

FILOSOFÍA Y TEOLOGÍA DEL PROGRESO: SOBRE ALGUNAS INTERPRETACIONES DE JOAQUÍN DE FIORE*

*Matthew R. Boulter** y*

*Philipp W. Rosemann****

RECEPCIÓN: 14 de octubre de 2020.

APROBACIÓN: 8 de marzo de 2021.

DOI: 10.5347/01856383.0137.000299737

Según los estudios más penetrantes del siglo XX sobre el tema, la noción de progreso que es central en el proyecto moderno tiene sus raíces en algunos movimientos teológicos controvertidos de un místico y monje del siglo XII, Joaquín de Fiore.¹ En este sentido, la filosofía de la historia representa otro caso que prueba la agudeza del diagnóstico de John Milbank según el cual la modernidad secular es el resultado, no simplemente de una desacralización general que desaloja lo sobrenatural del mundo natural, sino de una transformación y re-imaginación heterodoxa de aspectos de la tradición teológica cristiana.

Creemos que la nueva visión cristiana de la historia de Joaquín sí creó el terreno a partir del cual la concepción moderna del progreso pudo crecer, en el curso de un proceso que Eric Voegelin describió como una “inmanentización del éschaton”.² Dada esta genealogía del

* Trad. de Carlos Gutiérrez Lozano.

** Universidad de Texas, Tyler.

*** Universidad Nacional de Irlanda, Maynooth.

¹ Para un repaso rápido de las principales contribuciones al debate, con citas y referencias, véase: Matthias Riedl, *Joachim von Fiore. Denker der vollendeten Menschheit* (Würzburg: Königshausen & Neumann, 2004), 9-11.

² Sobre la interpretación de Voegelin del joaquinismo, véase: Matthias Riedl, “Geschichtstheologie und Immanentisierung des Religiösen. Eric Voegelin und Joachim von Fiore”, en

proyecto secular del progreso, la respuesta cristiana al mismo debe formularse en diálogo con la teología de Joaquín de Fiore; estamos tratando, en gran medida, con un debate intracristiano que debe *preceder* cualquier intento de abordar el problema en su forma secular. Los tres teólogos que analizaremos entendieron este desafío, por lo que han ofrecido respuestas significativas al joaquinismo. Joseph Ratzinger dedicó su *habilitación* —la segunda tesis doctoral que el sistema alemán exige a todo aspirante a profesor— al tema. No le fue bien, ya que la controversia en torno a la obra casi le costó su carrera académica. Henri de Lubac se convenció tanto de que el neojoaquinismo representa la amenaza central para la Iglesia posconciliar que publicó dos grandes volúmenes sobre el tema, con el título *La posteridad espiritual de Joaquín de Fiore*. John Milbank, por su parte, ha escrito de forma menos voluminosa, pero no menos decisiva, sobre el tema del neojoaquinismo, que hace poco contrastaba negativamente con el enfoque más agustiniano de Charles Péguy. Nuestra intención es comparar estos tres tratamientos, en particular en relación con qué implican para las opiniones de sus respectivos autores sobre la naturaleza de la Iglesia en la modernidad. Pero primero conviene hacer un par de reflexiones sobre el contexto más amplio de la cuestión del progreso.

82

Primero, la noción de progreso asume que la historia no solo tiene significado (de una manera que la antigua visión cíclica del tiempo no lo permitía), sino que la historia se mueve “hacia adelante” o “hacia arriba”, es decir, en una dirección positiva. No es evidente que un cristiano pueda estar de acuerdo con tal concepción, y este es uno de los puntos principales que están en juego en la innovación de Joaquín. ¿No ha culminado ya la historia con el acontecimiento de Cristo? ¿No es, por tanto, el periodo posterior a la Encarnación simplemente un periodo de espera por la Parusía, de modo que todo lo que sucede en el aquí y ahora es una mera nota al pie de una historia de salvación que está esencialmente completa? Quizá sea concebible que, mientras la historia de la salvación ha alcanzado su telos, la historia de los logros seculares de la humanidad aun no —pero esto implicaría un divorcio total entre la gracia y la naturaleza en relación con el tiempo.

Staat und Ordnungen. Die politische und Staatstheorie von Eric Voegelin, ed. por Hans-Jörg Sigwart (Baden-Baden: Nomos, 2017), 135-154.

En segundo lugar, naturalmente, las filosofías de los pensadores modernos reflejan y reflexionan sobre el proyecto moderno del progreso. Por tanto, no es de extrañar que, a medida que el progreso material se aceleraba en la era de la fabricación, seguido de la industrialización y la urbanización, el tema del tiempo adquiriera una preminencia filosófica que antes no poseía. De hecho, desde Hegel ha sido un principio central de la filosofía moderna y posmoderna que el ser mismo es temporal, que se desarrolla en y a través del tiempo —tal vez incluso “dado” por el tiempo, como diría Heidegger. El dualismo platónico del mundo sensible del flujo y el mundo permanente de las formas se ha vuelto insostenible. ¿Qué dirá un cristiano a una ontología tan completamente temporalizada? ¿Tiene que replegarse a una filosofía neotomista de las sustancias para la que el tiempo es un mero accidente o es posible un compromiso más positivo con el historicismo de la época moderna?

Todo esto, y más, está en juego en el debate sobre el joaquinismo.

¿Santo o hereje?

“¿Santo o hereje?” es el título de una de las secciones de la amplia entrada de Cyprien Baraut sobre Joaquín de Fiore en el *Diccionario de espiritualidad*.³ El título de Baraut encapsula tanto la fascinación que ejercieron la personalidad y el pensamiento de Joaquín, como la acalorada controversia que sus ideas provocaron. Baraut cree que los cargos formales de herejía contra Joaquín son injustos, aunque sus seguidores inmediatos —personas como Gerard di Borgo San Donnino— sacaron conclusiones de su escatología que llevaron a una condena formal.

La esencia de la nueva escatología de Joaquín no es difícil de resumir. Frente a la antigua asunción agustiniana según la cual el “espacio entre el primer y el segundo advenimiento de Cristo fue de espera, un periodo en el que no ocurre nada significativo excepto la recolección de

³ Cyprien Baraut, “Joachim de Flore”, en *Dictionnaire de spiritualité* (París: Beauchesne, 1932-1995), vol. 8, col. 1181.

almas”, Joaquín asume un “segundo punto de inflexión justo adelante”.⁴ Este punto de inflexión histórico inaugura una era —en realidad, Joaquín dice *status* (“estado”), no *aetas* o *tempus*— del Espíritu, que ofrecerá un anticipo de la vida venidera en el más allá. Más significativamente, el *estado* del Espíritu será una época monástica, en la que los lazos de parentesco natural serán reemplazados por una comunidad eclesial de compañerismo cristiano.⁵ Joaquín tiene ideas detalladas para la organización de esta comunidad eclesial;⁶ en términos espirituales, la ve como caracterizada por una perfecta comprensión de las Escrituras, tanto que la contemplación entrará en contacto directo con los misterios de la fe, sin mediación de significantes. Porque, explica Joaquín, la época del Antiguo Testamento (que corresponde al Padre) fue una época en la que dominaban los significantes materiales; en la segunda época, la del Nuevo Testamento y del Hijo, el significado de estos significantes comenzó a brillar. Solo en la tercera edad del Espíritu los significantes materiales serán reemplazados enteramente por lo que significan, los *significata*.⁷

Al delinear la edad del Espíritu, ahora hemos descubierto que Joaquín de Fiore considera la historia de la salvación como tripartita, dividida en tres edades correspondientes a las Personas Trinitarias. El abad de Calabria llegó a su teología trinitaria de la historia como resultado de la meditación de las Escrituras y, en particular, de la concordancia entre el Antiguo y el Nuevo Testamento. Leyó el Nuevo Testamento no como el cumplimiento alegórico del Antiguo, sino que encontró correspondencias exactas entre figuras y hechos del Antiguo Testamento, y figuras y hechos del Nuevo. Concluyó que los tiempos del Antiguo

⁴ Las citas son de Marjorie Reeves, “The originality and influence of Joachim of Fiore”, *Traditio* 36 (1980): 273 y 297. Reeves señala que la posición agustiniana representa un rechazo de una evaluación anterior más positiva de la importancia de la historia secular.

⁵ Recuerda que cuando los familiares piden ver a Jesús mientras habla a sus seguidores, él se distancia de ellos declarando: “el que hace la voluntad de mi Padre que está en los cielos, ese es mi hermano, mi hermana y mi madre” (Mt 12, 50; cf. Mc 3, 35). En Lucas 14, 26 (cf. Mt 10, 37), Jesús llega a pedir a sus seguidores que “odien” a sus familias naturales.

⁶ Para más detalles sobre este punto, véase: Matthias Riedl, “A collective Messiah: Joachim of Fiore’s constitution of future society”, *Mirabilia* 14 (2012): 57-80.

⁷ Esto está muy bien explicado por Barbara Obrist, “La figure géométrique dans l’œuvre de Joachim de Flore”, *Cahiers de civilisation médiévale* 31 (1988): 301-302.

Testamento se pueden dividir en siete edades, y que estas se reflejan en siete edades en el Nuevo Testamento.

Sus intuiciones le llegaban a menudo después de intensos periodos de contemplación y oración, en forma de visiones de figuras geométricas, la más famosa de las cuales era un salterio de diez cuerdas. En estas figuras, Joaquín encontró la clave para descifrar la compleja interacción de las Personas Trinitarias en la historia tal como la relatan los dos Testamentos. Se han conservado muchas de estas figuras, incluido un dibujo del famoso salterio de diez cuerdas.⁸ Las figuras fueron más que una fuente de inspiración para Joaquín; más bien, formaron parte integral de su pensamiento trinitario, que ha sido llamado una genuina “teología diagramática”.⁹ Así, los diagramas de Joaquín son fundamentalmente diferentes de los dibujos que suelen acompañar a los textos escolásticos del siglo XII en adelante, y que tienen la tarea de ayudar al lector (y quizás al autor) a ver las estructuras cada vez más complejas de los sistemas teológicos emergentes.¹⁰ Estos diagramas, aunque importantes como especializaciones del pensamiento, transmiten estructuras sistemáticas, no los misterios centrales de la fe, como es el caso de las *figurae* de Joaquín, que pertenecen a una tradición diferente: el platonismo del siglo XII. Aquí, las figuras geométricas cumplieron un papel crucial en la búsqueda del exegeta para penetrar en los misterios divinos —al igual que, para Platón, las matemáticas y la geometría eran esenciales para preparar la mente para pensar en las formas. Joaquín sostiene que, en las figuras geométricas, el elemento material se reduce (en comparación con la expresión lingüística), de modo que el significante casi desaparece detrás del significado. Desde que la tercera edad es la edad de la

⁸ El *Liber figurarum* está disponible en una cuidada edición: *Il Libro delle figure dell' abate Gioachino da Fiore*, ed. por Leone Tondelli, Marjorie Reeves y Beatrice Hirsch-Reich (Turín: Società editrice internazionale, 1953), 2 vols. (el volumen 2 contiene la edición propiamente dicha).

