

FRANCESC J. FORTUNY

¿CRISIS O NUEVO ESPÍRITU?
1: JOAQUÍN DE FIORE Y SU "CONCORDIA"

INTRODUCCIÓN

Un filósofo difícilmente puede hallar un nombre más idóneo que el de Gioacchino da Fiore¹ para responder a la cuestión formulada por los organizadores de la XXII Semana internacional de Estudios Medievales: *Apocalipsis y conciencia de crisis en la Edad Media*: Joaquín de Fiore es el exegeta bíblico centrado en el *Apocalipsis*, y el creador directo de un vivo y caudaloso movimiento profético-apocalíptico que nutre directamente durante dos siglos una abundante literatura.

El Abad de Fiore da una respuesta inequívocamente novedosa a los fenómenos de su tiempo y su mensaje, eminentemente religioso en apariencia, es caldo de cultivo intelectual y popular de la visión del mundo moderna y de sus fórmulas filosóficas. Y ello a pesar de fundamentarse en el más tradicional de los paradigmas cosmovisionales y filosóficos: el paradigma filosófico griego clásico, moldeado sobre la Escritura bíblica.

Y el buen monje cisterciense, de extremoso talante pauperístico y eremítico, da un juicio inequívocamente optimista a las novedades de sus días. Ve en ellos el

1. Gioacchino da Fiore nace en Celico (Calabria) en 1135, de padre notario y quizás judío. Viaja a Oriente y Palestina. Ingresa en el Císter de Corazzo y es Abad del mismo monasterio antes de agosto de 1177. Lo abandona en 1191 y funda en 1192 San Giovanni in Fiore, que crece como rama paralela del Císter. Muere en 1202. Le condena el IV Concilio de Letrán de 1215 por su doctrina trinitaria, y la Comisión de Anagni (1254-55) por su apocalípticismo. Obras principales: *Concordia Novi et Veteris Testamenti*. (1183, pero la *Epistola prologalis* es de 1200) [Ed.: Liber Concordie Novi et Veteris Testamenti perfectio. Venecia, 1527. Citaremos: Concordia...]; *Expositio in Apocalipsim*. (1183-84) [Ed.: Venecia, 1527. Cit.: In Apocalipsim] *Psalterium decem cordarum*. [Ed.: Venecia, 1527. Cit.: *Psalterium*...]; *De articulis fidei*. (1193-94) [Ed. de E. Buonaiuti, Roma, Fonti per la Storia d'Italia, 1936. Texto de J. de F.: pp.3-108.] *Tractatus super IV Evangelia*. (1202) [E. Buonaiuti, Roma, Istituto Storico Italiano, 1930]. Además dejó: *De unitate seu essentia Trinitatis*. (perdido). *Contra Iudeos; Contra catholicae fidei adversarios. Liber figurarum*.

nacimiento de una «tercera edad», la de máxima madurez de toda la humanidad, afloración de la perfecta espiritualidad y de la libertad. Pese a que recoge todas las críticas a la Iglesia, al clero y al mundo cristiano en general, que dieron pie y fueron potenciadas al máximo por la reforma de Gregorio VII (pont.1073-1085),² a la postre su juicio no incluye ninguna de las notas negativas que pudiera tener hoy el término «crisis». Para Joaquín de Fiore no hay irreparable pérdida de valores fundamentales, desorientación, angustia frente a lo desconocido. Aplicadas a la obra de nuestro medieval, «crisis» y «apocalíptismo» conservan el más positivo de sus sentidos etimológicos: de simple juicio electivo y de manifestación o revelación.

1. MELIUS OSTENDIMUS NOVA, SI DILIGENTIUS VETERA PERSCRUTAMUR

No es ahora el momento de abordar una detallada descripción de los pasos hermenéuticos de Joaquín de Fiore, ni de los caracteres de cada una de las siete etapas repartidas de tres en tres entre los tres grandes períodos de la Historia de la Salvación, con la novedosa inclusión de la séptima y última etapa en la realidad temporal del tercer periodo. Caracterizar sintéticamente estas etapas y estos períodos, sin elementarizar y banalizar, no es fácil y no añadiría nada a lo que ya ha quedado escrito en obras de especialistas destacados. Recordemos sólo a los pioneros H. Grundmann³ y E. Buonaiuti,⁴ y nombres tan destacados como R. Manselli,⁵ H.

2. GRUNDMANN, Herbert (1935 (1961)): *Movimenti religiosi nel Medioevo. Ricerche sui nessi storici tra l'eresia, gli Ordini mendicanti e il movimento religioso femminile nel XII e XIII secolo e sulle origini storiche della mistica tedesca*. Trad. de M. Ausserhofer / L. Nicolet Santini. Bologna, S.Ed. il Mulino, 1974. Págs. 538.

3. Además de la obra ya citada *supra*, sobre el tema del trabajo ha publicado: *Studien über Joachim von Fiore*. Leipzig, 1927. *Dante und Joachim von Fiore, zu Paradiso X-XII*. En «Deutsches Dante-Jahrbuch» XIV (1932). *Neue Forschungen über Joachim von Floris: Münstersche*. Marburg, Forschungser 1, 1950. *Joaquim von Floris und Rainer von Ponza*. En «Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters» XVI (1960). *Kirchenfreiheit und Kaisermancht um 1190 in der Sicht Joachims von Fiore*. En «Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters» XIX (1963). *Lex und Sacramentum bei Joachim von Fiore*. En «Miscellanea Medioevalia» VI (1969).

4. BUONAIUTI, E.: *Gioacchino da Fiore, San Bonaventura, San Tommaso*. En «Ricerche Religiose» () VI (1930). *Gioacchino da Fiore, i tempi, la vita, il messaggio*. Roma, Collezione Editrice [Collez. di Studi Meridionali, 14], 1931. Págs. XV-258. *Il misticismo medievale*. Pinerolo, 1928. *Il dogma trinitario nelle polemiche gioachimitiche*. En «Rivista di Storia delle Filosofie» (Milano) (1946) 1, 84-102. Además ha realizado la edición crítica y traducción italiana de dos obras del Abad de Fiore.

