

Alternativas y discusiones teológicas en el periodo de la elaboración de la Escolástica medieval: la crítica teológica de Joaquín de Fiore

Resumen: Joaquín de Fiore mantiene una teología de alto grado simbólico, tanto a nivel del lenguaje como de los temas utilizados, que remite a la teología de la tradición monástica. Pero, a diferencia de otras escuelas monásticas que van asumiendo poco a poco ciertos elementos propios de la dialéctica –que intentan dialogar con el pensamiento nuevo aristotélico y los esquemas metodológicos nacidos de los instrumentos dialécticos–, el abad de Fiore representa una alternativa de naturaleza teológica (lenguaje, método, realidad y tiempo religioso) frente a la *Theologiascholarium* de Pedro Abelardo. Ahora bien, alternativa y discusión no suponen simple crítica y negación. Joaquín de Fiore reconoce el carácter propio de la propia especulación y el intento que la razón teológica escolástica realiza en la aprehensión de la dinámica divina; pero apuesta por una teología figurativa y simbólica que sea capaz de penetrar mejor y no forzar el auténtico orden de la razón que se vive en la historia de la salvación que se refleja en los eventos narrados en la Biblia y que exige del teólogo una razón puesta al servicio de la exégesis simbólica y no una negación del símbolo reducido a una razón dialéctica. Una razón simbólica que sea capaz de desarrollar una salvación interpretada al modo geométrico, y no reducida a una demostración al modo geométrico.

Palabras clave: Joaquín de Fiore, teología escolástica, teología monástica, lenguaje figurativo, joaquinismo.

Abstract: Joachim of Fiore's theology is symbolic to a great degree both in the level of language as well as the subjects under analysis, which takes back to the tradition of monastic theology. However, unlike other monastic schools that incorporate elements of dialectics gradually and try to establish a dialogue between the new Aristotelian thought and the methodological schemes born from the dialectic instruments, Abbot Joachim of Fiore represents an alternative of theological nature (language, method, reality and religious time) as opposed to Peter Abelard's *Theologiascholarium*. Nevertheless, alternative and discussion do not mean simple criticism and denial. Joachim of Fiore acknowledges the character of his own speculation and the intention of scholastic theology's to understand the divine dynamics. At the same time, he opts for a figurative and symbolic theology which: a) is able to better penetrate and not disrupt the authentic order of reason felt in the history of salvation, b) is reflected in the events portrayed in the Bible and c) demands from the theologian that reason be at the service of a symbolic exegesis; not a denial of the symbol conceived as a reduction of a dialectic reason. A symbolic reason that is able to develop a notion of salvation interpreted in a geometric way, and is not reduced to a demonstration of the geometric mode.

Keywords: Joachim of Fiore, scholastic theology, monastic theology, figurative language, Joachimism.

I

Nadie duda de la importancia de la figura de Joaquín de Fiore: su personalidad impregnada de una aureola de santidad y misticismo¹, el reflejo en sus obras de una vida en “comunicación” con lo divino, el propio convencimiento nacido de su experiencia personal en la gruta del monte Etna y las lecturas que de su obra se realizaron en la posteridad, impregnadas de elementos proféticos y apocalípticos². Posiblemente, como señala Henri de Lubac, “la obra de Joaquín de Fiore no es ‘inocente’ de las sucesivas traducciones que se harán de ella”³, quizás porque está imbuida de un “profundo espíritu subversivo”⁴; pero no es menos cierto, ni podemos olvidar, que nos encontramos ante un hombre reconocido en su época como alguien dotado de talento personal –místico y profético– y, por lo tanto, con los atributos propios de la sabiduría, pero con una metodología alternativa al conocimiento escolar de su tiempo. Por lo que la subversión puede nacer precisamente de su forma original de entender el quehacer, método y tiempo teológicos. Siendo la unión de su personalidad y su obra –alejados de la nueva metodología y teología racional que se está construyendo– la que servirá de modelo para otras formas de realización y construcción teológica, aunque ellas se alejen del mismo Joaquín de Fiore. De esta forma, el joaquinismo precisa de una revisión diferente a la del propio inspirador: Joaquín

¹ Cf. E. VILANOVA, “Gioacchino da Fiore: santo o eretico?”, en *Storia della teologia cristiana*, I: Dalle origini al XV secolo, Roma, Borla, 1991, pp. 378-385; B. MC GINN, *The Presence of God: A History of Western Christian Mysticism*, II: The Growth of Mysticism, New York, SCM Press, 1994, pp. 337-341.

² Cf. H. GRUNDMANN, *Studi su Gioacchino da Fiore*, pref. G. L. Potestà, post. K.-V. Selge, Genova, Marietti, 1989; H. GRUNDMANN, *Gioacchino da Fiore. Vita e opere*, a c. G. L. Potestà, Viella, Roma, Centro Internazionale di Studi Gioachimiti, 1997. El libro recoge tres estudios del autor escritos entre 1950 y 1963: *Neue Forschungen über Joachim von Fiore*, Simons Verlag, Marburg, 1950; “Zur Biographie Joachims von Fiore und Rainers von Ponza”, *Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters* 16 (1960) 437-546; y “Kirkenfreiheit und Kaisermacht um 1190 in der Sicht Joachims von Fiore”, *Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters* 19 (1963) 353-396.

³ H. DE LUBAC, *La posteridad espiritual de Joaquín de Fiore*. De Joaquín a Schelling, Madrid, Encuentro, 1989, p. 18. El estudio de la herencia del pensamiento joaquimista es amplia. Una valoración de las diferentes interpretaciones de los autores, principalmente franceses, italianos y alemanes, que serán citados a lo largo del artículo en M. VALLINCELLI, “La questione gioachimita. Spunti e piste interpretative”, *Nuovo Areopago* 13/4 (1994) 65-80.

⁴ E. BUONAIUTI, “Introducción”, en *Joachim de Fiore, Tractatus super quatuor evangelia* (ed. E. Buonaiuti, Roma, Istituto Storico Italiano per il Medio Evo, 1930, p. XLII).

de Fiore. El monje de Celico es el fundador de la orden Florense⁵ y el inspirador del joaquinismo, que es una cosa bien diferente⁶. Efectivamente, la elaboración teológica de Joaquín de Fiore –de modo especial, su teología de la historia–, llamó la atención de diversos autores posteriores, en los siglos XIII y XIV (con énfasis en diversos milenarismos⁷) y de forma relevante en el Renacimiento⁸ (con el caso paradigmático de las citas de Dante⁹), llegando a periodos muy posteriores, de forma más dudosa a hispanoamérica¹⁰, y más significativa en el siglo XIX¹¹ y especialmente en torno a la segunda Guerra Mundial en el siglo XX¹².

⁵ Cf. V. DE FRAJA, “L’ordine fiorense: un quadro storiografico”, en G. Andenna (ed.), *Dove va la storiografia monastica in Europa? Temi e metodi di ricerca per lo studio della vita monastica e regolare in età medievale alle soglie del terzo millennio*. Atti del Convegno internazionale (Brescia-Rodengo, 23-25 marzo, 2000), Milano, Vita e Pensiero, 2001, pp. 419-441.