⁹ Gábor Ambrus considera a Joaquín como “el máximo exponente de una teología diagramática que la tradición cristiana haya visto jamás”. “Diagrammatic design and the doctrine of the Trinity in Joachim of Fiore”, *Ephemerides Theologicae Lovanienses* 90 (2014): 617. Marco Rainini habla de la “teología figurativa” de Joaquín en *Disegni dei tempi. Il “Liber figurarum” e la teologia figurativa di Gioacchino da Fiore* (Roma: Viella, 2006).

¹⁰ Para comentarios sobre el papel de los diagramas y tablas en la formación de las *summae* de teología, véase: Philipp W. Rosemann, *The story of a great medieval book: Peter Lombard's “Sentences”* (Toronto: Toronto University Press, 2007), 83-90.

verdad espiritual, de la comprensión de los misterios divinos, los dibujos de Joaquín son el medio adecuado de comunicación sobre el *estado* del Espíritu.¹¹

Dado el lugar de honor que Joaquín otorga a las *figurae* en su pensamiento, es apropiado que los estudiosos hayan utilizado no solo las palabras de Joaquín, sino también sus dibujos, para desentrañar las implicaciones de sus ideas. Se pueden usar ciertos diagramas para disipar, o al menos aliviar, algunas preocupaciones acerca de la ortodoxia de la escatología de Joaquín. Fundamentalmente, la expectativa de Joaquín de la llegada de una era del Espíritu que traerá la comprensión de los misterios divinos mucho más allá de cualquier cosa disponible ahora sugiere que considera que la revelación no está cerrada; que cree que la Encarnación y el Nuevo Testamento necesitan un complemento, quizás incluso otro “cumplimiento” (cf. Mt 5, 17). Además, se plantea la cuestión de si el monje calabrés no separa la obra de las tres Personas asignándole a cada una de ellas una edad diferente.

Estas reservas no carecen de fundamento, como han tenido que admitir incluso los intérpretes más comprensivos de Joaquín.¹² Y, sin embargo, incluso una mirada rápida a uno de los diagramas escatológicos de Joaquín muestra que estaba al tanto de estos problemas y que trataba de evitarlos. El folio 7v del manuscrito Oxford, Corpus Christi College, 255A¹³ ofrece una serie de *figurae* trinitarias que están dominadas, en el centro de la página, por tres círculos entrelazados que están destinados a mostrar cómo las Personas de la Trinidad son, en palabras de Marjorie Reeves, “como una misteriosa ‘sociedad’ comunitariamente activa en una complejidad de patrones a lo largo de la historia”.¹⁴ El progreso de la historia no es lineal, de modo que el Espíritu

¹¹ Obrist, “La figure géométrique dans l’œuvre de Joachim de Flore”, es de gran ayuda en los puntos anteriores.

¹² Marjorie Reeves admite que, “[a]l fijar las tres etapas sucesivas del peregrinaje de la humanidad a las personas separadas de la Trinidad, Joaquín dio un poderoso impulso profético a la esperanza, pero puso en peligro la plenitud de su propia doctrina trinitaria”. “The originality and influence”, 297.

¹³ MS. Oxford, Corpus Christi College, 255A es el manuscrito más antiguo que se conserva de las *figurae* de Joaquín. Imágenes de alta resolución están disponibles en Digital Bodleian (<http://bit.ly/CorpusDB>). Véase la imagen después de la p. 112.

¹⁴ Reeves, “The originality and influence”, 289.

podría imaginarse “dejando atrás” a las otras Personas. La *figura* no solo muestra al Espíritu como ya presente en la era del Padre; el Espíritu, incluso en su “propia” edad, permanece con el Hijo y, por medio del Hijo, con el Padre. Es juntos y como un todo que los círculos que se intersecan “deletrean” el *tetragrammaton* (dado aquí en transliteración latina).¹⁵ Además, la edad más “avanzada” a la derecha del diagrama —la edad del Espíritu— sigue siendo una edad del Nuevo Testamento: los tres *estados* no implican una sustitución de los dos Testamentos.¹⁶ Evidentemente, se podría ahondar mucho más en la interpretación del diagrama de Joaquín (en el que cada detalle, incluidos los colores, tiene un significado); en el contexto presente, sin embargo, las indicaciones anteriores deben ser suficientes para mostrar cómo funciona y qué luz arroja sobre la teología trinitaria de la historia de Joaquín.¹⁷

Las audaces especulaciones de Joaquín causaron controversia solo después de su muerte (en 1202). Durante su vida, gozó del favor de varios papas, quienes lo animaron en su trabajo y autorizaron la fundación de su nueva orden religiosa, la Orden de San Giovanni in Fiore, un vástago de los cistercienses a los que había pertenecido Joaquín anteriormente.¹⁸ En el IV Concilio de Letrán, en 1215, se lastimó la reputación de Joaquín por la condena de su tratado *De unitate seu essentia Trinitatis*, que criticaba severamente la teología trinitaria de su “principal oponente intelectual”,¹⁹ Pedro Lombardo. El concilio afirmó la enseñanza del Maestro mientras rechazaba la interpretación “colectiva” de Joaquín

¹⁵ Este movimiento no es diferente del que describe Catherine Pickstock en *Repetition and identity*, en el que habla de un tipo de repetición “ondulante” y “serpentina”, en la que una cosa “[regresa] sobre sí misma” o “[se recoge] a sí misma” y luego se despliega (y su energía) en una dirección o movimiento hacia adelante. *Repetition and identity: The literary agenda* (Oxford: Oxford University Press, 2014), 30.

¹⁶ ¿Cuál es, entonces, la relación entre los tres estatus y los dos Testamentos? E. Randolph Daniel explora esta pregunta en “The double procession of the Holy Spirit in Joachim of Fiore’s understanding of history”, *Speculum* 55 (1980): 469-483.

¹⁷ Para una interpretación más completa de los círculos trinitarios (como el diagrama que analizamos), véase: Marjorie Reeves y Beatrice Hirsch-Reich, *The figurae of Joachim of Fiore* (Oxford: Oxford University Press, 1972), 192-198, así como Ambrus, “Diagrammatic Design”, 635-638.

¹⁸ Para un breve relato de las relaciones de Joaquín con el papado, véase: Baraut, “Joachim de Fiore”, 1180.

¹⁹ Marjorie Reeves, *Joachim of Fiore and the prophetic future* (Nueva York: Harper & Row, 1977), 26.

de las Personas Trinitarias.²⁰ Sin embargo, el mismo texto de la condena no deja lugar a dudas sobre la estima en que se tenía a Joaquín, como alguien que siempre subordinó sus enseñanzas al juicio de la Iglesia.²¹

La bomba del joaquinismo escatológico estalló, por así decirlo, cuando las profecías de Joaquín de un cumplimiento espiritual inminente de la humanidad (en la historia, antes de la Parusía) llegaron a asociarse con un hecho histórico particular, a saber, la vida de San Francisco. Se puede considerar este acontecimiento como el primer paso decisivo hacia una verdadera “inmanentización del éschaton”, en contraposición a lo que, en el pensamiento de Joaquín, eran todavía esperanzas escatológicas, incluso si consideraba que su realización era inminente. Cuando los miembros de la Orden de los Franciscanos que sentían que la regla de Francisco debía vivirse con rigor, al pie de la letra, descubrieron los escritos de Joaquín, encontraron allí las municiones teológicas para defender su visión literal del franciscanismo. Así, convirtieron a San Francisco en una figura profética, precursor de la tercera edad de Joaquín, e identificaron su orden con los hombres religiosos que, según Joaquín, llevarían a la Iglesia a la era del Espíritu. Esta ideología encontró su expresión en la obra de Gerardo di Borgo San Donnino, quien publicó tres de los escritos de Joaquín con una introducción propia bajo el título de *Evangelium aeternum*, en el que postuló (y de hecho argumentó) que este “evangelio eterno” reemplazó al Antiguo y Nuevo Testamentos. La condena se produjo rápidamente, en 1255.²² Sin embargo, Marjorie Reeves señala, significativamente, que la “condena papal excluyó cuidadosamente la mención de Joaquín”, cuya integridad y santidad el papa Alejandro IV no deseaba tocar.²³

²⁰ En el *Liber de unitate seu essentia Trinitatis* (que fue destruido después de la condenación) Joaquín argumentaba que el pensamiento trinitario de Pedro Lombardo postulaba una cuaternidad divina, compuesta por las tres Personas junto con la esencia divina. Para evitar esta dificultad, Joaquín sugirió considerar la unidad de las tres Personas, o su esencia subyacente, como algo colectivo: así como muchos seres humanos pueden llamarse un “pueblo”, las tres Personas están unidas en su esencia. Véase: Heinrich Denzinger, *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum* (Friburgo: Herder, 2010), núms. 803-808.

²¹ *Ibid.*, núm. 807.

²² El estudio fundamental sobre la condena y el examen que la precede sigue siendo Heinrich Denifle, “Das Evangelium aeternum und die Commission zu Anagni”, *Archiv für Literatur- und Kirchengeschichte des Mittelalters* 1 (1885): 49-142.

²³ Reeves, *Joachim of Fiore*, 34.

Respuesta de Ratzinger: un elogio calificado (con Buenaventura)

¿Cómo respondió el joven Joseph Ratzinger, al escribir su habilitación a mediados de la década de 1950, al pensamiento de Joaquín y su influencia? Lo primero que debe tomarse cuenta es que lo hizo a través de la lente de San Buenaventura, quien (según Ratzinger) articula su propia visión del significado de la historia (parte integrante de la escatología) en diálogo con Joaquín. En segundo lugar, el estudio *histórico* de Ratzinger —*La teología de la historia de san Buenaventura*—²⁴ es al mismo tiempo un intento de responder al énfasis protestante entonces actual, encarnado en Oscar Cullmann, sobre la historia de la salvación (*Heilsgeschichte*), a veces también llamada “historia de la redención”, sin abandonar el compromiso católico con la metafísica clásica (contra la que parece apuntar la posición protestante). “En este contexto surgieron cuestiones de diversa índole y de orden diverso”, explica Ratzinger en el prefacio de la edición estadounidense. “¿Cómo puede llegar a ser actual lo que ha sucedido en la historia? ¿Cómo puede tener significado universal lo único e irrepetible?”²⁵ En otras palabras, ¿cuál es la relación entre la verdad revelada y el tiempo?

Cualquier aproximación al tratamiento de Ratzinger del *Hexaëmeron* de Buenaventura —que Ratzinger considera como el segundo punto culminante de la teología de la historia, después de *De civitate Dei contra paganos* de Agustín— debe considerar el hecho de que es un episodio particular de literatura *hexameral*, es decir, una participación en una larga tradición de comentarios que se remonta a Filón de Alejandría, interpretada en clave neoplatónica, sobre los seis días del primer capítulo del Génesis. En continuidad con sus antecesoras, esta obra atiende a la forma en que los seis días pueden leerse como una especie de proceso mental que se da alegóricamente a lo largo de los seis días de la creación (en el texto de Buenaventura, también llamadas “visiones”). El primer

²⁴ Joseph Ratzinger, *Obras completas* (Madrid: BAC, 2013), II, 355-587. El volumen contiene los escritos *Comprensión de la revelación y teología de la historia de san Buenaventura*.