5. MANSELLI, R.: *Da Gioacchino de Fiore a Pietro Olivi*. En «Humanitas» (1949) 4, 952-965. *La «Lectura supra Apocalipsym» da R. Giovanni Olivi*. Roma, Istituto Storico Italiano per il Medio Evo, 1955. *Spirituali e beguini in Provenza*. Roma, Istituto Storico Italiano per il Medio Evo. 1959. *Il 1260 anno gioachimitico?. Il movimento dei disciplinati nel settimo centenario dal suo inizio*. 1962. *Accettazione e rifiuto della terza età*. Roma, Università di Roma, 19—. *L'attesa dell'età nuova ed il Gioachimismo*. En: «L'attesa dell'età nuova nella spiritualità della fine del medioevo». Todi, 1962. *Joachim de Fiore dans la Théologie du XIIIe siècle*. En VV.AA: «Septième centenaire de la mort de Saint

Mottu,⁶ M. Reeves,⁷ A. Crocco,⁸ sin olvidar a H. de Lubac y su proyección del joaquinismo hasta nuestros días.⁹

Louis. Actes des Colloques de Royaumont et Paris, 21-27 mai 1970.». Paris, Les Belles Lettres, 1976. *Età dello Spirito e profetismo tra Quattrocento e Cinquecento*. En Crocco, A. (editor): «L'età dello Spirito e la fine dei tempi in Gioacchino da Fiore e in il Gioacchanismo Medievale. Atti del II Congr. Intern. di Studi Gioacchimiti....1984». San Giovanni in Fiore, Centro Intern. di Studi Gioacchimiti, 1986.

6. MOTTU, H. (1977): *La manifestation de l'Esprit selon Joachim de Fiore. Herméneutique et théologie del'histoire d'après le traité sur les Quatre Evangiles*. Neuchâtel-Paris, Delachaux et Niestlé (Bibliothèque théologique), 1977. *Joachim de Fiore et Hegel. Apocalyptique biblique et Philosophie de l'Histoire*. En: «Storia e messaggio in Gioacchino da Fiore. I° Congresso Intern. Gioacchimiti. San Giovanni in Fiore, 18-23 settembre 1979.». Fiore, Centro di Studi Gioacchimiti, 1980. *La mémoire du futur: signification de l'Ancien Testament dans la pensée de Joachim de Fiore*. En Crocco, A. (editor): «L'età dello Spirito e la fine dei tempi in Gioacchino da Fiore e in il Gioacchanismo Medievale. Atti del IIo Congr. Intern. di Studi Gioacchimiti....1984». San Giovanni in Fiore, Centro Intern. di Studi Gioacchamiti, 1986.

7. REEVES, M.: *The Abbot Joachim's Disciples and the Cistercian Order*. En «Sophia, Rassegna critica di filosofia ed di storia della filosofia» XIX (1951). *The «Figurae» of Joachim of Fiore: Genuine and Spurious Collections*. En «Mediaeval and Renaissance Studies» III (1954). *The Seven Seals in the Writings of Joachim of Fiore*. En «Recherches de théologie ancienne et médiévale» XXII (1954). *Joachimist Expectations in the Order of Augustinian Hermits*. En «Recherches de théologie ancienne et médiévale» (Paris) (1958). *Joachimist influences on the idea of a Last World Emperor*. En «Traditio» (New-York) XVII (1961), 323-370. *The Abbot Joachim and Society of Jesus*. En «Medieval and Renaissance Studies» V (1961). *The influence of Prophecy in the Later Middle Ages*. En: «Study in Joachimism. 1969». Oxford, University Press, 1969. Págs. 574. *Joachim of Fiore in christian thought. Essays on the influence of the calabrian prophet*. (2 vols). Burt Franklin and Co., 1975. *How original was Joachim of Fiore's theology of history?*. En: «Storia e messaggio in Gioacchino da Fiore. Io Congresso Intern. Gioacchimiti. Saa Giovanni in Fiore, 18-23 settembre 1979.». Fiore, Centro di Studi Gioacchimiti, 1980. *The Third Age: Dante's debt to Gioacchino da Fiore*. En Crocco, A. (editor): «L'età dello Spirito e la fine dei tempi in Gioacchino da Fiore e in il Gioacchanismo Medievale. Atti del IIo Congr. Intern. di Studi Gioacchimiti....1984». San Giovanni in Fiore, Centro Intern. di Studi Gioacchamiti, 1986.

8. CROCCO, A. (1955): *La formazione dottrinale di Gioacchino da Fiore e le fonti della sua teologia trinitaria*. En «Sophia: Rassegna critica di filosofia e storia della filosofia» XXIII (1955). *Profilo storico del Gioacchinismo dall'«Anno dell'Alleluia» a Cola di Rienzo*. En «Sophia: Rassegna critica di filosofia e storia della filosofia» XXIV (1956). *La teologia trinitaria de Gioacchino da Fiore*. En «Sophia: Rassegna critica di filosofia e storia della filosofia» XXV (1957) n. 3-4 , 218-232. *Simbologia joachimita e simbologia dantesca*. En «Sophia, Rassegna critica de filosofia e storia della filosofia.» XXIX (1961). *Gioacchino da Fiore e il Gioacchinismo*. Napoli, Liguori, 1976 [2° ed. totalmente rinnovata de la obra de 1960]. *Genesis e significato dell'«Età dello Spirito» nell'escatologia di Gioacchino da Fiore*. En: «Storia e messaggio in Gioacchino da Fiore. I° Congresso Intern. Gioacchimiti. San Giovanni in Fiore, 18-23 settembre 1979.». Fiore, Centro di Studi Gioacchimiti, 1980. *Il superamento del dualismo agostiniano nella concezione della storia di Gioacchino da Fiore*. En CROCCO, A. (editor) y VVAA. (1984): *L'età dello Spirito e la fine dei tempi in Gioacchino da Fiore e nel Gioacchinismo Medievale*. Atti del II° Congresso Internazionale di Studi Gioacchimiti. San Giovanni in Fiore - Luzzi - Celico, 6-9 settembre 1984. Fiore, Centro di Studi Gioacchimiti, 1986. Págs. 533.

9. H. DE LUBAC: *La posterité spirituel de Joachim de Fiore. I.- De Joachim à Schelling. II.- De Saint-Simon a nos jours*. Paris-Namur, 1980. Págs. 406+477. Hay traducción al castellano.

