriedad, abrazo (*amplexus*), etc. Cf. I. OMACHEVARRIA, *Teología mística de San Buenaventura*, en *Obras de San Buenaventura*, vol. 4, Madrid 1963, p. 58; A. BLASUCCI, *La spiritualità di San Bonaventura*, Firenze 1974, p. 71.

<sup>166</sup> *II Sent.*, d. 26, a. 1, q. 5, fund. 5: II, 642, donde se cita a San Agustín: *De Trinitate*, l. 6, c. 9, n. 10: PL 42, 930.

<sup>167</sup> *Itiner.*, c. 3, n. 2: V, 303.

<sup>168</sup> *De scientia Christi*, q. 7, c: V, 40.

<sup>169</sup> *Hex.* 2, 30: V, 341. Dejamos de lado la controversia sobre la distinción entre raptó y éxtasis en San Buenaventura. Cf. T. SZABO, *L'extase chez les théologiens du 13ème siècle*, en *Dictionnaire de Spiritualité*, vol. 4, col. 2120-2121. Personalmente me inclino más por la di-

do supremo a que puede aspirar un hombre, semejante al del cielo<sup>170</sup>. El amor, en efecto, es la marca que distingue a los elegidos, la señal que se imprime en el contemplativo<sup>171</sup>. La unión mística deja en el alma un gozo inefable que está indisolublemente enlazado a la paz y a la quietud<sup>172</sup>.

San Buenaventura concluye su exposición sobre las formas de la sabiduría con una frase un tanto enigmática: «Ésta es la forma de la sabiduría; éstos son los excesos mentales»<sup>173</sup>. En realidad acaba de exponer la última de las cuatro formas de la sabiduría, la nuliforme y la llama «forma de la sabiduría», como queriendo indicar que en ella se sintetizan las otras tres. La sabiduría cristiana a la que el santo quiere conducir a sus oyentes con estas conferencias, consiste principalmente en la unión extática con Dios, en la que el conocimiento momentáneamente queda suspendido, inundado de un afecto sobreabundante.

## Conclusión

A través de las formas de la sabiduría, el alma penetra escalonadamente en el misterio de Dios. Tal es el fin de las conferencias parisinas de San Buenaventura. Con un lenguaje simbólico, incluso a veces críptico, el doctor franciscano muestra, – también al hombre de hoy –, las múltiples posibilidades que se le ofrecen para llegar a Dios, contemplándolo en la reverberación de su presencia en el interior de su espíritu (sabiduría uniforme), en los esplendores de la creación (sabiduría omniforme), en los profundos y fecundos misterios de la revelación (sabiduría multiforme) y en la experiencia místico-contemplativa (sabiduría nuliforme).

Estas formas de la sabiduría cristiana se relacionan entre sí y todas ellas conducen, como a su corona, a la experiencia afectiva y amorosa de la unión con Dios, don que El concede a quienes se lo suplican con humildad. Pero todos, por una u otra vía, pueden llegar al conocimiento y al amor de Dios, si se abren a su gracia y se dejan seducir por las maravillosas formas de la sabiduría cristiana, que supera de modo casi infinito esa otra sabiduría

---

stinción entre ambos según la afirmación de *Hex.* 3, 30: V, 347: «Nec est idem ecstasis et raptus». Cf. DELORME, pp. 44, 46-47.

<sup>170</sup> *Hex.* 22, 39: V, 443: «Et hoc est supremum in anima, quod animam facit esse in caelo».

<sup>171</sup> *Hex.* 23, 13: V, 447.

<sup>172</sup> *Hex.* 18, 27: V, 418. En el éxtasis descansa la mente humana de todas las obras que llevó a cabo. *Itiner.*, c. 6, n. 7: V, 312.

<sup>173</sup> *Hex.* 2, 34: V, 342.



mundana que se contenta con la mera racionalidad de un saber autosuficiente, cerrado a los caminos de verdad y de amor que abre la fe.

Por ello consideramos que un retorno a esta sabiduría sapiencial en la filosofía, según la invitación del doctor franciscano y de la carta encíclica *Fides et Ratio*<sup>174</sup> – retorno que es también augurable para la teología misma – es un camino fecundo para renovar profundamente ambas disciplinas, de modo que puedan verdaderamente responder a los problemas que plantea la moderna fragmentación del saber y, sobre todo, a las preguntas, muchas veces dramáticas, que plantean los hombres y mujeres contemporáneos, aquejados, muchos de ellos, de una profunda crisis de sentido vital. En este sentido, San Buenaventura nos ayuda a reencontrar el camino auténtico de una sabiduría cristiana, que, pasando por la santidad, es capaz de ofrecer no sólo respuestas a nivel meramente racional, sino también y, sobre todo, a nivel espiritual. Como muy bien recuerda Juan Pablo II en la mencionada *Fides et Ratio*, la fe y la razón son «como las dos alas que permiten al espíritu humano de elevarse hacia la contemplación de la verdad»<sup>175</sup>. Si falta una de las dos no podrá haber verdadera sabiduría cristiana.

Summary:

*The author had presented in a previous article the two first branches of christian wisdom («sapientia uniformis» and «sapientia omniformis») (Cf. «Alpha-Omega» 2 (1999) 13-48), according to St. Bonaventure's exposition in his final work «Collationes in Hexaëmeron». He now dedicates this study to analyse the other two: «sapientia multiformis» and «sapientia nulliformis». The former is the wisdom of Holy Scripture. The latter is the wisdom of mystical experience. Through «sapientia multiformis» Saint Bonaventure describes theology, in which he combines his peculiar vision of history, based on Augustinian tradition, with that of Joachim da Fiore, the Calabrian abbot, who had foreseen the coming of a new age of the Spirit. Bonaventure tries to balance Joachim's extreme position with a more moderate one. He can do so, thanks to his Christ-centred view of theology and history. In «sapientia nulliformis», Bonaventure places the mystical experience of contemplatives, men and women who already belong to the new era of Christified persons, who are completely absorbed in God's Presence, like Saint Francis of Assisi.*

**Parole chiave:** sapienza, Bonaventura, mistica, teologia medievale

**Keywords:** Wisdom, Bonaventure, Mystic, Medieval Theology

<sup>174</sup> *Fides et Ratio*, nn. 81 y 106.

<sup>175</sup> *Ibid.*, n. 1.