²⁵ *Ibid.*, 357. Ratzinger reafirma esta perspectiva en el nuevo prefacio que compuso, ahora como papa, para la edición de la obra. Véase: *Ibid.*, XXIII.

día encontramos un relato de la luz natural del intelecto. El segundo día es testigo del advenimiento del *firmamentum*, que Buenaventura ve como la “reafirmación” o fortalecimiento del intelecto natural por medio de la fe. El tercer día, con sus plantas, árboles y frutos que dan semillas, se refiere a la Escritura, que “instruye” al intelecto. El cuarto día, el clímax extrañamente prematuro del relato de Buenaventura, narra (en clave del Pseudo Dionisio) la suspensión de la mente mediante la contemplación mística. Ya, entonces, discernimos un *proceso* de conocimiento que Buenaventura explica, un proceso en el que el conocimiento es una función de *día*, o temporal. Todo esto Ratzinger parece respaldarlo.

Para Ratzinger, además, la serie de *collationes* de Buenaventura incluye fuertes elementos de crítica de Aristóteles (aunque no necesariamente el Aristóteles histórico o su pensamiento, sino más bien al aristotelismo *de rigueur* en el París del siglo XIII), clasificada en dos categorías: la línea de crítica “histórico-teológica” y la “profético-escatológica”. La brevedad dicta que nos limitemos a la primera, que comprende:

–La versión final de la oposición de Buenaventura, sobre la base de su convicción de que *itinerarium* del mundo comienza y termina en Dios, a la noción de una regresión infinita de sucesos temporales pasados.

–La insistencia relacionada de que *tempus*, como uno de los cuatro elementos primordiales de la creación, no es (*pace Aristóteles* en *Física* IV y Santo Tomás en su *Comentario sobre las Sentencias* y en otros lugares), ante todo, una medida accidental del movimiento (que es, por tanto, vacío, instrumental, neutral y meramente formal), sino más bien la medida del *egressus* —del drama dinámico de la relación creada, caducada y redimida del mundo con Dios.

En resumen, Ratzinger piensa que, para Buenaventura, la historia (y por tanto la temporalidad) es la sangre vital de la teología y, además, que aparte de la teología y abandonada a sus propios medios, la filosofía —por la que entiende principalmente el aristotelismo abrazado, por ejemplo, en la facultad de artes de París— está condenada a reinscribir interminablemente una “falsa circulación de la bienaventuranza” en el mejor de los casos.²⁶

²⁶ San Buenaventura, “Colaciones sobre el hexameron o iluminaciones de la Iglesia”, en *Obras de san Buenaventura* (Madrid: BAC, 1947), III, VII, 12. Buenaventura critica aquí la transmigración de las almas.

Aquí encontramos otra debilidad de la filosofía, desde una perspectiva ratzingeriana y bonaventuriana: no puede decir nada, no solo sobre la historia, sino tampoco sobre la historia *como un todo* (principio, medio y final), que es el ámbito de la escatología. Mencionamos anteriormente una especie de proceso estructurado en los días de Génesis 1, de modo que una mente imbuida de fe (día dos), por ejemplo, ya es más madura que una mente en posesión de la razón natural sola (día uno). Sin embargo, es en el tercer día cuando Buenaventura introduce el mecanismo de un progresismo mucho más controvertido que la progresión de los seis días en general. Esta innovación no solo revisa convicciones profundamente arraigadas sobre la interpretación de las Escrituras; lo hace en el espíritu del abad de Calabria. Representado metafóricamente por las semillas de los árboles frutales del tercer día, las *multiformes theoriae* de Buenaventura equivalen a un dispositivo hermenéutico que garantiza que “la interpretación de la Escritura se vuelve teología de la historia”.²⁷ Ratzinger piensa que este dispositivo de las *multiformes theoriae*, que “significa nada menos que la transposición de la teoría de las *rationes seminales* [de Agustín] a la Sagrada Escritura”²⁸ permite a los futuros exégetas discernir “la alusión al futuro escondida en la Escritura”. Estos “tiempos futuros”, además, son progresivos: aunque “la Escritura está completa”, su significado no lo está; “a lo largo de la historia, dentro de un desarrollo permanente”, y así “podemos interpretar muchas cosas que los Padres aún no podían”.²⁹ De esta manera, la innovación de Buenaventura se construye sobre una base joaquinista.

Esta visión progresista de la historia parece ir en contra no solo de la “filosofía” (con sus supuestos aristotélicos sobre el tiempo, según la *Física* IV), sino también del entonces clásico conjunto de supuestos escatológicos heredados de San Agustín. Para el obispo del siglo V hay dos dimensiones históricas que las Escrituras nos permiten distinguir: la mundana, secular, por un lado, y la trascendente, espiritual, por el otro. Contrariamente a la intuición de la mente moderna, la Iglesia como el Cuerpo de Cristo, incluso en su peregrinaje temporal, está alineada

²⁷ Ratzinger, *Obras completas*, II, 378.

²⁸ *Ibid.*, 377.

²⁹ *Ibid.*, 377-378.

por Agustín con este último. Si bien puede haber algunos patrones históricos trascendentes que se pueden discernir *vis-à-vis* la ciudad de Dios, la trayectoria histórica inmanente de este mundo, el *saeculum*, es de facto ininteligible y caótico: considerado como el *saeculum senescens*, simplemente está envejecido y decrepito.³⁰ Además, para Agustín, con el advenimiento de Cristo, la historia en términos de su forma inteligible ha terminado y debe considerarse como esencialmente completa en el sentido de que, en el periodo posterior a la vida terrena de Cristo, no hay estructura, modelo, forma o inteligibilidad que estemos en condiciones de poder discernir.³¹

Ratzinger especifica los fundamentos joaquinitas de la hermenéutica de Buenaventura, que originalmente “se mueve [...] en una forma de oposición entre Antiguo y Nuevo Testamento”.³² Sin socavar la visión tradicional del Nuevo Testamento como el cumplimiento espiritual del Antiguo,³³ Buenaventura imagina esta relación a lo largo de la línea de un elemento que crece a partir del otro de forma orgánica, como un árbol que crece, por medio de la semilla, de su árbol padre. De aquí Buenaventura transforma “la definición paulina” de la letra al espíritu en “la fórmula *ut littera ad litteram*”,³⁴ lo que resulta en más continuidad de la que prevé la posición paulina. Buenaventura desarrolla esta correspondencia unívoca en dirección de una complejidad cada vez mayor, produciendo correspondencias biunívocas (más allá de las meras correspondencias unívocas), como la siguiente analogía: *ante legem: sub lege :: vocatio Gentium: vocatio Judaeorum*.

A partir de aquí, la complejidad continúa creciendo, abarcando correspondencias binarias de tres a tres, cuatro a cuatro, y al final abarca los pares correspondientes de seis y siete.

Todo esto, de nuevo, está profundamente inspirado por Joaquín, como se da cuenta Ratzinger. Sin embargo, Buenaventura se separa de Joaquín

³⁰ Sobre esto, véase: Eric Voegelin, *La nueva ciencia de la política: Una introducción*, trad. por Joaquín Ibarburu (Buenos Aires: Katz, 2006), 146.

³¹ San Agustín, *La ciudad de Dios*, XX, 6-17.

³² Ratzinger, *Obras completas*, II, 381.

³³ Como deja en claro Ratzinger, Buenaventura no rechaza ninguno de los enfoques interpretativos tradicionales (agustinianos); simplemente postula uno adicional. *Ibid.*

³⁴ *Ibid.*

en el sentido de que sus pares de elementos (o conjuntos de pares de elementos) equivalen estructuralmente a un par de semanas, lo que implica una simple periodización doble de la historia. Coincidiendo con su convicción sobre el *exitus et reditus* del viaje del mundo (el *exitus* es la semana uno y el *reditus* la semana dos), Buenaventura no ve la necesidad de una tercera semana o *status*. Además, dada su insistencia en que Cristo es el *medio* o centro de la historia, ve todas las razones para rechazar ese tercer elemento, distanciándose así de manera crucial de Joaquín. De hecho, este rechazo del tercer *status* de Joaquín es la forma principal en la que Buenaventura se separa del calabrés (otras dos son el quiliasmo de Joaquín y sus puntos de vista sobre el eclipse de los elementos y prácticas materiales, como los sacramentos, de la Iglesia institucional).³⁵

Sin embargo, para nuestros propósitos, los acuerdos o perpetuaciones de Buenaventura con la escatología de Joaquín son más importantes que sus rupturas, y de ellas atendemos a dos: la inmanentización de algunos elementos del *éschaton*, en particular en relación con la figura de san Francisco y el carácter progresivo de la historia.

La inmanentización de (algunos elementos de) el éschaton (en particular San Francisco)

Buenaventura adopta la insistencia de Joaquín en que la irrupción, en el “aquí y ahora”, de varias realidades escatológicas asumidas previamente en la tradición como metatemporales es un objeto legítimo de la esperanza cristiana:

Aquí se afirma una nueva esperanza mesiánica que está dentro del mundo y de la historia; aquí se pone en discusión que con Cristo se haya alcan-

³⁵ Hay un debate sobre el lugar de los sacramentos en el tercer *status*; para una visión matizada, véase: Herbert Grundmann, “Lex et sacramentum bei Joachim von Fiore”, en *Lex et Sacramentum im Mittelalter*, ed. por Paul Wilpert (Berlín: de Gruyter, 1969), 31-48. En la p. 42, Grundmann escribe: “Ahora se hace evidente que Joaquín se había expresado de forma muy diferente a como los profesores parisinos le acusaban cincuenta años después de su muerte. De ninguna manera habla tan clara y distintamente, pronunciada y provocativamente de los ‘sacramentos de la nueva ley’ que pronto se disolverían en el tercer *status*, y mucho menos de una *nova lex*”.

zado ya el grado más alto de la plenitud que se da dentro de la historia, y que la esperanza escatológica se apoye solo sobre lo que está *después* de toda la historia. Buenaventura cree en una salvación nueva *en* la historia, *dentro* de los límites de este tiempo del mundo.³⁶

Sin embargo, para Buenaventura hay un sentido de escatología realizada aún más fuerte que para Joaquín, porque desde su perspectiva tales realidades no son meramente inmanentes, precisamente porque no son meramente inminentes. Es decir, no se proyectan meramente, como en el caso de Joaquín, hacia el curso futuro cercano de este mundo; más bien, desde la perspectiva de Buenaventura, ya han ocurrido. En efecto, Buenaventura ve a Francisco, que tenía veinte años en el momento de la muerte de Joaquín, como una figura de trascendencia histórica, singularmente importante en la historia de la redención (junto con la multitud de hermanos franciscanos ordenados que atrajo, interpretados por Buenaventura en cumplimiento de los 144 000 de Apocalipsis 7).³⁷ Sobre la base de los *stigmata* y su uso del signo Tau al firmar sus cartas personales, Buenaventura lo considera como la recapitulación tanto de Elías como de Juan el Bautista, así como el referente del *angelus ascendens ab ortu solis* de Apocalipsis 7, 2.³⁸ En este punto, en el que Buenaventura abraza no solo a Joaquín sino a su primera transformación joaquinita, llegamos al único desacuerdo discernible por parte de Ratzinger con Buenaventura, aunque incluso aquí lee a Buenaventura con mucha caridad:

Si se abarcara de una sola mirada la sorprendente coincidencia de los factores concretos, ya no puede maravillarnos que la identificación de Francisco con el ángel del Apocalipsis se haya convertido en un axioma de la teología de la historia dotado de una certeza difícilmente rebatible. Tampoco Buenaventura podía cerrar los ojos al poder sugestivo de este hecho; la profecía apocalíptica y la realidad cumplida de la vida de Francisco se entrelazan, para él, más y más en una unidad insoluble.³⁹

³⁶ Ratzinger, *Obras completas*, II, 383.