En principio este trabajo tampoco será obra de historiador que intenta convencer a historiadores de las grandes aportaciones que el pensador del siglo XII hace a la epistemología de la ciencia histórica. Ni de filósofo de la Historia que analiza el imponente edificio de «historiosofía»¹⁰ que erige el contemplativo italiano, enmendando la plana a Agustín de Hipona y su *Ciudad de Dios*.

Este trabajo intentará algo mucho más simple y más al alcance de un filósofo, algo sugerido por el mismo Gioacchino da Fiore: «*Melius ostendimus nova, si diligentius vetera perscrutamur*».¹¹ Se trata de una frase programática central de su doctrina. Ciertamente central como descripción de una paciente labor a lo largo de sus obras; central también como intuición epistemológica en su quehacer; central, finalmente, porque dieciocho siglos más tarde continúa en pleno vigor, incluso para un filósofo del siglo XX, el menos tentado de todos los tiempos por una imposible filosofía de la historia.

2. OBJETIVO Y DOCTRINA DE JOAQUÍN DE FIORE

Sabemos qué era lo que quería mostrar Joaquín de Fiore. Tras los dieciocho siglos que nos separan del pensador, sus ideas ya son bagaje cultural común en unos textos bien conocidos:

«Debemus ergo in labore et gemitu in hiis sacris diebus resistere affligentes, ut scriptum est animas nostras quousque quadraginta dies, hoc est generationes totidem et duo quantum in maiori luctu et afflictione pertranseant: ut ad sacra illius Pasche solemnities pervenire possimus et cantare domino canticum novum quod nobis abstulit, ut iam diximus, primus septuagesimae dies canticum laetitiae quod est alleluia. Nec mirum si hec sacra mysteria clausa hactenus sub velamine nobis iunioribus tempore incipient aperiri. Cum illa generatio agatur in extremis quae designatur in sacro quadragesimo die. In quo velum mysteriale quod pendet in conspectu altaris tollitur a facie populi. Ut qui hactenus «per speculum in enigmate» amodum «facie ad faciem» videre incipient veritatem: euntes ut ait Apostolus «de claritate in claritatem ...

Tres denique mundi status nobis ut iam scripsimus in hoc opere divine nobis pagine sacramenta commendant: Primum in quo fuimus sub lege, secundum in quo fuimus sub gratia, tertium quod e vicino expectamus sub ampliori gratia ...

10. El término parece de una gran exactitud para lo que intenta ofrecer el calabrés insigne, mucho más adecuado y plástico que el usual de «Filosofía o Teología de la Historia». Ciertamente él no aspiró jamás a dar una «historia» en el sentido corriente, una historiografía o una historiología. Sugiere «historiosofía» DI NAPOLI, G.: *Teologia e Storia in Gioacchino da Fiore*. En «Storia e messaggio in Gioacchino da Fiore. I° Congresso Intern. Gioacchimiti. San Giovanni in Fiore, 18-23 settembre 1979.». Fiore, Centro di Studi Gioacchimiti, 1980. Pág. 85.

11. *Concordia...*, fol 25v2.

Primus ergo status in scientia fuit, secundus in potestate sapientie, tertius in plenitudine intellectus. Primus in servitute servili, secundus in servitute filiali, tertius in libertate. Primus in flagellis, secundus in actione, tertius in contemplatione. Primus in timore, secundus in fide, tertius in charitate. Primus status servorum est, secundus liberorum, tertius amicorum. Primus senum, secundus iuvenum, tertius puerorum. Primus in luce siderum, secundus in aurora, tertius in perfecto die. Primus in hieme, secundus in exordio veris, tertius in state. Primus protulit urticas, secundus rosas, tertius triticum. Primus aquam, secundus vinum, tertius oleum. Primus pertinet ad septuagesimam, secundus ad quadragesimam, tertius ad festa paschalia. Primus itaque status pertinet ad Patrem, qui auctor est omnium ..., secundus ad Filium qui assumere dignatus est limum nostrum ..., tertius ad Spiritum Sanctum de quo dicit Apostolus «ubi Spiritus domini, ibi libertas». Et primus quidem status significatus est in tribus illis hebdomadis que precedunt ieiunium quadragesimale, secundus in ipsa quadragesima, tertius in tempore solemnium quod vocatur paschale.

Quodcirca si mysterium veli positi inter populum et altare non segniter intuemur, intelligimus non absque circa die quadragesimo, in quo et conficitur sanctum chrisma, eicitur a conspectu altaris ut iam non videant fideles altare ipsum quasi per speculum in enigmate, sed magis facie ad faciem. Nimirum quia in tempore isto quo agitur quadragesima generatio oportet auferri velamen litere a cordibus multorum».¹²

Sabemos cómo lo quería mostrar: a partir de la Trinidad cristiana, y por la «concordia» entre el Antiguo y el Nuevo Testamento.

«Tenet firmiter sancta mater Ecclesia duas esse personas Deitatis, quarum una ingenita, altera unigenita est. Esse vero et tertiam que ab utraque procedit.

Et ob hoc et secundum hoc de littera prioris Testamenti nata esse ostenditur littera novi et ex utraque procedere unus spiritalis intellectus.

Inde est ut cum aliquid typice volumus exponere in Scripturis, primo occurrat nobis quasi processio Spiritus Sancti a Patre, secundum qua similitudo Patris tenenda est in primo statu seculi, similitudo Spiritus Sancti in secundo, deinde quasi processio Spiritus Sancti a Filio, secundum quam similitudo Filii tenenda est in secundo statu, similitudo Spiritu Sancti in tertio.

Quippe quia etsi unus est, et simul ab utroque procedit, ut tamen ostenderetur ab utroque procedere et prius in columbe specie descendit super Christum premissa significatione et testimonio Patris, dicentis de eo Iohanni Baptiste «super quem videris Spiritum meum descendentem et manentem super eum, ipse est qui baptizat in

12. *Concordia...*, V, 84; f. 112a-112v. [El subrayado es nuestro, en un intento de economizar largas exposiciones de los puntos relevantes para nuestro intento.]

Spiritu» et secundum ostensum est procedere ex ore Christi, quando insufflavit idem Dominus super discipulos et ait «accipite Spiritum Sanctum, quorum remiseritis peccata, remissa sunt».