⁶ Un repaso a toda la historia de este movimiento en el artículo de Y. CONGAR, “Joachim de Fiore et le destin du joachimisme”, en E. Castelli, *Esistenza, mito, eremeneutica*, vol. II, Padova, CE-DAM, 1980, pp. 213-224. Destacamos la obra A. CROCCO, *L’età dello Spirito e la fine dei tempi in Gioacchino da Fiore e nel gioachimismo medievale*. Atti del II Congresso Internazionale di Studi Gioachimiti S. Giovanni in Fiore-Luzzi-Celico (6-9 settembre, 1984), Centro Internazionale di Studi Gioachimiti, S. Giovanni in Fiore, 1986.

⁷ S. BYLINA, “Les sociétés libérées. Les programmes du millénarisme hérétique au has Moyen-Age”, *Acta Poloniae historica* 42 (1980) 5-26.

⁸ Cf. G. TOGNETTI, “Note sul profetismo nel Rinascimento e la letteratura relativa”, *Bullettino dell’Istituto Storico Italiano per il Medioevo* 82 (1970) 129-157; B. MC. GINN BERNARD, “Circoli gioachimiti veneziani (1450-1530)”, *Cristianesimo nella storia* 7 (1986) 19-39.

⁹ Cf. R. MANSELLI, “Accettazione e rifiuto della terza Età”, en E. Castelli (ed.), *Rivelazione e storia*. Atti del convegno indetto dal Centro Internazionale di Studi Umanistici e dall’Istituto di Studi Filosofici, (Roma, 5-11 Gennaio, 1971), Roma, Istituto di Studi Filosofici, 1971, pp. 125-139; ID., “A proposito del cristianesimo di Dante: Gioacchino da Fiore, Gioachimismo, Spiritualismo francescano”, en M. Forti (ed.), *Letteratura e critica: Studi in onore di N. Sapegno*, II, Roma, Bulzoni, 1975, pp. 163-192; M. REEVES, “The Third Age: Dante’s Debt to Gioacchino da Fiore”, en A. Crocco (ed.), *L’età dello Spirito e la fine dei tempi in Gioacchino da Fiore e nel gioachimismo medievale*. Atti del II Congresso internazionale di studi gioachimiti: San Giovanni in Fiore, Luzzi, Celico (6-9 settembre, 1984), Centro internazionale di studi gioachimiti, S. Giovanni in Fiore, 1986, pp. 121-139; trad. italiana en “Appendice”, pp. 43-55.

¹⁰ Cf. J. I. SARANYANA, A. DE ZABALLA, *Joaquín de Fiore y América*, Pamplona, Eunat, 1992 (2ª ed., corregida y ampliada, Pamplona, 1995).

¹¹ F. E. MANUEL, F. P. MANUEL, *Utopian thought in the western world*, Oxford, Basil Blackwell, 1979, pp. 33-34.

¹² Algunos autores han señalado la inspiración joaquinita de no pocas utopías totalitarias fundadas en una especie de lectura no religiosa de la teología histórica en el siglo XX. Cf. K. LÖWITH, *Significato e fine della storia*, Milano, Comunita, 1963, p. 183; E. VOEGELIN, *La nuova scienza politica*, Torino, Borla, 1968, p. 182.

La polémica fama de Joaquín de Fiore (que luego será leída en clave de pensador escatológico¹³) se vio alimentada, antes de la adopción que a mediados del siglo XIII hicieron los movimientos espirituales, por la condena que sufrió su doctrina en el IV Concilio de Letrán (1215) en el documento conciliar *Damnanus ergo*¹⁴. El estudio de Elisabeth Reinhardt sobre el contexto conciliar de la reprobación de algunas enseñanzas de Joaquín de Fiore pone de manifiesto tanto los posibles protagonistas o interlocutores de dicha discusión (Inocencio III, los maestros de París y los cistercienses) como la disparidad doctrinal en torno, especialmente, a la doctrina trinitaria y cristológica¹⁵. Más allá de estas circunstancias doctrinarias, como la que ha señalado la posible relación con Almarico de Bène¹⁶ y el problema del trinitarismo y el quaternalismo¹⁷, nos interesa señalar la originalidad de la metodología teológica que Joaquín de Fiore ofrece como alternativa a la construcción teológica escolástica. Una determinación que está, a su vez, en consonancia con lo que Elisabeth Reinhardt señala sobre la interrelación que nuestro personaje realiza respecto a la autoridad eclesial (representada en la figura del Papa), la autoridad escolar (capitalizada por los maestros escolares) y la autoridad religiosa (encarnada en la Orden del Cister). Y nuestro autor efectúa, como en toda relación, un reconocimiento y un alejamiento a la vez. Una toma de posición que además no es ajena a la propia posición teológico-escatológica, su concepción del tiempo histórico-salvífico y el reflejo de la importancia de la estructura trinitaria. Esta relación entre doctrina y método –en definitiva, en la forma como la teología

¹³ K.-V. SELGE, "Trinität, Millenium, Apokalypse im Denken Joachims von Fiore", in A. Rusconi (ed.), *Gioacchino da Fiore tra Bernardo di Clairvaux e Innocenzo III*. Atti del 5º Congresso internazionale di studi gioachimiti (San Giovanni in Fiore, 16-21 settembre, 1999), Roma, Viella, 2001, pp. 47-69.

¹⁴ DS 803-808. Cf. E. REINHARDT, "Contenidos teológicos del 'Damnanus ergo'. Santo Tomás vs. Joaquín de Fiore", *Florensia* 13-14 (1999-2000) 339-350.

¹⁵ E. REINHARDT, "Joaquín de Fiore y el IV Concilio Lateranense", *Anuario de Historia de la Iglesia* 11 (2002) 97. Cf. F. ROBB, "A Late Thirteenth-Century Attack on the Fourth Lateran Council: The 'Liber Contra Lombardum' and Contemporary Debates on the Trinity", *Recherches de théologie ancienne et médiévale* 62 (1995) 110-144; ID., "The Fourth Lateran Council's Definition of Trinitarian Orthodoxy", *Journal of Ecclesiastical History* 48 (1997) 22-43; L. PAOLINI, "La disputa sulla Trinità fra Gioacchino e Pietro Lombardo", en A. Fassò, L. Formisano, M. Mancini (eds.), *Filologia romanza e cultura medioevale. Studi in onore di Elio Melli*, v. II, Alessandria, Edizioni dell'Orso, 1998, pp. 635-656.

¹⁶ G. DICKINSON, "Joachim and the Amalricians", *Florensia* 1 (1987) 3-45; R. E. GILLIAN, "The Attack on the Fourth Lateran Council", *Annuaire d'histoire Conciliaire* 21 (1989) 241-266.