³⁷ *Ibid.*, 408.

³⁸ *Ibid.*, 407.

³⁹ *Ibid.*, 419. En una nota al pie (n. 41), Ratzinger confirma su ruptura con Buenaventura en este punto (aunque, hay que reconocerlo, una vez más en términos discretos): “Esta relación llega

Además del encargo de los miembros de la orden, Ratzinger también subraya la importancia para Buenaventura de la “fuerte conciencia escatológica” de Francisco.⁴⁰ El ministro general valoró profundamente la insistencia del *Poverello* en tratar su regla para la orden *sine glossa*.⁴¹ No se trataba de interpretar la regla, sino de vivirla, para recrear, de forma no idéntica en la cultura monástica contemporánea, el estilo de vida apostólico de la sencillez. Buenaventura vio verdaderamente en este *ethos* franciscano algo de una realización escatológica (incluso si todavía no era completamente capaz de implantar el ideal aspiracional).

Sin embargo, para caracterizar con precisión este punto de continuidad entre joaquinismo y Buenaventura, se debe apreciar al mismo tiempo su cualificación, en forma de un punto secundario de discontinuidad. Porque el Buenaventura de Ratzinger se niega por completo a identificar la orden real de franciscanos que supervisa con (lo que para él es) la orden verdaderamente escatológica de Francisco. Admite que Francisco fue el destinatario de una manifestación sobrenatural de la realidad escatológica, y respeta el deseo del *Poverello* de que su regla se practique directa y radicalmente.⁴² Sin embargo, Buenaventura también vio la imposibilidad práctica de implantar tal visión en su preciso momento histórico. Respetó el deseo de Francisco, oró para que se hiciera realidad en el futuro y confió en que Dios llevaría a cabo su voluntad en su tiempo. Por parte de Buenaventura, tenía una institución que cuidar. Por lo tanto, si bien el Buenaventura de Ratzinger adopta una escatología radicalmente “realizada”, esta es a la vez continua y sutilmente distinta de la posición joaquinista. Buenaventura no solo acepta las necesidades

tan lejos que Buenaventura mezcla por completo los acontecimientos de la vida de Francisco con las palabras de la Escritura, por ejemplo, *Hex* XXIII, 14: ‘Huic angelo apparuit signum expressivum [...]’. La Escritura no dice nada de que al ángel se le ‘apareció’ un signo, pero Buenaventura se considera autorizado para completar la Escritura con los hechos acaecidos mientras tanto”. Ratzinger, por lo tanto, parecería estar de acuerdo con la conclusión de Octavian Schmucki de que la “designación histórico-salvífica bonaventuriana bordea una ‘cristologización mitológica de Francisco’”. Octavian Schmucki, “Joseph Ratzingers ‘Die Geschichtstheologie des hl. Bonaventura’. Nachwirken in der Forschung und der Folgezeit”, en *Gegenwart und Offenbarung. Zu den Bonaventura-Forschungen Joseph Ratzingers*, ed. por Marianne Schlosser y Franz-Xaver Heibl (Regensburg: Pustet, 2011), 359.

⁴⁰ Ratzinger, *Obras completas*, II, 415.

⁴¹ *Ibid.*, 417.

⁴² *Ibid.*, 429-430.

prudenciales de la providencia por el bien de su comunidad particular (silenciando así parte de la agresividad escatológica de Joaquín y los joaquinitas), sino que también admite que la encarnación generalizada del espíritu escatológico de san Francisco podría no ocurrir en este mundo en absoluto. Ratzinger, en defensa de su predecesor del siglo XIII, insiste en que esta reticencia no es de ninguna manera una traición al “verdadero franciscanismo”.

Y, sin embargo, como hemos visto, Ratzinger no puede aplaudir plenamente la identificación de Buenaventura del propio *Poverello* como una figura escatológica de tan aparente importancia suprema. Para Ratzinger, tal identificación resulta menos que completamente ortodoxa.⁴³ Así es, entonces, que Buenaventura temple el “ya” de la realizada escatología joaquinita, como lo hace Ratzinger en respuesta a Buenaventura. Sin embargo, todavía puede realizarse una escatología moderada, y en el caso de Ratzinger, de hecho lo es.

Historia como progresiva

96

Después de establecer que el Buenaventura de Ratzinger visualiza una nueva esperanza escatológica inmanente dentro de los límites de este mundo (incluso si esa esperanza, al final del día, no es plena y definitiva, no absoluta), pasemos ahora a un examen de los puntos de vista franciscanos sobre *desarrollo* redentor-histórico. Las referencias de Ratzinger al progresismo histórico de Buenaventura se encuentran dispersas por toda la *Habilitationsschrift*. A primera vista, podría parecer que simplemente está describiendo lo que John Henry Newman llama el desarrollo de la doctrina cristiana, pero pronto se hace evidente que están sucediendo más cosas. Esto tiene que ver, en múltiples niveles, con las correlaciones que Ratzinger subraya entre la exégesis de la Escritura y el significado de la historia. Examinamos ahora cuatro de esos niveles,

⁴³ Comparte esta evaluación Rémi Brague, quien aprueba la valoración que Ratzinger hace de Buenaventura como un rechazo a las tablas clave del joaquinismo, pero que también retiene el espíritu joaquinita en la idea de escatología; véase: Rémi Brague, “La théologie de l’histoire de saint Bonaventure, Préface”, en *Gegenwart und Offenbarung*, 477-486.

contenidos principalmente en el capítulo uno de la *Habilitationsschrift*, titulado “Ensayo de reconstrucción de la teología de la historia de Buenaventura a partir de las *Collationes in Hexaemeron*”.⁴⁴

En primer lugar, considero la declaración inicial de Ratzinger de la correlación general de mente y momento que tiene lugar en función de los días de la creación en Génesis 1:

Esta peculiar relación entre una forma respectiva de conocimiento y la época histórica que le corresponde se muestra con claridad ya en el plano general de toda la obra: distingue seis grados de conocimiento que están indicados alegóricamente en los seis días de la historia de la creación, en los que también están representadas, a la vez, las seis edades de la historia de la salvación. Para Buenaventura, esta doble relación no es ni una casualidad ni una arbitrariedad, sino un reflejo exacto de la realidad, que está caracterizada por un aumento históricamente gradual del conocimiento.⁴⁵

En esta declaración programática del progresismo de Buenaventura, Ratzinger dice que, para Buenaventura, la mente condiciona la historia. ¿Qué significa decir que la historia ha crecido o se ha desarrollado? Significa que el conocimiento ha crecido o se ha desarrollado. Más lejos, ¿por qué ha crecido o desarrollado la historia? La respuesta es que el aumento del conocimiento la ha hecho crecer o progresar. Esto no equivale a historicismo, pero es, sin embargo, una clara articulación de la conexión entre la historia y el *Geist* humano.

En segundo lugar, Ratzinger subraya que este aumento del conocimiento no está, para Buenaventura, desconectado de la Escritura o su interpretación. Por tanto, Buenaventura no tiene en mente el conocimiento en general, sino que el tipo de conocimiento que quiere poner de relieve resueltamente es la interpretación de la Escritura. De hecho, como señala Ratzinger, una forma principal en la que Buenaventura justifica su decisión de separarse de la historiografía de Agustín es su afirmación de que el repertorio limitado de modos interpretativos de Agustín le

⁴⁴ Ratzinger, *Obras completas*, II, 367.

⁴⁵ *Ibid.*, 375.

impide ver la aplicabilidad continua de la Escritura a la historia (es decir, la historia posterior a Cristo) en primer lugar:

[Buenaventura] dice: “en todos los misterios de las Escrituras se trata de Cristo con su Cuerpo y del Anticristo y el diablo con su cuerpo. De este modo compuso San Agustín el libro sobre la Ciudad de Dios”. Pero el doctor seráfico atribuye este modo de considerar la Escritura no a las “*theoriae*”, y por tanto tampoco a la teología de la historia, sino a las “*figurae sacramentales*”, las cuales se podrían quizá oponer como “tipología” a la “alegoría” que se oculta bajo el “sentido espiritual”. Por eso, Agustín será excluido de la auténtica teología real de la historia (y de forma consciente) desde un principio.⁴⁶

Las *multiformes theoriae* —“nada menos que la transposición de la teoría de las *rationes seminales* a la Sagrada Escritura”—⁴⁷ sirve para el Buenaventura de Ratzinger como una especie de “motor” que impulsa la historia, una especie de estimulante o catalizador para el desarrollo futuro. Por lo tanto, aunque el “crecimiento gradual” en el conocimiento está conectado con la Escritura (o su interpretación), no se limita a ellas en términos de aplicabilidad. Lo que sucede en la mente del intérprete impulsa y determina la historia de la Iglesia⁴⁸ y desde luego del mundo:

La Escritura contiene, como también el mundo físico, “semillas”, es decir, semillas de significado, que en el decurso del tiempo se entienden en continuo crecimiento. Nosotros podemos interpretar muchas cosas que los Padres aún no podían exponer [...] De la Escritura aún surgen vigorosos conocimientos siempre nuevos; en cierto modo, en ella acontece algo y este acontecer, esta historia, progresará mientras haya historia en general. Para el teólogo [...] este es un descubrimiento importante; pues este conocimiento le demuestra que él, en su interpretación, no puede prescindir de la historia, ni de la pasada ni tampoco de la futura. Así, la interpretación de la Escritura se vuelve teología de la historia, la iluminación del pasado se hace profecía sobre el porvenir.⁴⁹

⁴⁶ *Ibid.*, 379. Para el pasaje que cita Ratzinger, véase: San Buenaventura, “Colaciones sobre el hexameron”, XIV, 17.

⁴⁷ Ratzinger, *Obras completas*, II, 377.

⁴⁸ *Ibid.*, 383.

⁴⁹ *Ibid.*, 377-378.