Verum hoc pro duplicitate spiritualis intellectus qui sepe occurrit in Novo Testamento, maxime ubi conveniunt simul in mysterio due femine aut duo viri, qui habent tale aliquid spritaliter designare. Etenim quia Filius a Patre solo est, cum aliquid occurrit quod ad eius pertinet actionem, uno typico intellectu concluditur. Quia vero Spiritus Sanctus ab utroque procedit, id quod ad eius contemplativam pertinet felicitatem, duplicem exigit intellectum.

Et quoniam in primo statu seculi, qui secundum erudicionem et generalia mandata Dei incipit a Moyses, secundum autem circumscisionem ab Abraham, ostendit Deus Pater gloriam suam.

In secundo statu qui incipit a Iohanne Baptista innotuit Filius populo christiano, cuius consummatio in adventu Helie: secundum eorundem fines temporum procedunt termini typici intellectus

Sane tertius status qui incipit ab Helia proprie pertinet ad Spiritum Sanctum, eo quod in eo ostensurus sit gloriam suam, sicut Pater in primo, Filius in secundo. Vero quia non tantum a Filio procedit Spiritus Sanctus set, ut aiunt sancti doctores, principaliter a Patre, ut se ostenderet simul cum Filio procedere ab ipso Patre, veniens cum ipso Filio in exordio secundi status, gloriam suam quam ostensurus est plenius in adventu Helie, etiam tunc ostendit ex parte, secundum quod aperte ostenditur in Actibus apostolorum. Quocirca etsi secundum litteram completa est post resurrectionem Domini promissio illa Filii de donatione Spiritus Sancti; secundum tamen illam plenitudinem, quam ostensurus est cum fuerit a rebelli quoque Iudeorum populo converso ad Dominum per Heliam et eius socios glorificatus, etiam nunc dicere possumus Spiritus non erat datus: quia Ihesus nondum erat glorificatus».¹³

3. LECTURA DENTRO DEL PANORAMA GLOBAL DE LA HISTORIA DE LA FILOSOFÍA

Pero este empeño del Abad de Fiore, estudiado con acierto y profundidad en tantos aspectos en una cada vez más abundante bibliografía reciente,¹⁴ quizás no

13. *Tractatus...* pp.21-24.

14. RUSSO, F.: *Bibliografia Gioachimita*. Firenze, Biblioteca di Bibliografia Italiana, 1954. MIKKERS, E.: *Neuere Literatur über Joachim von Fiore*. En «Cîteaux in de Nederlanden» 9 (1958). RUSSO, F.: *Rassegna bibliografica Gioachimita (1958-1967)*. «Cîteaux» XIX (1968), 206-214. SELGE, K.V. (1984): *Joachim von Fiore in der Gesschichtsschreibung der letzten sechzig Jahre (von Grundmann bis zur Gegenwart)*. Ergebnisse und offene Fragen. En Crocco, A. (editor): «L'erà ello Spiritu e la fine dei tempi in Gioacchino da Fiore e in il Gioacchinismo Medievale. Atti del II° Congr. Intern. di Studi Gioachimiti....1984». San Giovanni in Fiore, Centro Intern. di Studi Gioacchamiti, 1986.

se ha expuesto a la luz de una suficiente distancia y contextualización histórica. Quizás «*si diligentius vetera perscrutamur*» et novissima —en una dirección que él preparó pero no alcanzó a vislumbrar— «*melius ostendimus nova*», aquellas novedades que él aportó.

Desde él hasta nuestros días el camino fue recorrido por H. de Lubac, en la obra ya citada, y por otros (Y. Congar,¹⁵ H. Mottu,¹⁶). Desde Joaquín de Fiore hacia el Génesis, toda la problemática de la exégesis y la hermenéutica bíblica encontró en otra obra monumental del mismo De Lubac¹⁷ el mejor de los guías. Se le ha visto como reformador monacal,¹⁸ como reformador eclesiástico *tout court*,¹⁹ como síntesis de las herejías de los dos siglos anteriores²⁰ y como padre de las de otros dos siglos posteriores²¹ y, además, profundamente

15. CONGAR, Y.M.: *Aspects ecclesiologiques de la querelle entre mendiants et seculiers dans la seconde moitié du XIIIe s. et le début du XIVe*. «Archives d'Histoire Doctrinales et Littéraire du Moyen Age» (Paris). *Les laïcs et l'ecclésiologie des ordines chez les théologiens des XIe et XIIe siècle*. En: «Laici nella Societas Christiana». Mendola, 1968.

16. MOTTU, H. (1979): *Joachim de Fiore et Hegel. Apocalyptique biblique et Philosophie de l'Histoire*. En: «Storia e messaggio in Gioacchino da Fiore. I° Congresso Intern. Gioacchimiti. San Giovanni in Fiore, 18-23 settembre 1979.». Fiore, Centro di Studi Gioacchimiti, 1980.

17. H. DE LUBAC: *Exégèse médiévale. Les quatre sens de l'Écriture*, III/1, Paris 1961, pp. 437-558.

18. REEVES, M. (1951): *The Abbot Joachim's Disciples and the Cistercian Order*. En «Sophia, Rassegna critica di filosofia ed di storia della filosofia» XIX (1951). RUSSO, F. (1959): *Gioacchino da Fiore e le fondazioni Florensi in Calabria*. Napoli, 1959.

19. DI NAPOLI, G. (1979): *L'Ecclesiologia di Gioacchino da Fiore*. «Doctor Communis» (Roma) (1979) n. 3. También MANSELLI, R.: *Joachim de Fiore dans la Théologie du XIIIe siècle*. En VV.AA. «Septième centenaire de la mort de Saint Louis. Actes des Colloques de Royaumont et Paris, 21-27 mai 1970.». Paris, Les Belles Lettres, 1976. REEVES, M.: *Joachim of Fiore in christian thought. Essays on the influence of the calabrian prophet*. (2 vols). Burt Franklin and Co., 1975.

20. A pesar de sus reticencias explícitas frente a cátaros y Pobres de Lyon. Ver GONNET, G.: *Gioacchino da Fiore e gli eretici del suo tempo*. En «Storia e messaggio in Gioacchino da Fiore. I Congresso Intern. Gioacchimiti. San Giovanni in Fiore, 18-23 settembre 1979.». Fiore, Centro di Studi Gioacchimiti, 1980.