¹⁷ Cf. R. E. LERNER, "Joachim and the Scholastics", en A. Rusconi (ed.), *Gioacchino da Fiore*, pp. 251-264.

en cuanto contenido ha de visualizarse en su ser teología como ciencia¹⁸ (como método)- tiene precedentes. Y sin duda la influencia de la óptica de Hugo de San Víctor se hace patente en la discusión que nosotros estamos señalando aquí sobre la propia elaboración de la escolástica¹⁹.

II

Efectivamente, el influjo de Hugo de San Víctor no es ajeno a la teología de Joaquín de Fiore. La vecindad temática especialmente entre el *archa*²⁰ y el *Liber Figurarum*²¹ o pasajes de *La concordia*²² es un hecho, con los matices y las divergencias propias de dos genios diferentes, aunque Joaquín de Fiore no lo cite explícitamente. Pero la importancia de Hugo en el desarrollo de la teología del siglo XII y su interpretación posterior es evidente. De hecho, la profusión de manuscritos del Victorino es un reflejo de la extensión de su pensamiento. Esta influencia nace en su estilo y se extiende al contenido, o incluso podríamos decir que se basa en la migración que refleja entre las ideas transmitidas y la metodología realizada en aras de una finalidad precisa. Hugo de San Víctor es un autor en el que los fines didácticos y metodológicos ayudan al desarrollo de la exégesis bíblica y la geometría de su teología visiva o visual (de gran riqueza simbólica y anagógica²³) como se le ha llamado²⁴. Se trata de

¹⁸ Cf. M.-D. CHENU, *La théologie comme science au XIIIème siècle* (3ª ed. aum y rev.), Paris, J. Vrin, 1969; G. R. EVANS, A. E. McGRATH, A. D. GALLOWAY, *The Science of Theology*, Eerdmans, Grand Rapids, MI, 1986.

¹⁹ Cf. R. BARON, "L'influence de Hugues de Saint-Victor", *Recherches de théologie ancienne et médiévale* 22 (1953) 56-71; J. CHATILLON, "La transmission de l'oeuvre de Hugues de Saint-Victor", *Mittellateinisches Jahrbuch* 15 (1980) 57-62.

²⁰ HUGO DE SANCTO VICTORE, *Libellus de formatione arche* (en *De archa Noe, Libellus de formatione arche*, ed. y est. P. Sicard, Brepols, Turnhout, 2001).

²¹ IOACHIM DE FLORE, *Liber Figurarum* (en L. Tondelli, M. Reeves, B. Hirsch-Reich, *Il Libro delle Figure dell'Abate Gioachino da Fiore*, Torino, Società editrice internazionale, 1953² [redición con la colaboración del Centro Internazionale di Studi Giocachimiti, 1990]).

²² IOACHIM DE FLORE, *Liber de Concordia Noui ac Veteris Testamenti* (5 libros, Venetiis, 1519, repr. Frankfurt a.M., 1983). Los libros I-IV en ed. E. R. Daniel, *Transactions of the American Philosophical Society* 73 (1983) parte 8.

²³ Cf. D. POIREL, "Symbolice et anagogice: l'école de Saint-Victor et la naissance du style gothique", en Id. (ed.), *L'abbé Suger, la manifeste gothique de Saint-Denis et la pensée victorine*. Actes du colloque organisé à la Fondation Singer-Polignac (Paris) le mardi 21 novembre 2000, Brepols, Turnhout, 2001, pp. 141-170.

²⁴ Cf. P. SICARD, *Diagrammes médiévaux et exégèse visuelle*. Le "Libellus de formatione arche" de Hugues de Saint-Victor, Paris-Turnhout, Brepols, 1993.

una teología que afecta la sintaxis o estructura de la exposición y la semántica. Fijémonos en el primer aspecto.

Un ejemplo lo tenemos en la utilización del ritmo lingüístico ternario como reflejo de una especulación trinitaria. La utilización de Hugo de San Víctor es similar a la que realizará Joaquín de Fiore y supondrá, sin duda, un paso en la edificación de la escolástica, Efectivamente, la dialéctica que va fundamentando el pensamiento más especulativo y lógico conoce en el pensamiento de Pedro Abelardo el primer hito de la construcción del método teológico²⁵. Este lenguaje supone una diatriba dialéctica entre los argumentos a favor y en contra, cuyo paradigma es la obra *Sic et non*²⁶. Esta metodología de carácter lógico-especulativo tiene una estructura binaria que supone la complementariedad de los elementos encontrados en el mundo. Las dificultades dialectales como reflejo de la realidad mundana se superan en la realidad teológica de amor del Padre y del Hijo. Pero esta reflexión binaria de marcada eficacia lógica es puesta en duda por el asentado esquematismo trino que se ajusta a la formulación Trinitaria teológica y que Hugo de San Víctor refleja en una forma de expresión en triadas. Esta formulación la veremos un siglo más tarde con un éxito en el periodo de fijación del método escolástico universitario, paradigmáticamente en los escritos de Buenaventura. De ahí que podamos decir que toda la crítica a la escolástica en el inicio de la formulación del método implica una toma de posición sobre los elementos fundamentales que tienen que estar presentes en lo que denominamos "Escolástica". ¿Qué es más importante, el elemento lógico-formal regido por el rigor del entendimiento, o el elemento teológico, fundante de una metodología como herramienta de esclarecimiento de la racionalidad del objeto de la teología? Podemos ver que esta polémica, con acentos diferentes, estará presente en las condenaciones y las diatribas que marcan el último tercio del siglo XIII y principios del siglo XIV. Marcar el ritmo ternario tiene consecuencias en el estatuto metafísico; pero, sobre todo, en la propia fundamentación de la escolástica que se está construyendo, pues señala la importancia pedagógica de toda especulación (más aún si pretende ser educativa, escolar, es decir, escolástica). Este problema va apareciendo en diversos contextos.

²⁵ Sobre la construcción del nuevo método teológico, cf. G. R. EVANS, R. GILLIAN, *Old Arts and New Theology: The Beginnings of Theology as an Academic Discipline*, Oxford, Clarendon Press, 1980.

²⁶ PETRUS ABAELARDUS, *Peter Abailard: Sic et Non. A Critical Edition* (ed. B. B. Boyer, R. McKeon, Chicago, The University of Chicago Press, 1977).