En tercer lugar, además de la declaración programática de Ratzinger citada arriba y su presentación de las *theoriae*, da cuenta de los conjuntos de términos binarios emparejados de Buenaventura. Sostiene que el doctor medieval considera que cada término binario participa en una relación dinámica de profunda fecundidad. Ratzinger deja claro que Buenaventura adopta estos esquemas directamente del abad de Calabria.⁵⁰ El par binario fundamental que sirve como base para todos los demás es el del Antiguo Testamento y el Nuevo Testamento: “El Antiguo y el Nuevo Testamento se relacionan entre sí ‘como un árbol con otro árbol, como la letra con otra letra, como la semilla con la semilla. Y como el árbol nace del árbol, la semilla de la semilla y la letra de la letra, así el Testamento del Testamento’”.⁵¹

En sí misma, esta dinámica no demuestra de manera concluyente la presencia de progresión. Después de todo, lo “viejo” en principio podría ser mejor que lo “nuevo”. Detengámonos, sin embargo, para registrar que es difícil imaginar a un pensador cristiano negando todo avance, mejora o desarrollo de la antigua alianza (característicamente asociado con Moisés, pero que también incluye las figuras de Noé y Abraham hasta David, y del exilio) a la nueva alianza de Cristo. Por ejemplo, la Carta a los Hebreos subraya que la nueva dispensación realizada en Cristo es una nueva y mejor alianza (Hebreos 8, 6). De hecho, es difícil sobrestimar la importancia de esta percepción básica para todo el Nuevo Testamento. Incluso Agustín reconoce una progresión dentro de la (para él, única) época histórica que va de Adán a Cristo.⁵² De hecho, la imponente contraparte dominica de Buenaventura, el mismo Santo Tomás, también declara explícitamente que la nueva alianza es un avance sobre la antigua, siendo la primera “más perfecta” que la segunda.⁵³ De modo que, en este nivel básico, tal progresión —progresión histórica, incluso— es completamente indiscutible.

⁵⁰ *Ibid.*, 381.

⁵¹ *Ibid.* La cita es de San Buenaventura, “Colaciones sobre el hexameron”, xv, 22.

⁵² *Ibid.*, 386.

⁵³ Véase: *Summa theologiae* I-II, q. 106, art. 4c: “Successit enim status novae legis statui veteris legis tamquam perfectior imperfectiori”.

A partir de aquí, sin embargo, Buenaventura pasa a hacer dos innovaciones posteriores, ambas contrarias a la opinión de Agustín. Primero, extiende la relación binaria de pares unívocos (como *servitus* a *libertas*, *timor* a *amor* y *figura* a *veritas*) a los biunívocos (como el citado: *ante legem : sub lege :: vocatio Gentium : vocatio Judaeorum*), luego de tres a tres y hasta de siete a siete.⁵⁴ Sobre la base del patrón de siete a siete, además aplica el esquema a toda la semana o época del Antiguo Testamento (con personajes como Samuel y Ezequiel) en relación con el Nuevo (y figuras como Clemente, San Gregorio, Adriano y Carlomagno). En otras palabras, en un movimiento totalmente joaquinita, extiende la lógica de la correspondencia no solo al todo, sino también a los detalles, a varias partes individuales.⁵⁵

Estos dos últimos movimientos bonaventurianos que establece Ratzinger —con respecto a las *theoriae* y las correspondencias binarias— conducen a un cuarto y último punto: la novedosa periodización de la historia en dos grandes épocas, la última desarrollada orgánicamente a partir de la anterior. Para el Doctor Seráfico, Cristo sirve como el elemento mediador o “bisagra” que une las dos épocas: en Él culmina el Antiguo Testamento el día siete (con su reconstrucción del Templo, su restauración de la ciudad y su nueva paz), y también lanza el Nuevo Testamento el primer día (con su formación de Cristo, la herejía ebionita y la expulsión de los judíos). Con Cristo, entonces, la historia termina (de acuerdo con Agustín), pero luego comienza de nuevo en una repetición no idéntica.⁵⁶

La teología de la historia de san Buenaventura es un libro austero que hace pocas concesiones a su lector. Sin duda la prisa con la que Ratzinger tuvo que preparar una versión abreviada después de que Michael Schmaus rechazara la versión completa de la *habilitación*, tuvo que ver con la forma menos pulida del nuevo libro.⁵⁷ Sin embargo, no solo

⁵⁴Ratzinger, *Obras completas*, II, 384.

⁵⁵Como es evidente en el cuadro que Ratzinger preparó sobre las correspondencias históricas detalladas entre los dos Testamentos (*ibid.*, 389).

⁵⁶Uno puede ver esta función de “completar-re lanzar” de Cristo como la bisagra entre los dos pactos en el mismo cuadro (*ibid.*).

⁵⁷Ratzinger relata los detalles del rechazo en un capítulo de sus memorias que se titula “The drama of my *Habilitation* and the Freising Years”, en *Milestones: Memoirs 1927-1977* (San Francisco: Ignatius Press, 1998), 103-114.

debido a los accidentes de su composición es casi imposible determinar el grado de simpatía del propio Ratzinger con Buenaventura y, a través de Buenaventura, con Joaquín. El autor consideró que el rigor necesario de la investigación histórica excluía “presentar este material como aplicable en concreto a la realidad presente”, o *Aktualisierungsversuche*.⁵⁸ Es tanto más interesante, entonces, leer los diversos prefacios que Ratzinger escribió para las reediciones de la obra. Estos prefacios muestran un sorprendente respaldo a algunos de los movimientos teológicos fundamentales de Joaquín.

En este contexto, el prefacio que Ratzinger compuso como papa Benedicto XVI no carece de significado: aunque reconoció algunas deficiencias de la obra, el pontífice declaró que “al volver a leerla he tenido la impresión de que sus respuestas son fundadas y que —aunque estén superadas en muchos detalles— todavía hoy tienen algo que decir”.⁵⁹ Más revelador aún es el prefacio que el entonces cardenal Ratzinger escribió en 1992 para una nueva edición alemana. Toma nota de *La postérité spirituelle de Joachim de Flore* de Henri de Lubac, un libro que, a pesar de “la meticulosidad y la objetividad” que apuntaba De Lubac, “el estímulo de su trabajo venía, con todo, de la actualidad (*Aktualität*) que hoy ha adquirido Joaquín”.⁶⁰ Esta *Aktualität* tiene mucho que ver con la pregunta de si una “síntesis entre utopía y escatología” es posible —una cuestión que es “el núcleo teológico del debate en torno a la teología de la liberación”.⁶¹ La censura de Ratzinger a esta última en su “Instrucción sobre ciertos aspectos de la ‘Teología de la Liberación’” es bien conocida y contribuyó en gran medida a su reputación como teólogo particularmente conservador.⁶² Pero su posición es, de hecho, bastante sutil. Lo que está en juego, explica, es “la cuestión de la relación entre

⁵⁸ La primera cita es del prefacio de la edición americana (*Obras completas*, II, 359); la segunda proviene del prefacio de la nueva edición alemana de 1992 (*Ibid.*, 362).

⁵⁹ *Ibid.*, XXIV.

⁶⁰ *Ibid.*, 361.

⁶¹ *Ibid.*, 361-362.

⁶² Véase: Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe, *Instrucción sobre algunos aspectos de la “Teología de la Liberación”* del 6 de agosto de 1984, disponible en: http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19840806_theology-liberation_sp.html.

Cristo y Espíritu, según un ritmo trinitario de la historia y de acuerdo con una determinada figura pneumatológica de la Iglesia”. Continúa:

Hoy como ayer, no se trata de una pura disputa académica, sino de una lucha sobre cómo se puede construir adecuadamente la historia y cómo se puede echar a perder. Buenaventura ha adoptado una posición claramente diferenciada, como trata de demostrar este libro, y no ha condenado globalmente, en absoluto, el pensamiento de Joaquín. Desde luego fue tajante al rechazar las pretensiones que trataban de separar a Cristo del Espíritu, a la Iglesia organizada cristológica y sacramentalmente de la Iglesia pneumatológica y profética de los nuevos pobres que, además, reclamaban poder hacer presente la utopía mediante su forma de vida.⁶³

Este pasaje resume la evaluación del propio Ratzinger de la herencia joaquinista. Esa evaluación incluye su convicción de que el joaquinismo ha contribuido con intuiciones cruciales a la tradición católica. De nuevo en el prefacio de la traducción estadounidense de la *Habilitationsschrift*, Ratzinger remite al lector a su *Introducción al cristianismo*, donde dice que “había intentado trazar [...] un esquema” de un “proyecto sistemático” del problema tratado históricamente en *La teología de la historia de san Buenaventura*.⁶⁴ Y, de hecho, las cuestiones abordadas en la *Habilitationsschrift* encuentran un fuerte eco en la *Introducción*, en particular en la tercera parte, que está dedicada al Espíritu. Ahí, Ratzinger subraya lo importante que es recuperar una tradición cristiana temprana de abordar la historia de la salvación desde un punto de vista trinitario, en lugar de “destrozar” la metafísica teológica y la teología de la historia. Los resultados de tal división son desastrosos, en su opinión, y privan a la Iglesia de su elemento dinámico. Se produce un estancamiento institucional, en el que lo que a Ratzinger le gusta llamar la “aventura” de la fe termina enterrado en las estructuras institucionales de este mundo. El cardenal escribe:

Pero desgraciadamente poco después esta interferencia [entre la Trinidad y la historia de la salvación] llegó a desaparecer; tanto la doctrina sobre la

⁶³ Ratzinger, *Obras completas*, II, 362.

⁶⁴ *Ibid.*, 358.

Iglesia como sobre el Espíritu Santo quedaron en la penumbra; la Iglesia ya no se concibió pneumática-carismáticamente, sino exclusivamente a partir de la encarnación y, en consecuencia, como cerrada terrenalmente y, por fin, se explicó partiendo de las categorías del poder del pensamiento profano [...] El punto de partida de la doctrina de la Iglesia ha de ser la doctrina del Espíritu Santo y de sus dones, pero su meta estriba en una doctrina de la historia de Dios con los hombres, es decir, de la función de la historia de Cristo para la humanidad en cuanto tal. Así queda bien de manifiesto la dirección que debe seguir la cristología en su desarrollo: No puede considerarse como doctrina del enraizamiento de Dios en el mundo, que explica la Iglesia como algo intramundano partiendo de la humanidad de Jesús.⁶⁵

De modo que, para Ratzinger, esta es la lección del joaquinismo: la Iglesia debe fomentar un elemento de dinamismo carismático, que sirve como contrapeso crucial a la tendencia a enraizarse demasiado en las estructuras de este mundo. La “utopía” de la comunidad eclesial perfecta no va a ser una realidad en esta vida, pero la Iglesia no debe nunca dejar de esforzarse por alcanzarla con una pasión que refleja la obra del mismo Espíritu.