21. WEST, DELNO C. (Editor): *Joachim of Fiore in Christian Thought. Essays on the influence of the Calabrian Prophet*. Burt Franklin (N.Y.), 1975. WEST, DELNO C.: *A millenarian earthly paradise: renewal and the age of the Holy Spirit*. En Crocco, A. (editor): «L'età dello Spirito e la fine dei tempi in Gioacchino da Fiore e in il Gioacchinismo Medievale. Atti del II° Congr. Intern. di Studi Gioacchimiti...1984». San Giovanni in Fiore, Centro Intern. di Studi Gioacchimiti, 1986. MCGINN, B.: *The Abbot and the Doctors: Scholastic Reactions to the Radical Eschatology of Joachim of Fiore*. «Church History» XXXX (1975). MANSELLI, R.: *Età dello Spirito e profetismo tra Quattrocento e Cinquecento*. En Crocco, A. (editor): «L'età dello Spirito e la fine dei tempi in Gioacchino da Fiore e in il Gioacchinismo Medievale. Atti del II° Congr. Intern. di Studi Gioacchimiti...1984». San Giovanni in Fiore, Centro Intern. di Studi Gioacchimiti, 1986. MANSELLI, R.: *Il 1260 anno gioacchimitico?. Il movimento dei disciplinati nel settimo centenario dal suo inizio*. 1962. KESTENBERG — GLADSTEIN: *A fifteenth-century polemic against Joachimism, and its background*. «Journal of the Warburg and Courtauld Institutes», (London) XVIII (1955), 245-295. FREYHAN, R.: *Joachimism and the English Apocalypse*. «Journal of the Warburg and Courtauld Institutes» (London) XVIII (1955). CROCCO, A. (1956): *Profilo storico del Gioacchinismo dall'«Anno dell'Alleluia» a Cola di Rienzo*. En «Sophia: Rassegna critica di filosofia e storia della filosofia» XXIV (1956). COHN, NORMAN: *The pursuit of the Millennium*. London 1961 (1970,3a ed.). Trad.: *En pos del milenio. Revolucionarios milenaristas y*

vinculadas al franciscanismo²² y a la Corona de Aragón,²³ como simple utopista²⁴ anterior al siglo clásico de las utopías del Renacimiento. Unos le han exaltado por los valores sociales y religiosos que veían en todo movimiento herético bajo medieval; otros le condenaban a una *damnatio memoriae* precisamente por ello.²⁵

Con mayor tranquilidad Karl Barth caracterizaba el intento de Joaquín como

anarquistas místicos de la Edad Media. Trad. de R. Alaix Busquets, Barcelona, Barral Editores, 1972. Págs. 437.

22. MUZZEY, D.S. (1907): *The Spiritual Franciscans*. New-York, 1907. BONCLATTI, G. (1924): *Gioachinismo e francescanesimo nel 1200*. Asisi, 1924. RUSSO, F. (1946): *S. Francesco ed i Francescani nella letteratura profetica gioachimita*. En «Miscellanea Francescana.» XLVI (1946). MANSELLI, R. (1949): *Da Gioacchino de Fiore a Pietro Olivi*. En «Humanitas» (1949) 4, 952-965. MANSELLI, R. (1955): *La «Lectura supra Apocalipsym» da R. Giovanni Olivi*. Roma, Istituto Storico Italiano per il Medio Evo, 1955. SALVATORELLI, L. (1955): *Movimento francescano e gioachinismo. Francesco d'Assisi e il francescanesimo nel primo secolo dell'Ordine*. En «Relazioni del X Congresso Internazionale di Scienze Storiche». Firenze, 1955. DALLARI, D. (1957): *Il precursore di San Francesco: Gioacchino da Fiore*. En «Italia Francescana». RUSSO, F. (1961): *Spiritualità gioachimita e spiritualità francescana*. En «Boll. biblioteca e Istit. Culturali di Pinerolo.» VII (1961). MACCANONE, M. (1962): *Riforma e sviluppo della vita religiosa con Innocenzo III*. 1962. DESBONNETS, T. (1967): *Quelques modifications apportées par S. Bonaventure au texte des sources de la «Legenda Major»*. En «Colloque Saint Bonaventure. Actes.». Paris, Etudes Franciscaines, 1968. PHELAN, J. (1970): *The Millennial Kingdom of the Franciscans in the New World*. Berkeley and Los Angeles, 1970. STANISLAO DA CAMPAGNOLA (1971): *L'angelo del sesto sigillo e l'alter Christus*. 1971. ESSER, K. (1976): *La orden franciscana. Orígenes e ideales*. Guipuzcoa, Aránzazu, 1976.

23. El autor ya clásico sobre el tema es POU Y MARTI, J.M.: *Visionarios, beguinos y fratercelos catalanes (siglos XIII-XV)*. Vic, Ed. Seráfica, 1930. [Repris Madrid, Ed. Colegio «Cardenal Cisneros», 1991]. Págs. 534]. MANSELLI, R.: *Spirituali e beguini in Provenza*. Roma, Istituto Storico Italiano per il Medio Evo. 1959. MANSELLI, R.: *Les opusculs spirituels de Pierre Jean-Olivi et la piété des beguins de Langue d'Oc*. En «Les Cahiers de Fanjeaux.» (n. 11) Toulouse, Privat Ed., 1976, pp. 187-201. G. DUBY (Editor): *Franciscains d'Oc: Les Spirituels ca. 1280-1324*. (Núm. monográfico). En «Les Cahiers de Fanjeaux» (n. 10). Toulouse, Privat Ed., 1975. Págs. 397. *Les Universités de Languedoc au XIIIe siècle*. (Núm. monográfico). En «Les Cahiers de Fanjeaux» (n. 5). Toulouse, Privat Ed., 1970. Págs. 1-360.

24. TUVESON, E.L. (1949): *Millennium and utopia. A Study in the Background of the Idea of Progress*. Berkeley-Los Angeles, 1949. PASZTOR, EDITH (1984): *Ideale del monachesimo ed età dello Spirito come realtà e forma d'utopia*. En Crocco, A. (editor): «L'età dello Spirito e la fine dei tempi in Gioacchino da Fiore e in il Gioachinismo Medievale. Atti del II° Congr. Intern. di Studi Gioachimiti....1984». San Giovanni in Fiore, Centro Intern. di Studi Gioachimiti, 1986.