Y el contexto de estructura expositiva no es ajeno al de la hermenéutica y exégesis bíblica, es decir, una lectura teológica del hecho bíblico y de la realidad desde el mismo dato revelado. Por ello no se debe obviar el hecho de que, más allá de las dificultades que se encuentran a la hora de realizar un esquema sobre la doctrina común de los victorinos, no podemos negar la tarea que estos realizaron respecto de la exégesis bíblica. Puede ser que se la considere insuficiente para el futuro del método teológico universitario, de suerte que su renovación exegética quedará un siglo más tarde obsoleta. Pero precisamente en la base de ese proceso rápido de las innovaciones victorinas se juega el primer paso de la discusión sobre la escolástica. Y aunque pueda parecer que la victoria final se la lleva la discusión lógico-dialéctica, si miramos atentamente, quizás la cosa no sea tan clara. En primer lugar, porque estamos ante una renovación exegética que supone el inicio de una forma de interpretar en Occidente que perdurará en el tiempo²⁷; en segundo lugar, porque incluso los autores *escolásticos* universitarios que imponen su exégesis reconocen, especialmente en Hugo de San Víctor, la calidad y altura de su propuesta. Esto provoca en cierta forma que el pensamiento victorino estuviera abierto a la lectura de los nuevos maestros escolares. Pedro Abelardo se escora hacia la dialéctica, de modo que el ideal respecto de la metodología escolástica de ir combinando dialéctica con teología, va rompiendo su equilibrio en la medida

²⁷ Existen varias obras fundamentales que profundizan esta historia de la exégesis bíblica y que muestran la importancia de la influencia victorina. Sobre este tema, cf. B. SMALLEY, *The Study of the Bible in the Middle Ages*, Oxford, Basil Blackwell, 1983³; C. SPICQ, *Esquisse d'une histoire de l'exégèse latine au Moyen Age*, Paris, J. Vrin, 1944; H. DE LUBAC, *Exégèse médiévale. Les quatre sens de l'Écriture*, Paris, Aubier Montaigne, 1959-1964; G. W. H. LAMPE, *The Cambridge History of the Bible*, vol. 2: *The West from the Fathers to the Reformation*, Cambridge, Cambridge University Press, 1969; P. RICHÉ, G. LOBRICHON, *Le Moyen Age et la Bible*, Paris, Beauchesne, 1984; K. REINHARDT, H. SANTIAGO OTERO, *Biblioteca Bíblica Ibérica Medieval*, Madrid, CSIC, 1986; H. GRAF REVENTLOW, *Epochen der Bibelauslegung II: Von der Spätantike bis zum ausgehenden Mittelalter*, München, C. H. Beck Verlag, 1994; G. CREMASCOLI, C. LEONARDI (ed.), *La Bibbia nel medioevo*, Bologna, Edizioni Dehoniane, 1996; G. DAHAN, *L'exégèse chrétienne de la Bible en Occident médiéval. XIIe-XIVe siècle*, Paris, Cerf, 1999; M. SÆBØ, C. BREKELMANS, M. HARAN (eds.), *Hebrew Bible/Old Testament. The History of Its Interpretation, I/2: The Middle Ages*, Göttingen, Vandenhoeck/Ruprecht, 2000; K. REINHARDT, *La Biblia en la Península Ibérica durante la edad media (siglos XII-XV): el texto y su interpretación*, Coimbra, Arquivo da Universidade de Coimbra, 2001; G. DAHAN, "L'influence des victorins dans l'exégèse de la Bible jusqu'à la fin du XIII^e siècle", en D. Poirel, *L'école de Saint-Victor de Paris. Influence et rayonnement du Moyen Âge à l'époque moderne. Actes du Colloque international du C.N.R.S. pour le neuvième centenaire de la fondation (1108-2008)*, Brepols, Turnhout, 2010, pp. 153-177.

en que la inspiración de la *Theologia de "Summi bonni"*²⁸ se sustituye por una apuesta de la lectura dialéctica de la fe teológica que se visualiza de forma más evidente en su *Historia calamitatum*²⁹. Por su parte, Pedro Lombardo tendrá en cuenta esta doble forma de elaboración y especulación teológica³⁰. De esta forma va a intentar combinar la enseñanza de Hugo de San Víctor y la de Abelardo. Y si bien parece estar más cercano a Hugo de San Víctor en las doctrinas principales, especialmente en la doctrina sacramental, el desarrollo sistemático se inclina en favor de Abelardo³¹.

III

La impronta de Hugo de San Víctor en la propia definición de lo que es la escolástica es ya suficiente para poder advertir que Joaquín de Fiore entreviera otra forma de construir la teología. Pero, amén de las derivas escolásticas a las que las lecturas de Hugo de San Víctor podían dar lugar, hay que advertir una circunstancia cristiana y vital en el propio devenir de la historia de Joaquín de Fiore, que le empuja a realizar una lectura diferente de sus fuentes: su clara vinculación al monaquismo. El florentino lleva una vida cristiana monástica y funda una forma monástica; acaso, como afirman algunos, se trata de una exigencia de vida monacal dentro del contexto cisterciense³². Está convencido, desde su conversión en la montaña de Sila, tanto del desarrollo trinitario en la historia de la salvación, como de que el engranaje de sus tres edades, la tercera, la del Espíritu Santo, tiene que ser marcada por el liderazgo eclesial de la vida monástica, tal y como lo atestigua su obra *Tractatus de vita et Regula sancti Benedicti* (especialmente el segundo sermón *De vita sancti Benedicti*)³³, donde en tono

²⁸ PETRUS ABAELARDUS, *Theologia 'summi boni'* (en *Petri Abaelardi opera theologica*, XIII, ed. E. M. Buytaert, C. Mews, Brepols, Turnhout, 1987).

²⁹ PETRUS ABAELARDUS, *Historia calamitatum* (en *Abelard. Historia calamitatum: texte et commentaires*, ed. J. Monfrin, Paris, J. Vrin, 1974⁴, pp. 62-109).

³⁰ Cf. M. L. COLISH, *Peter Lombard*, 2 vols, Leiden-New York, Brill, 1994; P. W. ROSEMAN, *Peter Lombard*, Nueva York, Oxford University Press, 2004.

³¹ Cf. P. W. ROSEMAN, "Sacra pagina or scientia divina? Peter Lombard, Thomas Aquinas, and the Nature of the Theological Project", *Philotheos. International Journal for Philosophy and Theology* 4 (2004) 284-300.

³² S. DI MATTIA SPIRITO, "Monachesimo e povertà", en W. Capezzali (ed.), *S. Pietro del Morrone: Celestino V nel medioevo monastico*. Atti del 3° Convegno storico internazionale, L'Aquila, 26-27 agosto 1988, Centro Celestiniano, L'Aquila, 1989, pp. 97-123.