La respuesta de De Lubac: un repudio matizado, pero cada vez más urgente

Ratzinger se acercó al joaquinismo a través de la lente de Buenaventura, mientras buscaba categorías en la tradición católica con las que responder al énfasis moderno en la relación inextricable entre la verdad y el tiempo o —hablando en un registro teológico— entre la metafísica cristiana y la historia de salvación. Lo que encontró en la versión ortodoxa del joaquinismo de Buenaventura le dio las herramientas conceptuales que necesitaba, que continuó empleando a lo largo de su carrera intelectual. El abordamiento de Henri de Lubac fue diferente. El jesuita francés descubrió la importancia de la revolución de Joaquín en el curso

⁶⁵ Joseph Ratzinger, *Obras completas*, IV, 265. El volumen contiene el escrito *Introducción al cristianismo*.

de sus estudios de historia de la exégesis medieval.⁶⁶ Lo que encontró en el pensamiento del calabrés lo sorprendió: una ruptura total con la hermenéutica de la tradición, según la cual la relación entre los dos Testamentos era de letra y espíritu. Joaquín en cambio se atrevió a interpretar el Antiguo Testamento y el Nuevo como si estuvieran en una *literal* —una relación no de cumplimiento, sino de “concordancia” (como el mismo Joaquín la denominó en el título de una de sus obras: *Concordia novi ac veteris Testamenti*). Además, el abad de Calabria creía que el paralelismo de las dos letras arrojaba ideas sobre un futuro *espiritual* que, en cierto sentido, vago y controvertido entre sus intérpretes, parecía apuntar más allá de las promesas de la nueva alianza. “Aberrante” dijo De Lubac de la hermenéutica joaquinista: sería difícil imaginar, opinó, un “contraste más marcado con la doctrina tradicional”.⁶⁷

Las objeciones de De Lubac no se referían únicamente al método de exégesis joaquinista, sino también a sus resultados. Después de examinar cuidadosamente los argumentos de quienes intentan defender la ortodoxia de Joaquín —eruditos como Marjorie Reeves y el editor principal del *Liber figurarum*, monseñor Leone Tondelli—, De Lubac se mostró poco convencido: “En sus explicaciones, Joaquín ha comprometido —sin querer hacerlo, al parecer— la completa suficiencia de Jesucristo”.⁶⁸ De hecho, el sabio francés vio en el famoso tercer *status* de Joaquín nada menos que una “especie de nueva ‘religión’” que reemplaza a la Iglesia institucional.⁶⁹

Todo esto equivalía a la más peligrosa transformación de la esperanza escatológica en utopía mundana. Para poner esta transformación en un contexto más amplio dentro de la historia de la exégesis, De Lubac colocó a Joaquín en uno de los extremos en los que la interpretación espiritual de la Escritura puede encontrarse cuando sale mal, y esto es olvidar que la fe es de “cosas invisibles” (*invisibilia*); el objeto de su esperanza no son las realidades mundanas. El otro extremo es la tendencia de Dioniso de eludir los *futura*, es decir, de ofrecer una comprensión

⁶⁶ Véase: Henri de Lubac, *Exégèse médiévale. Les quatre sens de l'Écriture* (París: Aubier, 1961), vol. 2, cap. 6: “Joaquín de Fiore”, 437-558.

⁶⁷ *Ibid.*, 479 y 459.

⁶⁸ *Ibid.*, 558.

⁶⁹ *Ibid.*, 455.

mística de la fe cristiana que carece de esperanza y expectativa escatológica.⁷⁰ Las dos dimensiones, sin embargo, *invisibilia et futura*, van juntas.⁷¹

Otro dualismo caracteriza el pensamiento de Joaquín, a saber, una comprensión no dialéctica de la relación entre letra y espíritu: “Toda esta exégesis parte de una literalidad extrema —a la que se superpone un espiritualismo profético extremo— y este espiritualismo, queriendo realizarse ya en este tierra y este tiempo, vuelve a transformarse en su contrario”.⁷² De Lubac se refiere al hecho paradójico de que es una interpretación letra a letra de los dos Testamentos la que genera la visión espiritual de Joaquín de un tercer *status*; pero lograr esta tercera edad, a su vez, requiere un retorno a una comprensión más antigua y más literal de la regla monástica (de ahí la insatisfacción final de Joaquín con los cistercienses y la fundación de su propia orden).⁷³ A la crítica de De Lubac se podría agregar que es posible detectar aquí un movimiento hacia la univocidad, alimentado por un aborrecimiento de la polisemia de las palabras. Tal aborrecimiento puede estar detrás de la atracción de Joaquín por la numerología y su intento de resumir su pensamiento en *figurae* geométricas.

Habiendo hecho todas estas críticas, el capítulo de De Lubac sobre Joaquín en *Exégèse médiévale* termina con una nota conciliadora, casi tierna. Al principio del capítulo, de Lubac ya había recalcado el amor de Joaquín por Jesús y su completo compromiso personal con la ortodoxia;⁷⁴ la página final (del capítulo y del volumen) ofrece una *elogio* a la autenticidad de la búsqueda espiritual de Joaquín y a la belleza de sus visiones:

Por cierto, no es el caso de que se encuentre en este profeta solo una exégesis aberrante y quimérica. Careciendo tanto de reflexión crítica como

⁷⁰ *Ibid.*, 437.

⁷¹ Joseph Flipper interpreta todo el proyecto teológico de De Lubac como informado por el deseo de superar este dualismo; véase, en particular, su disertación: *Sacrament and eschatological fulfillment in Henri de Lubac's theology of history* (Universidad de Marquette, 2012).

⁷² De Lubac, *Exégèse médiévale*, 462.

⁷³ Sobre este punto, véase: Baraut, “Joachim de Flore”, 1194. Baraut habla de la “rigidez” y la “intransigencia” de Joaquín.

⁷⁴ De Lubac, *Exégèse médiévale*, 474.

de cierta interioridad espiritual, proyecta en el espacio y en el tiempo esos símbolos que la mediación sobre las Escrituras ha hecho brotar en su corazón —símbolos que son a su vez terribles y radiantes, y no del todo sin belleza.⁷⁵

En *La posteridad espiritual de Joaquín de Fiore* —obra maestra de De Lubac sobre el joaquinismo, compuesto unos veinte años después del volumen relevante de *Exégesis medieval*—, el juicio del teólogo se ha endurecido considerablemente. Su perspectiva ahora ya no es la historia de la exégesis, sino más bien la *Wirkungsgeschichte* de las ideas de Joaquín: su “posteridad”, como anuncia el título. El octogenario dedica casi mil páginas a seguir el serpenteante camino del joaquinismo a través del pensamiento occidental.⁷⁶ Como Löwith antes que él, pero en clave teológica y católica, De Lubac rastrea las raíces de las utopías más insidiosas de la era moderna, sin excluir las de Mussolini y Hitler, a una corriente de pensamiento joaquinista —distorsionada y pervertida, sin duda, pero aún joaquinista.⁷⁷ ¿No afirmaron los nazis haber establecido un “Tercer Reich” lleno de promesas mesiánicas?⁷⁸ La conclusión es inequívoca: el intento de forzar el establecimiento del cielo en la tierra crea el infierno.

Sin duda, si el pensamiento joaquinista fue capaz, aunque después de múltiples transformaciones y deformaciones, de apoyar la ideología fascista, es bastante preocupante. Peor aun para De Lubac es el

⁷⁵ *Ibid.*, 558.

⁷⁶ La obra apareció en dos volúmenes, publicados en 1979 y 1981. En sus obras completas, los dos volúmenes están impresos en uno: *La postérité spirituelle de Joachim de Flore*, ed. por Michael Sutton (París: Cerf, 2014). *La posteridad espiritual de Joaquín de Fiore*, vol. I: *De Joaquín a Schelling*, trad. por Julio H. Martín de Ximeno (Madrid: Encuentro, 1988); vol. II: *De Saint-Simon a nuestros días* (Madrid: Encuentro, 1989).

⁷⁷ Véase: Karl Löwith, *El sentido de la historia*, trad. por Justo Fernández Buján (Madrid: Aguilar, 1956).

⁷⁸ Se nota cierta prisa en las páginas finales de *La posteridad espiritual*, en que las afirmaciones de De Lubac no se basan en su propia lectura de las fuentes, como el libro de Arthur Moeller van den Bruck, *Das Dritte Reich* (1925), sino en bibliografía secundaria; véase: *La posteridad espiritual*, II, 360-261. El capítulo correspondiente, titulado “De Marx a Hitler”, termina con un suspiro de alivio porque el pensamiento de Alfred Rosenberg, principal ideólogo de los nazis, no muestra ninguna influencia joaquinista. Entonces, ¿por qué mencionarlo?

hecho de que, en su opinión, las tendencias joaquinistas se han arraigado dentro de la Iglesia contemporánea:

Como se ha visto, las secuelas del joaquinismo estaban por todas partes, desde hacía largo tiempo, secularizadas a veces bajo formas poco menos que irreconocibles, o no se encontraban más que en algunas sectas marginales, que no afectaban a la vida de la gran Iglesia. Se le podría considerar en sí misma como una “herejía” muerta, clasificada, simple objeto de curiosidad histórica. Pero he aquí que, en esta segunda parte del siglo xx, asistimos a su resurgimiento en el seno de la propia Iglesia.⁷⁹

Porque, incluso dentro de la Iglesia, reina ahora un espíritu de revolución, “que cree no poder acoger nada nuevo si no es por el rechazo de lo antiguo. No es cuestión de tradición viva: en lugar de una fuerza de promoción y de un principio de renovación, la tradición no es más que un peso del que hay que desembarazarse”.⁸⁰ Vivimos, al parecer, en una nueva era del Espíritu que apunta a “liberarnos” de estructuras institucionales obsoletas y opresivas, y esto totalmente sin recurrir a la tradición, en la que teólogos como De Lubac y todo el movimiento *ressourcement* —incluido Ratzinger— había intentado encontrar respuestas a las preguntas contemporáneas sin crear rupturas revolucionarias ni ningún tipo de “nueva era” en la vida de la Iglesia.

El pánico que se siente en las páginas finales del libro de De Lubac puede provenir de darse cuenta de que es su *propio* proyecto de renovación de la Iglesia que se ha salido de control, produciendo consecuencias totalmente involuntarias. Porque entre los muchos nombres de pensadores católicos en cuyos escritos De Lubac detecta influencias joaquinistas se incluye el de su propio alumno estrella, el jesuita Michel de Certeau:

Michel de Certeau nos ofrece por las mismas fechas un modelo de neojoaquinismo. Modelo soñado, si puede decirse así, modelo perfecto puesto que el autor nos dice con toda claridad que se trata, en la hora actual, de actuar por “una conversión” fundamental, que “no puede ser acantonada en un sector” de la cultura, “un movimiento conforme al que articula toda la fe

⁷⁹ De Lubac, *La posteridad espiritual*, 414.