25. La historiografía protestante ha propendido a ver en la «Edad del Espíritu» del Abad medieval un antecedente de su propio espiritualismo. Por lo contrario, la católica, e incluso neotomistas tan notables y buenos conocedores del tema como De Lubac, Y.M. Congar, y M.-D. Chenu no son capaces de superar ciertos temores ante el exceso de Espíritu y de espiritualismo. Ver CROCCO, A.: *Genesi e significato dell'«Età dello Spirito» nell'escatologia di Gioacchino da Fiore*. En «Storia e messaggio in Gioacchino da Fiore. I Congresso Intern. Gioachimiti. San Giovanni in Fiore, 18-23 settembre 1979.». Fiore, Centro di Studi Gioachimiti, 1980. Págs.197-199 y 213. Y también MCGINN, B.: *Joaquim of Fiore's Tertius Status: some theological appraisals*. En Crocco, A. (editor): «L'età dello Spirito e la fine dei tempi in Gioacchino da Fiore e in il Gioachinismo Medievale. Atti del II° Congr. Intern. di Studi Gioachimiti. 1984». San Giovanni in Fiore, Centro Intern. di Studi Gioachimiti, 1986. *Passim*, pero esp. las págs. 231-236.

la más tradicional de las actitudes patrísticas, la heredada de Grecia y del Helenismo: «... no consiste en una tentativa de explicar la Trinidad a partir del mundo, sino en el empeño opuesto de explicar el mundo partiendo de la Trinidad».²⁶

Esta finalidad le parecía a M.-D. Chenu: «... une des plus curieuses opérations de la théologie chrétienne: la violente réfraction dans l'histoire de la vision supratemporelle de l'économie divine, qui soutenait la pensée greque».²⁷

Quizás «*si diligentius vetera perscrutamur*» el del Abad calabrés no resultara un ensayo tan curioso, y sí bastante más revelador de lo nuevo del s. XII y de cómo fue asumido.

4. UNOS ANTECEDENTES PRÓXIMOS QUE CONVIENE TENER EN CUENTA

En una primera etapa de nuestro viaje a la antigüedad siguiendo a Joaquín de Fiore vayamos, no al Génesis bíblico, sino al mucho más próximo nacimiento del pensar de Occidente.

Anotemos que todavía en el s. XII, en 1119, un Pedro Abelardo disipa la perplejidad de sus discípulos²⁸ respecto a la utilidad y el valor pragmático del misterio de la Trinidad recurriendo al *Timeo* de Platón, un *Timeo* que en la traducción latina parcial de Calcidio²⁹ nunca se perdió, que los chartrianos han popularizado por aquellos días y estudiarán profundamente.³⁰ En los mismos medios, reflejando el mismo platonismo y también citados por Pedro Abelardo, corren Macrobio y el *Asclepius*.³¹ El misterio de la Trinidad —dice Pedro

26. KARL BARTH: *Die kirchliche Dogmatik*, I/1, München, 1932. Citado A. Crocco, II, p. 161.

27. M.-D. CHENU: *La théologie au douzième siècle*. Paris, 1966, p. 300.

28. ABELARDO (h 1121): *Historia Calamitatum*. [Texto latino de H. Ostlender publicado en «Beiträge...» XXXV (1936) ns. 2-3]. Studi critico e traduzione italiana di A. Crocco. Napoli, Ediz. Empireo, 1969. Págs.71-72.

29. PLATO: *Timaeus a Calcidio translatus commentarioque instructus*. In societate operis coniuncto P.J. Jensen edidit J.H. Waszink. Editio altera. London-Leiden, E.J. Brill (*Plato Latinus*,4), 1975. Págs. CXCIV-436.

30. En este punto son fundamentales y ya clásicos los estudios de GREGORY, T.: *Anima Mundi. La filosofia di Guglielmo di Conches e la Scuola di Chartres*. Firenze, 1955. *Platonismo Medievale. Studi e ricerche*. Roma, Istituto Storico Italiano per il Medio Evo, 1958. Págs. 161. *L'idea di natura nella filosofia medievale prima dell'ingresso della fisica di Aristotele.- Il secolo XII*. En: «La Filosofia della Natura nel Medioevo. Atti del terzo Congresso Internazionale di Filosofia Medievale. Passo della Mirandola, 31 agosto - 5 settembre 1964.». Milano, S.E. Vita e Pensiero, 1966. *Abélard et Platon*. En Buytaert, E.M. (Editor): «Peter Abelard. Proceedings of the International Conference. Louvain May 10-12, 1971.». Leuven/The Hague, University Press/Martinus Nijhoff, 1974.

31. MACROBIUS, AMBROSIUS THEODOSIUS (350): *Commentarii in Somnium Scipionis*. Edidit I. Willis. Leipzig, B S B B.G. Teubner, 1970. Págs. 254. *Corpus Hermeticum*. (3 vol.) Texte établi par A.D. Nock. Traduction de A.-J. Festugière. Paris, Les Belles Lettres, 1972-1978. (*Asclepius*: vol. II, pp. 257-401).

Abelardo a sus discípulos—³² no es otra cosa que la mejor formulación del «principio» (traducción de la *arché* clásica griega) de todas las entidades creadas, que Platón, asistido por la inspiración profética de Dios, transmitió de alguna manera a los pueblos paganos para prepararles a la recepción de Cristo.³³

Si la Trinidad cristiana —con todas sus diferencias, «la mejor formulación»—³⁴ es reconocida en la primera mitad del s. XII en la vieja *arché* pagana, «*Tagathón*», dice Abelardo,³⁵ ninguna novedad puede achacársele a Joaquín si se lanza al intento que le atribuye K. Barth. La *arché* griega siempre fue la explicación de la *Physis* o «naturaleza», la fuente radical primera de su unidad en el dinamismo vital de la multiplicidad cambiante. La sorprendente novedad no está aquí, veremos más tarde dónde radica.

Segunda etapa en nuestro retroceso en el tiempo, «*vetera perscrutando*»: Juan Escoto Eriúgena, en el s. IX.

El Eriúgena está en plena aceptación durante todo el s. XII. Honorio de Autun³⁶ abrevia su *Periphyseon*; Chartres, los Victorinos, Pedro Abelardo conocen y citan su obra y sus traducciones y comentarios del Ps. Dionisio y de Máximo el Confesor.