³³ IOACHIM DE FLORE, *Tractatus de vita sancti Benedicti*, en C. Baraut, "Un tratado inédito de Joaquín de Flore: *De vita sancti Benedicti et de officio divino secundum eius doctrinam*", *Analecta sacra Tarraconensia* 24 (1951) 33-122.

escatológico analiza el significado histórico del monacato y su papel en el tiempo presente. Esto no significa que pretenda estancarse en los modos y formas pasadas, es decir, realizar una especie de “enroque” intelectual. Su espíritu es innovador y, por lo tanto, desea llevar a cabo una forma novedosa de vida monástica –no religiosa en sí, como será más tarde realizado por las órdenes mendicantes, pero en el contexto urbano, y ello le lleva a andar una variante propia desde la estela de la Orden del Cister³⁴. Como señala Valeria De Fraja, “se trata de una parte de la tarea escatológica de matriz apostólica y de la oposición abierta al Anticristo (uno de los dos testimonios que en *Apoc* 11, 4 se oponen al Anticristo prelude propio del *ordo monasticus*), en modo específico con la lucha a la herejía de la predicación monástica”³⁵. En este sentido, vemos un impulso de tradición monástica aprendida e inspirada en las fuentes del Cister, en una lectura del tiempo histórico y de la necesidad de la época inspiradora de no pocas soluciones que el papado tendrá en cuenta, como puede observarse en el apoyo de Hugolino a las órdenes mendicantes. Y, efectivamente, aún impulsor e inspirador de posteriores proyecciones de vida religiosa, Joaquín de Fiore fue acusado en su tiempo de difundir una “peligrosa novedad” que es de otro orden y significación y que, como estamos señalando, tiene que ver más con su presentación como alternativa al concepto teológico que se está configurando en lo que llamamos escolástica. Y es este uno de los aspectos en los que Joaquín de Fiore se aparta de Hugo de San Víctor.

IV

Hugo de San Víctor intenta equilibrar los contrarios, ordenar monásticamente el nuevo acercamiento urbano, recuerda las formas tradicionales de interpretación simbólica y de jerarquización de las fuentes argumentales de las autoridades en las sentencias, impone un orden regular (contemplativo-estático-monástico) dentro del nuevo orden urbano (racional-dinámico-urbano)³⁶.

³⁴ Como se puede observar en CLEMENTE III, *Breve Admonitum*, PL 204, 1357. Una referencia a esta disensión en *Statuta Capitulum Generalium Ordinis Cisterciensis ab anno 1116 ad annum 1786* (ed. J.-M. Canivez, O. C. Louvain, Louvain, 1933, p. 154).

³⁵ V. DE FRAJA, *Oltre Cîteaux. Gioacchino da Fiore e l'Ordine fiorense*, Roma, Viella, 2006, p. 184: “Si tratta de una parte di compiti escatologici di matrice apostolica e di opposizione aperta all'anticristo (uno dei due testimoni che in *Apoc*. 11.4 si oppongono all'Anticristo prelude proprio all'*ordo monasticus*), in modo specifico con la lotta alle eresie per mezzo della predicazione monastica”.

³⁶ Cf. M.-D. CHENU, “Civilisation urbaine et théologie: L'école de Saint-Victor au XIII^e siècle”, *Annales Economie, Sociétés, Civilisations* 29 (1974) 1253-1263.

Este ensayo de equilibrio es negado por Joaquín de Fiore, convencido de que es en la adaptación visual de los elementos tradicionales y en el dinamismo interpretativo de la figura y el tiempo, como hay que construir una teología que aún apunte más alto en el movimiento del tiempo urbano, del tiempo del mundo. Un pensamiento que sea capaz de atender al tiempo escatológico y, en él, a la mirada profética. Frente al *magister* de las escuelas urbanas, como el elemento clave de la construcción de la admiración del objeto de la pedagogía, se presenta el guía del magisterio de la escritura y de su visión, donde es el contenido, y no el sujeto, el auténtico maestro del alumno. El maestro no es la *autorictas*; es la palabra de Dios en el tiempo la que constituye el verdadero *didascalicon*, señalando de forma clara y sin ambages lo que enunciara Hugo de San Víctor: “Toda la Escritura divina se contiene en dos testamentos, en el antiguo y en el nuevo. Y en ambos se pueden distinguir tres órdenes. En el antiguo testamento la ley, los profetas y los hagiógrafos, en el nuevo el evangelio, los apóstoles y los padres”³⁷.

Ante este contexto, Joaquín de Fiore representa una alternativa aún más evidente de la nueva autoridad de las escuelas catedralicias que se están imponiendo en el mundo latino. De estas escuelas nace una enseñanza en la que la modernidad de sus maestros parece atribuirles una autoridad especial³⁸. La novedad que presentan tiene como fundamento una apuesta pedagógica que, aun no siendo tan racional que abandone las argumentaciones afectivas, parece relegar las autoridades tradicionales, a saber, la Biblia y los Santos Padres, a un segundo plano, frente a la evidencia de sus posiciones defendidas con “maestría” intelectual, en una exposición donde se impone la sistematización y la argumentación de la lógica-dialéctica frente a la interpretación y el símbolo. Y esta nueva pedagogía de la nueva escuela urbana, catedralicia, se expresa en lo que conocemos como *Sentencias* y en el sentido moderno en que las conocemos; en el que escribieron variados maestros – Anselmo de Laon y Abelardo, entre otros –, que no apoyan su argumentación cimentados especialmente en una jerarquía determinada de las autoridades que tienen como fuente principal los *dictum* patristicos que circulan en *florilegios*, y donde el orden expositivo y argumental queda establecido no en la autoridad, sino en un cuerpo organizado sistemáticamente en torno a una temática en la que la argumentación es el principio que establece la

³⁷ HUGO DE SANCTO VICTORE, *Hugonis de Santo Victore didascalicon De studio legendi. A critical Text*, lin. 8-11, Washington, Catholic University of America Press, 1939, p. 71.

³⁸ Cf. M.-D. CHENU, *La théologie au douzième siècle*, Paris, J. Vrin, 1957, pp. 323-350.

jerarquía de las sentencias a favor o en contra. De forma que el hecho de que aparezcan citas bíblicas de maestros del siglo XII y, más tarde, de los Padres, no significa que no pudieran haber aparecido en otro orden diferente³⁹. Y aquí es donde irrumpe la figura de Pedro Lombardo como el catalizador de esta metodología docente y pedagógica del quehacer teológico, así como el fundamento paradigmático ineludible de la escolástica naciente, realizando una organización temática teológica que se desarrolla en una argumentación de autoridades opuestas⁴⁰. Esto supone una organización en torno a un esquema y una argumentación racional de las cuestiones de la fe nacidas de la revelación e implica, a su vez, una racionalización de la interpretación.

Junto a esta novedad, Joaquín de Fiore presenta una alternativa. Advierete una “tradicón teológica” apoyada en la exégesis bíblica, privilegiando la especulación a partir de la interpretación del dato revelado como forma basal de la misma, sobre la utilización de la razón instrumentalizada desde la deriva de las armas lógicas. La propuesta del abad calabrés no supone *sensu stricto* una contraposición entre la enseñanza monástica y la escolar en términos de inconmensurabilidad. La base de su propuesta reside en la concordancia entre la vida y la razón, un vivir en el orden de la razón (*vivens ordo rationis*)⁴¹. Esta razón de orden, que Joaquín de Fiore denomina “concordia”, supone una teorización racional a partir de un fundamento exegético que recorre un camino diverso al discurso teológico que nace de la gramática especulativa y de la dialéctica, y sobre la que aterrizará la doctrina aristotélica. Se trata de un proyecto novedoso, aunque, como estamos señalando, no ajeno a la tradición exegética del siglo XII, especialmente del ya citado Hugo de San Víctor –como ponen de manifiesto los estudios sobre la influencia del *De arca Noe morali et mystica*, obra donde la visión profética se asimila a la interpretación de la Escritura y cuyos aspectos espirituales son sublimados por Joaquín de Fiore⁴²–. A partir de esta tradición y en su novedosa perspectiva, se propone una renovada hermenéutica en la que Jesús es el Cristo, donde la gracia del Resucitado del

³⁹ Cf. J. JOLIVET, “Le traitement des autorités contraires selon le *Sic et non* d’Abélard”, en *Aspects de la pensée médiévale: Abélard. Doctrines du langage*, Paris, J. Vrin, 1987, pp. 125-137.