⁸⁰ *Ibid.*

cristiana: la conversión del Antiguo Testamento al Nuevo Testamento”. Y para que no haya equívocos sobre la importancia de semejante movimiento de fondo, remite a la explicación tradicional que se refiere a “la unidad de los dos Testamentos” como al paradigma de lo que hoy debe cumplirse. ¿No es esto, exactamente, lo que profetizaba y lo que explicaba Joaquín de Fiore?⁸¹

El artículo que cita aquí De Lubac apareció en 1971, tanto en francés como en inglés. La versión en inglés surgió de una conferencia que, con el título “¿Cómo se piensa hoy el cristianismo?”, impartió De Certeau en la Universidad de St. Louis. El título francés es diferente, y se refiere al concepto central del ensayo, “La ruptura instauradora”.⁸² La ruptura instauradora que fundó la fe cristiana, argumenta De Certeau, es el “acontecimiento de Cristo”, es decir, la praxis en la que Jesús vivió, cumplió y “convirtió” la ley antigua. De este acontecimiento tenemos ahora solo ecos lejanos, en los Evangelios, pero también en la tradición en su conjunto; nuestra tarea como cristianos es repetir la conversión de Jesús, viviendo el mensaje del Evangelio en nuestro tiempo, “convirtiéndolo” en el aquí y ahora. Las tesis de De Certeau son estimulantes y provocativas, y sin duda rozan, por decir lo mínimo, una forma de joaquinismo que espera una tercera edad que supere al Evangelio.⁸³ Para De Lubac debe haber sido particularmente irritante que, en una importante nota a pie de página, el ensayo invoca su autoridad y su ejemplo.⁸⁴ De Lubac repudió inmediatamente la nota al pie,⁸⁵ y este episodio, junto con

⁸¹ *Ibid.*, 422.

⁸² Véase: Michel de Certeau, “La ruptura instauradora”, en *La debilidad de creer*, trad. por Víctor Goldstein (Buenos Aires: Katz, 2006), 191-230.

⁸³ Para una interpretación caritativa que intenta “salvar” la ortodoxia del ensayo, véase: Philipp W. Rosemann, “The risk of tradition: With de Certeau toward a postmodern catholic theory”, *Journal of Moral Theology* 10 (2021), de próxima publicación.

⁸⁴ De Certeau, “La ruptura instauradora”, 227, nota 35: “Puede releerse en esta perspectiva el admirable capítulo de Henri de Lubac, *Exégèse médiévale. Les quatre sens de l'Écriture* (Paris: Aubier, 1959), t. 1/1, 305-363, sobre ‘la unidad de los dos Testamentos’, o sus observaciones sobre la analogía de la fe, 1961, t. 2/1, 90-93”.

⁸⁵ Véase: Henri de Lubac, *Las iglesias particulares en la Iglesia universal*, trad. por G. Mártel (Salamanca: Sígueme, 1974), 144 n. 2: “Por razón de los graves equívocos ocasionados a este propósito por un artículo aparecido en *Esprit* (junio 1971) *La rupture instauratrice*, de M. de Certeau, yo debo declarar que releer este capítulo ‘en la perspectiva’ en que este artículo le recomienda es ir en contra de todo mi pensamiento”.

el desarrollo intelectual de De Certeau en general, condujo a una ruptura en la relación.⁸⁶ Como el itinerario de De Certeau lo alejó cada vez más de su orden, se separó de la Compañía de Jesús en 1974.

Es interesante y revelador leer las páginas en *La posteridad espiritual* que están dedicadas a la reacción de Buenaventura al joaquinismo. De Lubac no está de acuerdo con elementos clave de la interpretación de Ratzinger: subraya que, a pesar de algunas concesiones a Joaquín, el franciscano permanece distante del espíritu del joaquinismo. De hecho, los elementos de la teología de la historia de Buenaventura que son más prometedores no se toman prestados del abad de Calabria en absoluto —lo más importante es que en la idea de que Cristo es el centro de la historia “no había ninguna innovación, ningún cambio propiamente dicho, en relación con los primeros discípulos de Jesús”.⁸⁷ De Lubac logra cuestionar esta afirmación central en la interpretación de Ratzinger mientras, en la misma página, declara que “el juicio más completo, el mejor fundado sobre un análisis atento, y el más equilibrado, nos parece el que aporta el cardenal Ratzinger en su tesis sobre la teología de la historia en San Buenaventura”.⁸⁸ ¡Qué hazaña de escritura diplomática!

Finalmente, notamos que a pesar de su aversión intelectual hacia cualquier cosa joaquinista y las decepciones incluso personales derivadas de la expansión del neojoaquinismo que vio en la Iglesia contemporánea, De Lubac se esforzó por mantener el equilibrio en su juicio. Así, en su propia versión de las *Retracciones* —reflexiones sobre sus propias obras— de Agustín, De Lubac escribió lo siguiente sobre el tema de *La posteridad espiritual de Joaquín de Fiore*:

En las diversas formas que ha asumido, considero que el joaquinismo es un peligro aún presente e incluso acuciante. Lo reconozco en el proceso de secularización que, traicionando el Evangelio, transforma la búsqueda del reino de Dios en utopías sociales. Lo veo en acción en lo que

⁸⁶ La biografía intelectual de François Dosse ofrece un relato detallado de la relación entre De Certeau y su maestro; véase: *Michel de Certeau. El caminante herido*, trad. por Claudia Mascarua (México: Universidad Iberoamericana, 2003), cap. 2: “Un discípulo indisciplinado del padre Lubac”, 54-64.

⁸⁷ De Lubac, *La posteridad espiritual*, I, 136.

⁸⁸ *Ibid.*

con tanta justicia se llamó la “autodestrucción de la Iglesia”. Creo que solo puede aumentar el sufrimiento y provocar la degradación de nuestra humanidad. Sin embargo, no estaría lejos de admitir que una especie de semijoaquinismo (quizás menos infiel al objetivo del propio Joaquín) [...] era, por el contrario, la búsqueda tentativa de lo que iba a ser el desarrollo normal de la tradición católica [...] el descubrimiento de la Iglesia misma, a lo largo de su peregrinaje, de la perpetua fecundidad del Evangelio, del que extrae, en cada nueva situación, una visión global a veces difícil de captar al principio en su auténtico tenor, *nova et vetera*.⁸⁹

La respuesta de Milbank: una refutación decisiva

John Milbank profundiza la crítica de De Lubac al joaquinismo, aunque su ángulo de ataque es ligeramente diferente al de su predecesor: invoca las categorías de naturaleza y gracia que, aunque centrales en la teología de De Lubac, no figuran en su propio tratamiento de Joaquín y el legado joaquinista.⁹⁰ Además, Milbank considera que el joaquinismo se caracteriza por una comprensión de la Trinidad que es tan irremediablemente defectuosa que se excluye cualquier adaptación positiva. Por esta razón, Milbank es muy crítico no solo con el proyecto de Buenaventura, sino también con el de Ratzinger: ambos permanecen, a los ojos del teólogo inglés, demasiado cautivados por las visiones distorsionadas del abad de Calabria. Aquí es importante señalar que Milbank rechaza los intentos de llevar a Joaquín a la corriente principal de la ortodoxia teológica, a pesar de su acuerdo fundamental con la necesidad de “ver

⁸⁹ Henri de Lubac, *Memoria en torno a mis escritos*, trad. por Nicolás López Martínez (Madrid: Encuentro, 1992), 156-7. El uso que hace De Lubac del término “semijoaquinismo” en esta cita recuerda una distinción crucial que Marjorie Reeves ya había propuesto, a saber, la distinción entre las posiciones del mismo Joaquín de Fiore y las de sus seguidores. Reeves sugirió usar “joaquinismo” para el primero, “joaquinismo” para el segundo; véase: Reeves, “The originality and influence”, 297 nota 107.

⁹⁰ Para conocer la apreciación de Milbank de la importancia del pensamiento de De Lubac sobre la naturaleza y la gracia, véase: “Henri de Lubac”, en *The modern theologians: An introduction to Christian theology since 1918*, ed. por David F. Ford y Rachel Muers (Malden, MA: Blackwell, 2005), 76-91. Milbank ha desarrollado este ensayo en un pequeño libro: *The suspended middle: Henri de Lubac and the debate concerning the supernatural* (Grand Rapids: Eerdmans, 2005).

juntos el ser y la historia” o —en términos teológicos— lograr “esa unidad de la ontología trinitaria con la historia salvífica que Ratzinger busca con tanta razón”.⁹¹ El joaquinismo simplemente no es la forma de lograr esto.

Ya hemos llamado la atención sobre la crítica de De Lubac a lo que él considera como la concepción insuficientemente mediada de Joaquín sobre la relación entre letra y espíritu: en lugar de crecer orgánicamente a partir de la letra, el espíritu (en forma de intuición profética con respecto al ritmo y la naturaleza del tercer *status*, que es en sí misma la edad del Espíritu) surge de alguna manera de la concordancia de las letras de los dos Testamentos. Dada esta génesis, no es de extrañar que vivir este espíritu requiera una observancia literal, como la interpretación de la regla de San Francisco *sine glossa*, como demandarían más tarde los joaquinistas. Milbank enmarca esta paradoja en términos de naturaleza y gracia: en la concepción joaquita (como él dice, no joaquinita)⁹² del tercer *status*, se produce una espiritualización que deja atrás las exigencias de la mera naturaleza, ya que Joaquín imagina un mundo dirigido por una comunidad de monjes. ¿Dónde deja esto, pregunta Milbank, “las humanas necesidades materiales, sexuales, familiares y políticas”?⁹³

Al distinguir lo sobrenatural de lo “meramente” natural, Joaquín crea la misma dicotomía que eventualmente se tragaría la escatología auténtica. La naturaleza pura, vaciada de su orientación intrínseca hacia la gracia, puede absorber el éschaton inmanentizándolo: “es precisamente esta paradoja la que, como argumentó Henri de Lubac, alienta crucialmente en el transcurso del tiempo un desplazamiento secularizador de una eternidad espiritual con un futuro espiritualizado por venir a la Tierra”.⁹⁴

Ahora, la pregunta es cuán separado de la “mera naturaleza” Joaquín imaginó que estaría su profetizada sociedad futura. Investigaciones recientes han mostrado que Joaquín desarrolló ideas muy concretas para su comunidad eclesial ideal. Cada persona encontraría su lugar en esta

⁹¹ John Milbank, “There’s always one day which isn’t the same as the day before: Christianity and history in the writings of Charles Péguy”, en *Theologies of retrieval: An exploration and appraisal*, ed. por Darren Sarisky (Londres: Bloomsbury, 2017), 21 y 22.

⁹² Véase la observación en la nota 89.

⁹³ Milbank, “There’s always one day”, 18.