Para el Eriúgena, el Dios Trino es la *essentia* de la *Physis*; cada cosa creada es *teofanía* de Dios para Dios; la historia natural y la humana son el discurso (*discurrere*: recorrer sucesivamente con el intelecto) de Dios sobre sí mismo en un crear (*creare*: crear cosas, que son *teofanías*, palabras interiores de Dios para sí mismo) que es a la vez su crearse (*creari*: actualizarse como acto inteligente) Dios

32. PETRUS ABELARDUS: *Theologia Summi Boni*. Ed. de Ostlender en «Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters» 35 (1939). Trad. francesa con texto latino de Ostlender en ABÉLARD (1120): *Du bien supreme (Theologia de Summi Boni)*. Introd., trad. et notes par J. Jolivet. Paris, J. Vrin, 1978. Pedro Abelardo mantiene prácticamente las mismas tesis con la misma estructura en sus obras tres «*Theologiae*»: PETRUS ABELARDUS (1120 1138 1140): *Opera theologica*. Edidit E.M. Buytaert. Turnhout (Belgica), Brepols (*Corpus Christianorum. Continuatio Medievalis*. vols. 11-12), 1969. Págs. 952.

33. Desarrollamos el tema de la polémica entre Abelardo y Bernardo de Claraval en *Bernat de Claraval i la intel·lectualitat del seu segle*. «*Ilerda*» (Lérida) (1991) n. 49, 59-95.

34. *Qui enim potens est, si id quod potest, iuxta modum rationis conducere nescit, exitiallis est ac perniosa eius potentia. Si autem sapiens sit et discretus in agendo, sed minime possit, efficacia caret. Quod si et potens sit et sapiens, sed nequaquam benignus, tanto ad nocendo fit pronior, quanto ex potentia et astutia sua ad efficiendum, quod vult, est securior, nec spem beneficiorum suorum ceteris praestat, qui benignitatis affectu non commovetur. In quo autem tria haec concurrunt, ut videlicet possit implere, quod voluerit, et bene velit, utpote benignus, nec ex insipientia modum rationis excedat: eum profecto vere bonum esse et in omnibus perfectum constat.* *Theologia Summi Boni*. I, 2 [3, 19-29].

35. Y no solo lo reconoce Pero Abelardo con su pintoresco griego (*Tagaton: Theol. Summi Boni*, L. I, cap. V, ed. cit. p. 37), sino que treinta años más tarde sigue repitiéndolo su discípulo: JOHANNES SARISBERIENSIS (1159-60): *Policraticus, sive de nugis curialium et vestigiis philosophorum libri VIII*. Edidit C.I. Webb. (2 vols.). Oxford, 1929, VII,5 (pp. 108-110).

36. HONORIUS AUGUSTODUNENSIS (1145-1150): *Clavis Physicæ*. A cura di P. Lucentini. Roma, Edizioni di Storia e Letteratura (Temi e testi, 21), 1974.

a sí mismo como subjetividad consciente en un retorno perfecto desde sí a sí mismo como inteligencia que se entiende.³⁷

Juan Escoto ha querido volver a anudar, inteligente y voluntariamente, el vínculo necesario entre el Dios cristiano creador y el mundo temporal. La tradición latina, Agustín de Hipona en particular, con su psicologismo creacional, cortó de forma violenta la relación vinculante. El resultado fue postular una historia dialogal y pedagógica que es extrínseca a Dios y al hombre; una historia con dudoso progreso y pivotando sobre un juego de voluntades desmesuradamente desiguales, y expresada en unos antropomorfismos elementales y populares, con resabios de dualismo maniqueo mal reducido. Escoto desea evitar estos defectos que devalúan una tal formulación intelectual de la cosmovisión cristiana.³⁸

Tampoco en este ámbito el intento de Joaquín pasa de ser una explicitación, con mayor virtuosismo, de un aspecto algo olvidado y aún no percibido con claridad por el Eriúgena: el de la necesaria impronta de la *arché* sobre la historia, si el vínculo que les une es inmanente y necesario, y no meramente «técnico o artesanal», psicologista. También Escoto, como Joaquín, ha sido relacionado estrechamente con el Idealismo Alemán en la historiografía moderna, si bien no con el éxito popular que alcanzó la obra de De Lubac. Popularizado o no el hecho, el Eriúgena y el calabrés están en una misma línea intelectual que apunta remotamente a Hegel.³⁹

5. LOS ORÍGENES GRIEGOS DEL PENSAMIENTO OCCIDENTAL

Y demos ya el tercer salto, más allá de la Edad Media y a los orígenes de Occidente, al *Timeo* de Platón, al *Libro Lambda* de la *Metafísica* de Aristóteles.

37. Para esta síntesis bastan los primeros números (441A-463A) del *Periphyseon* que, como un preludio musical, sugieren brevemente todos los temas que después desarrolla el autor. Ver JOHANNIS SCOTTI ERIUGENAE *Periphyseon (De divisione naturae). Liber primus*. Edited by I.P. Sheldon-Williams with the collaboration of L. Bieler. Dublin, The Dublin Institute for Advanced Studies (Scriptores Latini Hiberniae, VII) 1968. Págs. X-270. Trad. cast.: JUAN ESCOTO ERIUGENA: *División de la naturaleza (Periphyseon, I)*. Introducción, traducción y notas de F.J. Fortuny., Barcelona, Orbis (Historia del pensamiento, 64), 1984. Págs. 164. Desarrollamos los temas aquí aludidos en *De Lucreci a Ockham. Perspectives de l'Edat Mitjana*. Barcelona, Ed. Anthropos, 1992, esp. los dos últimos capítulos, pp. 232-284.

38. CROCCO, A. (1984): *Il superamento del dualismo agostiniano nella concezione della storia di Gioacchino da Fiore*. En Crocco, A. (editor): «L'età dello Spirito e la fine dei tempi in Gioacchino da Fiore e in il Gioacchanismo Medievale. Atti del II° Congr. Intern. di Studi Gioacchimiti...1984». San Giovanni in Fiore, Centro Intern. di Studi Gioacchimiti, 1986.