⁴⁰ Cf. P. W. ROSEMAN, *The Story of a Great Medieval Book: Peter Lombard’s “Sentences”*, Broadview, Peterborough, Ontario, 2007.

⁴¹ Cf. M. RAININI, *Disegni dei tempi. El “Liber Figurarum” e la teologia figurativa di Gioacchino da Fiore*, Roma, Viella, 2006, p. 4.

⁴² B. OBRIST, “Image et prophétie au XIIe siècle: Hugues de Saint Victor et Joachim de Flore”, *Mélanges de l’Ecole Française de Rome. Série Moyen Âge et Temps Modernes* 98 (1986) 35-63.

Nuevo Testamento cumple el tiempo histórico del Jesús anunciado en el Antiguo Testamento, en el que la historia se realiza en una lógica concordante a partir de la Trinidad... De esta forma, la concepción ejemplarista agustiniana que contempla la idea eterna de la mente divina como el fundamento de las realidades temporales, da un salto al fundamento del escenario temporal salvífico, de forma que la actividad de la realidad divina trinitaria se proyecta en la evolución de la historia, en un dinamismo en tres edades que corresponden a las tres personas divinas. *Concordia* entre el Antiguo Testamento, en el que se sella el pacto de la edad de la ley, y la edad de la gracia reflejada en el Nuevo Testamento; concordia bíblica que se interpreta desde el espíritu de Jesús, el Cristo, en una época tercera del Espíritu que se caracteriza por una gracia superabundante de plena realización del mensaje cristiano. Tres edades que suponen una inversión del plano de conocimiento y del desvelamiento epistemológico, y donde la penetración teológica camina hacia el pleno descubrimiento de la plenitud intelectual, en una graduación que va de la ciencia a la sabiduría para llegar a la libertad de la inteligencia plena⁴³. En este sentido, en la Iglesia (cuerpo místico) del Espíritu se cumple el tiempo escatológico sin minar la centralidad de Cristo, como señalara Von Balthasar, complementando la visión más crítica de Henri de Lubac⁴⁴.

El abad calabrés presenta –como señala Junger Moltmann en diálogo con la obra de Tomás de Aquino– un interlocutor válido en lo racional, pero de contenido estructural diverso, en el que la eclesiología naciente del método teológico operado no es el propio de la teleología racional, sino el de la exégesis bíblica que se refleja en el tiempo y el modo histórico. En torno al “tiempo”, su duración, su novedad, el dinamismo y el modo salvífico, la valoración de los momentos, la tipología calculada –como vamos a señalar a continuación–, la interactividad entre las personas divinas... se despliega un pensamiento trinitario teológico divergente al que se va construyendo en la esfera de las Escuelas⁴⁵.

⁴³ IOACHIM DE FLORE, *Liber de Concordia*, l. V, f. 112 b-c.

⁴⁴ Esta complementariedad ha sido analizada en J. SERVAIS, “De Lubac e Von Balthasar: due approcci a Gioacchino da Fiore?”, *Rassegna di teologia* 381 (1997) 149-167 (recoge lo publicado en *Convegno internazionale Henri De Lubac*, Roma, 9-11 dicembre 1996, Napoli).

⁴⁵ J. MOLTSMANN, “Cristliche Hoffnung: Messianisch oder transzendent? Ein theologisches Gespräch mit Joachim von Fiore und Thomas von Aquin”, en *In der Geschichte der dreinigen Gottes. Beiträge zur trinitarischen Theologie*, München, Chr. Kaiser Verlag, 1991, pp. 131-155. Trabajo basado en un artículo bajo el mismo título que el autor revisó y mejoró, que había sido publicado en *Munchner Theologische Zeitschrift* 33 (1982) 241-260.

V

La propuesta de Joaquín de Fiore deviene así estructural en el trinitarismo, afectando tanto el método como el contenido. La teología florense está preñada de la lectura de naturaleza histórica y en ella profética, no sólo por el tiempo aventurado, sino también por las propuestas socio-eclesíásticas que suponen. Y estas propuestas afectan a la propia forma de hacer ciencia teológica y exégesis bíblica. Aquí de nuevo aparece la utilización del arsenal de la tradición monacal presente en la teología del siglo XII, pero liberada del exceso racionalista, en el sentido de que la racionalidad preñada de verdad real, metafísica, existencial, espacio-temporal y ontológica no tiene por qué atender sólo a los caminos de la gramática especulativa o la dialéctica, por citar los métodos racionales empleados por los autores de la época (epicentro de no pocas polémicas, como se puede observar en las discusiones mantenidas entre san Bernardo de Claraval y Abelardo) y proponiendo que la especulación sobre la Revelación se puede realizar de otra forma, superando así cualquier tipo de diatriba. Esta forma, además, libera al teólogo de caer en la tentación de la primacía interpretativa de los textos, respecto de la consideración de la razón, para fijarse en el dato revelado expresado, aprehendido en su ser dato, para penetrarlo desde la misma aprehensión (*aisthesis*)⁴⁶. No es de extrañar que un siglo más tarde, en el XIII, cuando Aristóteles entre en escena, muchos autores vean en Joaquín de Fiore, no sólo al profeta del tiempo, sino al profeta del método teológico; en cierto sentido, también de los peligros de la racionalización del pensar humano, incluido el pensar sobre lo que se ha de vivir y experimentar: el Misterio, Dios. El camino señalado por él no elude la alta reflexión, aunque pretende liberar la especulación de cualquier elemento racionalista, sin caer en la irracionalidad y el vuelo especulativo sobre lo que Dios ha mostrado experiencialmente en el hombre. De modo que se propone como alternativa a lo que supondrá el *Libro de las Sentencias* de Pedro Lombardo⁴⁷, en cuanto una apuesta por la validez del método racional en la hermenéutica teológica, reivindicando, con sus debidas limitaciones, el derecho que le asiste a la razón humana al conocimiento de Dios a través de la des-velación y el raciocinio del misterio divino.

⁴⁶ Cf. M. LÁZARO, "Aproximación a la estética medieval: Joaquín de Fiore", en E. Vilela, *Arquipélagos de Sentido. Estética(s) e artes*, I, Porto, Afrontamento, 2011, pp. 143-170.

⁴⁷ Cf. PETRUS LOMBARDUS, *Magistri Petri Lombardi Parisiensis Episcopi: Sententiae in IV libris distinctae* (ed. I. Brady, Collegii S. Bonaventurae ad Claras Aquas, Grottaferrata [Rome] 1971-1981).