⁹⁴ *Ibid.*

sociedad “monacalizada”⁹⁵ en función de su nivel de crecimiento espiritual. Esto significa que la vida laica ordinaria no fue simplemente eliminada de la imaginación de Joaquín; diferentes carismas continúan existiendo en el tercer *status*. Manfred Riedl ha espigado muchos detalles de la concepción de Joaquín de la sociedad en el perfeccionado Cuerpo de Cristo de una de sus *figurae*:

también podemos suponer que Joaquín tenía cimientos monásticos concretos en mente, ya que la *dispositio* implica instrucciones de que la agricultura y la ganadería deben adaptarse a las condiciones locales. La pragmática estructura administrativa, las instrucciones relativas a la vestimenta y el ayuno, así como las elaboradas regulaciones económicas de la Orden dejan en claro que no todos los elementos de la constitución de Joaquín pueden entenderse de manera metafórica o figurativa. Esto, a su vez, no descarta la posibilidad de que el dibujo de Joaquín represente la sociedad del futuro en su conjunto; la peculiaridad de su constitución reside más bien en la ingeniosa combinación de la idea social general con lo local y lo concreto.⁹⁶

Así, si bien hay en Joaquín —y en su intérprete Buenaventura— una clara primacía de lo espiritual sobre lo material, los aspectos materiales de la vida no son simplemente negados, así como la “perfecta contemplación espiritual” no se da “entre individuos esencialmente dispersos”.⁹⁷ Eso suena mucho más a la descripción de Dionisio, en la *Teología mística*, del ascenso místico mediante la imagen de la figura solitaria de Moisés subiendo a la cima del monte Sinaí.

Ratzinger, como vimos, toma las visiones de Joaquín de una era del Espíritu, de esperanza escatológica incluso para esta vida, como un llamado a no dejar que el Cuerpo de Cristo sea abrumado por la lentitud institucional y la mediocridad. La Encarnación, declaró en su *Introducción al cristianismo*, sería malinterpretada *simplemente* como el “echar raíces” de Cristo en la humanidad. Esto nos lleva directamente a la teología trinitaria y, en particular, a la cuestión de cómo concebir, correcta-

⁹⁵ El término es de Manfred Riedl, quien lo usa en su artículo “A collective Messiah”, 62.

⁹⁶ *Ibid.*, 59-60.

⁹⁷ Milbank, “There’s always one day”, 19.

mente y de manera ortodoxa, la relación entre el Hijo y el Espíritu —entendida no estáticamente, sino en la historia de la salvación. Milbank se opone enérgicamente a las connotaciones negativas en el lenguaje de Ratzinger de que Cristo “echa raíces” en la humanidad. Siente una interpretación de la Encarnación *frente* al trabajo del Espíritu, con una priorización de este último. “Para tal perspectiva —se queja—, *todo* el objetivo de la Encarnación es lograr una deificación espiritualizante de todos los hombres en lugar de la ‘inclusión’ completamente nueva y paradójica de Dios y el Hombre juntos dentro de cierta ‘forma’ finita pero infinita”.⁹⁸ Las dimensiones horizontal y vertical deben pensarse juntas, no la vida encarnada contrastada con la vida del espíritu, tanto en Dios como en el hombre. Tal separación refleja “tendencias unívocas”⁹⁹ que desgarran lo que debe estar unido en una interacción compleja.

Una objeción final que Milbank formula contra el proyecto joaquinista-bonaventuriano-razzingeriano de una teología “temporalizada” —una teología en la que el tiempo se toma en serio como una categoría de reflexión sobre la revelación, la Trinidad y el Cuerpo de Cristo— es que, en última instancia, todas las otras realidades llegan a concebirse *en términos de tiempo*, que adquiere así un estatus cuasi-trascendental (como en la filosofía de Heidegger). Tal “santificación u ontologización del tiempo como tal” implica el peligro de que el tiempo llegue a “superar” a Cristo,¹⁰⁰ como se ve en la noción de Joaquín de un *status* que de alguna manera está “más allá” de la edad de la Segunda Persona. El pensamiento de Tomás de Aquino a este respecto, con su inequívoco rechazo del joaquinismo, es mucho más preferible en opinión de Milbank.

Conclusión

A primera vista, los desacuerdos entre nuestros tres intérpretes del joaquinismo parecen fuertes, y van desde el respaldo condicional y la repetición no idéntica (Bonaventura / Ratzinger) hasta la crítica fundamental y el rechazo total (Milbank). De Lubac, curiosamente, se encuentra en el

⁹⁸ *Ibid.*, 22.

⁹⁹ *Ibid.*, 25.

¹⁰⁰ *Ibid.*, 25-26.

medio, ya que combina una crítica fulminante con, al final, la voluntad de reconocer los méritos de lo que denomina “semijoaquinismo”.

En cierto punto, incluso John Milbank coincide con la “toma” más positiva de Ratzinger sobre Joaquín de Fiore, a saber, la necesidad de pensar el ser y la historia juntos, y hacerlo de una manera auténticamente cristiana y, por tanto, trinitaria. Milbank, sin embargo, quiere sacar los recursos para este enfoque no de Joaquín / Buenaventura / Ratzinger, sino más bien de Agustín y Tomás de Aquino. Por el contrario, Buenaventura —y Ratzinger con él— entablaron un diálogo con la corriente joaquinista de la tradición precisamente porque encontraron que Agustín y (en el caso de Ratzinger) Tomás de Aquino carecían de recursos intelectuales para formular una teología dinámica de la historia capaz de hablar poderosamente de un futuro cristiano que no *simplemente* yace en el más allá. Y eso es lo que necesitamos hoy, en nuestra era posmoderna, con sus visiones distópicas de transhumanismo hipersecular. ¿Cuál es la alternativa cristiana? ¿Cuál es la noción propiamente cristiana de *progreso*?

Formulemos este punto de manera aún más radical. A De Lubac le preocupaba con razón la reducción de la escatología cristiana a la utopía mundana. Pero aquí, en el siglo XXI, nuestro momento cultural puede haber cambiado de una confianza cultural dominante en la utopía a una tragedia de distopía aparentemente inevitable. Aunque la preocupación de De Lubac fuera válida en ese momento, seguramente la necesidad de nuestra hora, *hic et nunc*, es diferente (y posiblemente opuesta). Hoy, quizá, ya no sea necesario mostrar que la historia no es salvífica, sino que no es trágica. Y para esto, Buenaventura es una buena medicina.

Cualquier concepción cristiana del progreso debe otorgar primacía al desarrollo espiritual de la persona humana, tanto individual como colectiva o corporativamente. Esta debe ser también una noción de progreso capaz de pensar el progreso no como algo injertado en el don de Dios de sí mismo en las palabras de la Escritura, en la Encarnación y en los sacramentos de la Iglesia, sino más bien como algo que surge de dentro de ellos, como inherente a la historia que une a Dios y a los hombres. El concepto de Buenaventura de las *multiformes theoriae*, nacida de una adaptación de la hermenéutica de la interpretación bíblica de Joaquín, logra precisamente eso: la revelación de Dios, aunque

cerrada en un sentido (en el que la revelación ha alcanzado su cumplimiento en Cristo), permanece dinámica y ocurre en un encuentro místico cada vez más profundo de la humanidad con su Creador. Ese es el punto de partida de una teoría cristiana del progreso. En esta teoría, el tiempo posee una estructura bíblica y trinitaria, en lugar de elevarse sobre los misterios cristianos como una entidad heterónoma, “ontologizada”.

Desde la condena de 1255 hasta De Lubac y Milbank, la tradición ha apreciado durante mucho tiempo los peligros asociados con las visiones tentadoras de Joaquín y sus seguidores. Surge un problema serio cuando el futuro cristiano se construye como una era completamente nueva que va más allá, incluso remplace, a la nueva alianza. Frente a una Iglesia que a menudo parece insuficientemente profética o progresiva, los joaquinistas desde Gerard de Borgo San Donnino hasta Michel de Certeau se han dejado seducir por la visión de una “tercera edad” más auténtica que las anteriores. En interpretaciones tan radicales del joaquinismo, el Espíritu supera al Hijo en el decurso de la historia de la salvación.

La versión secular de esta forma poco ortodoxa de joaquinismo es la “inmanentización del éschaton” de Voegelin, que nos promete el cielo en la Tierra, ya sea en forma de comunismo o en sueños fascistas de un “Tercer Reich”. El transhumanismo es otro ejemplo de la misma tendencia. Sus defensores no deben olvidar las amargas lecciones aprendidas de intentos anteriores de realizar esperanzas escatológicas en el aquí y ahora.

Es cierto que Buenaventura vislumbra una época, tanto inminente como inmanente, en la que una especie de contemplación mística se universalizará o democratizará (esta es su visión del cuarto día, imaginada en términos del Pseudo Dionisio), en cumplimiento de 1 Corintios 2, 6-10. ¿Se quiere argumentar que esta visión es una versión incipiente del secularismo utópico? Si es así, hay que negar que la contemplación es un bien determinado en la vida cristiana, que es central para la persona humana. Negándonos a hacer esta negación, afirmamos que la visión de Buenaventura del cuarto día es precisamente el tipo de futuro alternativo que nosotros, como cristianos, deberíamos imaginar.

John Milbank apunta a otro riesgo más que descubre en las tendencias joaquinitas dentro de la Iglesia. Encuentra evidencias de este riesgo en la eclesiología de Joseph Ratzinger, inspirada tan clara y directamente en las ideas de Joaquín y los joaquinitas. Concebida demasiado desde el punto de vista del Espíritu, y con una actitud defensiva frente al “arraigo” de Dios en el mundo por medio de la Encarnación, una eclesiología neojoaquinita fomenta, sospecha Milbank, una visión baja de la vida cristiana ordinaria, inmersa en “necesidades humanas materiales, sexuales, familiares y políticas”.

¿Es esta la crítica de un teólogo anglicano a un pensador católico romano, y no solo a un pensador: a un papa, cuya vida entera representa una distancia académico-clerical de las preocupaciones de la vida cotidiana? Bien puede haber algo de verdad en esta suposición. Sin embargo, en última instancia el desacuerdo refleja una tensión que ha estado presente en las comunidades cristianas desde el mismo comienzo: ¿cómo es posible vivir el llamado radical de Cristo a la conversión aquí en la Tierra, antes de la plenitud de su Reino? San Pablo, en la primera carta a los Corintios, tiene este consejo:

116

Quiero decir, hermanos y hermanas, el tiempo señalado se ha acortado; de ahora en adelante, sean como si no tuvieran esposas, y los que lloran como si no lo estuvieran, y los que se regocijan como si no se regocijaran, y los que compran como si no tuvieran posesiones, y aquellos que tratan con el mundo como si no tuvieran ningún trato con él. Porque la forma actual de este mundo está desapareciendo. [1 Cor. 7, 29-31]

El “como si no” de Pablo (ὡς μὴ) borra al mundo bajo, por así decirlo; nos llama a distanciarnos de él incluso mientras permanecemos comprometidos. Este pasaje abre la posibilidad de un amplio abanico de vocaciones cristianas, según se subraye el “no”: vocaciones de madre casada a monja contemplativa, de empresaria a profesora de filosofía, de fontanero a sacerdote. Sin embargo, a medida que el actual “esquema” (σχῆμα) del mundo está pasando, el “buen esquema” (εὖσχημον) de la vida cristiana (1Cor. 7,35) requiere reconocer y vivir, no el eclipse de lo material, sino la primacía de lo espiritual.

Copyright of Estudios: Filosofía, Historia, Letras is the property of Instituto Tecnológico Autónomo de México and its content may not be copied or emailed to multiple sites or posted to a listserv without the copyright holder's express written permission. However, users may print, download, or email articles for individual use.