Joaquín de Fiore propone, por lo tanto, el contenido nuevo, temporal e histórico, el método de acercamiento que rinde visible el misterio divino y la inclusión de la Trinidad en el tiempo del hombre, en la profundización de lo que se llama “exégesis visual”⁴⁸; una apuesta por la racionalidad estética, o de una estética como medio de contemplación en la que la razón no está suspensa, toda vez que la imagen aparece como el medio hermenéutico de la Revelación, la Palabra de Dios. Esta teología visual expuesta de forma magistral por Joaquín de Fiore –ya presente en el citado Hugo de San Víctor a través de la figura del “arca mística”– supondría no sólo un lenguaje didáctico, en el sentido que la imagen expresa a todo el mundo de una forma mucho más clara el contenido teológico que se quiere expresar y al cual la palabra ofrece barreras teo-“lógicas” –es decir, un lenguaje técnico de difícil comprensión para el receptor del mensaje–, sino que, sobre todo, permitirá expresar, sin abandonar su carácter didáctico, un acceso místico. De la misma forma, la palabra, el texto, que acompaña a la figura (que es lo que queda en el caso de Hugo de San Víctor) estaría en consonancia con la intención mística. No tendría una intención meramente explicativa, sino una función sobre todo mediadora, proponiéndose como un soporte añadido en la consecución de la contemplación de la figura, de la comprensión de lo que es y el sentido que pueda tener. La búsqueda interior antropológica se convierte en oportunidad de expansión al exterior. Joaquín de Fiore no hace sino llevar de forma original todo un recorrido iniciado siglos antes por el Pseudo-Dionisio y expresado magistralmente por Hugo de San Víctor, quien la había afirmado comentando la obra del teólogo del siglo V (*La jerarquía celeste*), insistiendo en el hecho de la necesidad de expresar con lenguaje visible la realidad invisible⁴⁹. Es lo que se conoce como teología de la imagen, que conoce en san Agustín al principal formulador, al menos, para el mundo occidental latino: “En el principio fue san Agustín”, escribe Olivier Boulnois⁵⁰.

⁴⁸ Cf. A. C. ESMEIJER, *Divinas quaternitas. A Preliminary Study in the Method and Application of Visual Exegesis*, Assen-Amsterdam, Van Gorcum, 1978.

⁴⁹ Cf. R. ROQUES, “Connaissance de Dieu et théologie symbolique d’après l’*‘In hierarchiam coelestem sancti Dionysii’* de Hughes de Saint-Victor”, en *Id.*, *Structures théologiques de la gnose à Richard de Saint-Victor*, Paris, Press Universitaires de France, 1962, pp. 294-364. Sobre la lectura de Hugo de San Víctor de la obra dionisiana, cf. D. E. LUSCOMBE, “The Commentary of Hugh of Saint-Victor on the Celestial Hierarchy”, en T. Boiadjev, G. Kapriev, A. Speer (eds.), *Die Dionysius Rezeption im Mittelalter*, Turnhout, Brepols, 2000, pp. 159-175.

⁵⁰ O. BOULNOIS, *Au-delà de l’image. Une archeologie du visuel au Moyen Âge. V-XVI siècle*, Paris, Seuil, 2008, p. 25.

VI

Aquí la propuesta de Joaquín de Fiore implica una apuesta por la *figura*, no como un mero elemento semántico, sino como un engranaje de la especulación (semántico y sintáctico, de contenido y de método, individual y estructural...). Se constituye así una profundización de una tradición que se ha denominado “diagramática”, en la que algunos han visto una “teoría del diagrama y de lo diagramático”⁵¹. Una teoría presente en la Edad Media que es utilizada de forma especialmente organizada a través de su especulación dinámico-temporal en Joaquín de Fiore, una “organización diagramática”⁵² que está calculada y que ha provocado que el abad calabrés haya sido calificado de “exégeta calculador”⁵³. El cálculo organizativo implica en el pensamiento de Joaquín de Fiore una utilización metodológica tanto de los recursos de la expresión teológica como de la temporalidad estructural de lo que se quiere expresar. En este sentido, la especulación trinitaria y escatológica de su pensamiento, organizada en el carácter ternario del tiempo salvífico y la utilización de las figuras diagramáticas representadas, supone un ingenio especulativo de precisión matemática, en una utilización no dialéctico-lógica del lenguaje teológico, pero con una pretensión “casi científica, incluso matemática”⁵⁴. Joaquín de Fiore retoma el reto que la ciencia teológica escolar va recogiendo del lenguaje filosófico, en una subversión de la matemática en la que los elementos simbólicos de precisión definitoria son cambiados por elementos simbólicos de sugestión creativa e interpretativa. Presentando, así, una especulación y organización espacio-temporal –dogmática en el contenido, figurativo-diagramática en la forma– que supone una total confianza en la razón como parte fundamental de la especulación; en suma, la capacidad del hombre de poder penetrar el orden racional que está presente y vivo en la historia de la salvación. Es lo que Alessandro Ghisalberti, comparando las obras de Joaquín y Pedro Abelardo, ha considerado como la común tarea de una ciencia teológica que provoca que el abad calabrés asuma la “molestia de cimentarse con

⁵¹ S. BOGEN, F. THÜRLEMANN, “Jenseits der Opposition von Text und Bild. Überlegungen zu einer Theorie des Diagramms und des Diagrammatischen”, en A. Patschovsky (ed.), *Die Bildwelt der Diagramme Joachims von Fiore. Zur Medialität religiös-politischer Programme im Mittelalter*, Ostfildern-Ruit, Thorbecke, 2003, pp. 1-22.

⁵² S. BOGEN, F. THÜRLEMANN, “Jenseits der Opposition von Text und Bild”, pp. 16-17.

⁵³ H. MOITU, *La manifestation de l'Esprit selon Joachim de Fiore*, Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1977, p. 121.

⁵⁴ H. DE LUBAC, *Exégèse médiévale*, III, p. 621.

un lenguaje riguroso y de confrontarse con textos muy especialistas, sobre los que insertar luego, evitando fricciones, los resultados de la prospectiva exegética personal de la sagrada escritura”⁵⁵.

Iniciamos estas breves palabras recordando las cualidades de santidad y don de profecía que fueron inmediatamente reconocidas en la figura de Joaquín de Fiore. Unas virtudes que hemos querido señalar y que no entran en contradicción con la altura de su especulación teológica. Altura de propuesta y también racional. La experiencia de Dios vivida por Joaquín de Fiore alimenta su don de profecía y, sin duda, es expresión de su aportación al humanismo cristiano, pues supone la culminación de la hermenéutica propia de la exégesis bíblica como fuente primaria de elaboración teológica, una forma de expresión del género literario, la prospección propia de la ciencia. Toda teoría debe explicar y predecir. Si esta teorización nace de los sentidos de la escritura (literal y moral, alegórico y anagógico) su explicación, en Joaquín de Fiore, tiene un razonamiento que se apoya en el resultado que procede del tiempo histórico y no del escatológico. Surge una racionalidad de la exégesis para el tiempo actual. Señala Claudio Leonardi, introduciendo la edición italiana del *Tractatus super quatuor Evangelia*, que el primer y más simple hilo conductor del *Tractatus* es “pasar de la doctrina de la letra al intelecto espiritual”⁵⁶. Resume perfectamente todo lo que hemos querido señalar sobre la alternativa de la propuesta intelectual del abad cabalrés en la creación de la nueva ciencia teológica nacida en el desarrollo de las escuelas urbanas que alentarán el nacimiento de las universidades. Una alternativa para centrar el discurso teológico en la correspondencia entre Dios y el hombre, el hombre y Dios; de ahí la importancia de interpretar el

⁵⁵ A. GHISALBERTI, “Monotesimo e trinità nello ‘Psalterium decem cordarum’”, en A. Rusconi (ed.), *Gioacchino da Fiore*, p. 172: “la fatica di cimentarsi con un linguaggio rigoroso e di confrontarsi con testi molto specialistici, sui quali inserire poi, evitando attriti, i risultati della personale prospettiva esegetica della sacra scrittura”. El autor realiza una comparación entre el primer libro del *Psalterium decem chordarum* y la *Teologia scholarium* de Pedro Abelardo para llegar a esas consecuencias. Cf. IOACHIM DE FLORE, *Psalterium decem chordarum abbatís ioachim* (Francisci Bindoni ac Maphei Pasini, Venetiis, 1527, rep. Frankfurt a.M., 1983); ID., *Il Salterio a dieci corde* (intr. K.-V. Selge, trad. ital. F. Troncarelli, Viella, Roma, 2004; *Theologia ‘scholarium’*, ed. E. M. Buytaert, g C. Mews).

⁵⁶ L. LEONARDI, “Premessa”, en Ioachim de Flore, *Trattati sui quattro Vangeli*, ed. Id., intr. G. L. Potestà, trad. L. Pellegrini, Viella, Roma, 1999, p. xi: “Questo è il primo e più semplice filo conduttore dei *Tractatus*: passare dalla dottrina della lettera all’intelletto spirituale”. Cf. las ediciones: Ioachim de Flore, *Trattati sui quattro Vangeli* (ed. E. Buonaiuti, Istituto storico Italiano per il Medioevo, Roma, 1930 y ed. crítica F. Santi, Istituto storico Italiano per il Medioevo, Roma, 2002).

tiempo histórico de la dinámica trinitaria. Aquí reside, recuerda de nuevo Claudio Leonardi, la profecía, la finalidad de toda ciencia:

“La historia de la Iglesia tiene un tiempo pre-crístico (el del Padre), un tiempo crístico (del Verbo), un tiempo post-crístico (del Espíritu). Solo en el tiempo posterior al de Cristo, Dios se aparecerá al hombre y en el hombre como un igual, y el hombre podrá esperar a Dios ya no más con temor ni con el amor del hijo, sino con la mirada del niño, en la total libertad y gratuidad que la soporta”⁵⁷.

Frente a la teología clerical, Joaquín de Fiore propone una teología monástica renovada en el fundamento de la tradición exegética a partir del tiempo salvífico. La propuesta fue arriesgada; fue en su tiempo leída de diversas formas, casi podría parecer que no tuvo éxito, al menos al principio. Pero fue previsto en el desarrollo teológico, no sólo el milenarista o profético, incluso el más teológico como el de Pedro Olivi, sino que autores como san Buenaventura supieron ver el riesgo del olvido de la fuente de la hermenéutica teológica como soporte de la teología. Un ejemplo lo vemos en la introducción al *Breviloquium*, cuando recuerda tanto la vinculación bíblica y trinitaria de la teología, como la importancia de su utilización frente a los métodos racionalistas en los dos siguientes textos:

“(1) ...el origen, el progreso y el término de la Sagrada Escritura, que se llama Teología, e insinúa que el origen de la Escritura es la influencia de la beatísima Trinidad, su progreso conforme a la exigencia de la capacidad humana y su término o fruto la superabundancia de la superplenísima bienaventuranza [...].

(2) Y porque esta doctrina, así en los escritos de los santos como también de los doctores, es enseñada tan difusamente que no puede ser vista ni oída en largo tiempo por lo que se acercan a oír-la –por lo cual los nuevos teólogos aborrecen frecuentemente esta Sagrada Escritura como incierta y desordenada y como una selva espesa–, es por lo que, rogado por los compañeros para que de mi

⁵⁷ L. LEONARDI, “Premessa”, p. xiii-xiv: “La storia della Chiesa ha un tempo pre-cristico (quello del Padre), un tempo cristico (del Verbo), n tempo post-cristico (dello Spirito). Solo nel tempo dopo di Cristo Dio apparirà all’uomo e nell’uomo come un suo eguale, e l’uomo potrà guardare Dio non più con timore e neppure con l’amore del figlio, quanto piuttosto con l’occhio del fanciullo, in totale libertà e gratuità di supporto”.

pobrecita pequeña ciencia dijera alguna cosa breve en suma y compendio de la verdad de la teología”⁵⁸.

Quizás a Joaquín de Fiore le faltó realizar lo que el espíritu de Asís supo ver y el genio de Buenaventura dictar: la importancia en los nuevos tiempos de una riqueza religiosa en la vida de la Iglesia a nivel práctico y también teológico. Pero supo ver el conflicto de una teorización escolástica alejada de la tradición religiosa y virada hacia la clericalización, la organización en cierta forma burocrática de la enseñanza teológica, la muerte del espíritu. Una de las razones de la crítica teológica del abad nacido en Celico que aquí hemos querido más que nada sugerir.

Manuel LÁZARO PULIDO

⁵⁸ BONAVENTURA, *Breviloquium* (en *Opera Omnia. Opuscula Varia Theologica*, t. V, ed. PP. Collegii a S. Bonaventura, Ad Aquas Claras, Quaracchi, 1891, pp. 199a; 208b): “(1)...in hoc verbo aperit sacrae Scripturae, quae *theologia* dicitur, *ortum*, *progressum* et *statum*: *insinuans, ortum* Scripturae attendi secundum influentiam beatissimae Trinitatis, *progressum* autem, secundum exigentiam humanae capacitatis, *statum* vero sive fructum, secundum superabundantiam superplenissimae felicitatis. (2) Et quia haec doctrina tam in scriptis Sanctorum causa quam etiam doctorum sic diffuse tradita est, ut ab accedentibus ad Scripturam sacram audiendam non possit per longa tempora videri nee audiri -propter quod etiam novi theologi frequenter ipsam Scripturam sacram exhorrent tanquam incertam et inordinatam et tanquam quandam silvam opacamrogatus a sociis, ut de paupercula scientiola nostra aliquid breve in summa dicerem de veritate theologiae”.