39. RIVERA DE VENTOSA, E. (1975): *Tres visiones de la historia: Joaquín de Fiore, S. Buenaventura y Hegel*. En «Misc. Francescana» (Roma) (1975), 779-808. MOTTU, H. (1979): *Joachim de Fiore et Hegel. Apocalyptique biblique et Philosophie de l'Histoire*. En: «Storia e messaggio in Gioacchino da Fiore. I° Congresso Intern. Gioacchimiti. San Giovanni in Fiore, 18-23 settembre 1979.». Fiore, Centro di Studi Gioacchimiti, 1980.

Estamos situados en el núcleo de la cosmovisión y del sistema conceptual de los dos grandes filósofos anteriores al cristianismo. El Bien, el Logos-Demiurgo y el Alma Cósmica de Platón;⁴⁰ el Motor Primero, que para ello debe ser *noésis noéseos* y por ende Vida, en Aristóteles,⁴¹ son el principio de la *Physis*. Un principio ciertamente inmanente y no personal de la *Physis*, pero sin el más pequeño equívoco en la unidad de la trinidad o tres modalidades del uno radical de una *Physis* una y viva, y fuente de su pluralidad moviente. Estamos ante la Trinidad pagana, una *arché* trina para ser principio vivo de vida tal como el hombre la conoce: potente, organizada, múltiple. Pagana, pero inspirada por Dios, en apreciación de Pedro Abelardo.

Es la Trinidad aristotélica la que dará lugar en el s. III a las tres *hipóstasis* de Plotino (h. 205-h.270) y sus sucesores; la que latía en la intelectualización cristiana de Orígenes (h. 186-h.254)⁴² y después e indirectamente en las fórmulas del Concilio de Nicea (325);⁴³ la que desencadenará la violenta confrontación de arrianos y antiarrianos durante un siglo y medio (318-431), la que hará aparecer a los platónicos como los filósofos más respetables a los ojos del occidental Agustín de Hipona, pese a no hallar en ellos el misterio de la Encarnación, la Redención y la elevación sobrenatural del hombre.⁴⁴

Es esta Trinidad aristotélica, leída por los PP. Griegos – Gregorio de Nisa (335-385), especialmente, el dudosamente cristiano Pseudo-Dionís Areopagita (s. IV), Máximo el Confesor (s.VII) y la ambigua *Consolatio* boeciana,⁴⁵ la que dará la clave a Juan Escoto Eriúgena para descubrir una *hiperousía* que, en su inmanencia espiritual, desgrana el discurso creativo, en el que cada cosa o hecho es teofanía concreta de Dios para Dios y halla un sentido eterno y es eternamente conservada y superada en un «imposible» supremo y fecundo.

La *arché* de la *arché* trina, en el Eriúgena, es una subjetividad precisamente

40. PLATO: *Timeo*, 27d-38b. Trad. cast. de F. Lisi en PLATÓN: *Diálogos. IV.- Filebo, Timeo, Critias*. Madrid, Gredos, 1992. Esp. pp. 170-183.

41. ARISTOTELIS *Metaphysica*. Liber X. Ed. trilingüe por V. García Yebra. (2ª ed. rev.). Madrid, Gredos, 1982; pp. 598-647, esp. 1072b, 1073a, 1074a-1075b, etc. Nos situamos en la perspectiva que vincula Platón y Aristóteles tal como la resume DURING, I.: *Aristoteles. Darstellung und Interpretation seines Denkens*. Heidelberg, Winter, 1966. Hay trad. cast.: *Aristóteles. Exposición e interpretación de su pensamiento*. Trad. de Bernabé Navarro, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1990.

42. Sin referencia a Aristóteles - punto clave ciertamente - las varias formulaciones de la tríada platónica hasta Plotino quedan muy bien recogidas en J. MONTSERRAT I TORRENTS DELS PRATS: *Las transformaciones del Platonismo*. Bellaterra, Publ. de la Univ. Aut. de Barcelona, 1987. Págs.109.

43. DENZINGER, H. / RAHNER, C.: *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*. Friburgi im B.-Barcinone, Herder, 1953 (29 ed.). Núm. 54.

44. AUGUSTINUS HIPONENSIS: *Confesiones*. VII, 9 (13-15).

45. BOETIUS, A. M. S. (480-525): *The Theological Tractates. The Consolation of Philosophy*. Ediderunt H.F. Stewart / E.K. Rand / S.J. Tester. Trad. inglesa de los mismos. Cambridge (Mss.), Harvard University Press, 1973. Págs. 442.

porque se reconoce a sí misma como el principio supra-categorial —«no-ser» o «hiper-ousía» e «imposible»— de todo su «discurso». Esta *arché* de la subjetividad divina es energía y dinamismo, pura acción verbal, sin la losa del ser estático y determinado, que genera en sí, desde sí y por sí y para sí toda determinación.⁴⁶ También Pedro Abelardo había conservado y reformulado la «teología negativa» del Eriúgena al señalar que el lenguaje «corpulentus»⁴⁷ del intelecto humano no permitía una aplicación mecánica y simple de la lógica categorial a los temas referentes a la *arché* divina; ni Aristóteles osó jamás hacerlo —dice— pese a ser el fundador de la lógica.

En todos estos siglos —siglos de Patrología Griega y Latina— nadie ha dudado de que: 1/ el Dios Trino era *arché* de la creación, 2/ que la creación era el *pleroma* divino, 3/ que manifestaba de otra manera la pluralidad de las excelencias del Dios Eterno. La actitud que Karl Barth atribuye a Joaquín de Fiore, y que asombra a M.-D. Chenu, ha sido la tradicional durante mil doscientos años de cristianismo en la teología patristica y en la monástica, por no añadir cuatrocientos años más de «teología pagana», no carente de inspiración divina directa, según Pedro Abelardo, que no cree en modo alguno innovar o cambiar nada al hacer esta afirmación compartida en su siglo.

6. ¿DÓNDE RADICA LA NOVEDAD DE JOAQUÍN DE FIORE Y DE SU MENSAJE?

La pregunta es ahora: ¿dónde radica la novedad del Abad de Fiore si las grades líneas de su obra se presentan inscritas en una tradición de mil seiscientos años de venerable antigüedad?:

a/ ¿Quizás en considerar obra de creación trinitaria también la historia?

b/ ¿En su método de periodización, en tres períodos (*tempora*) y siete grandes etapas (*aetates*)?

c/ ¿En su frondosa mentalidad simbólica, tan difícil de seguir, en la aplicación de su concordismo vetero-neotestamentario?

d/ ¿Quizás en el carácter intratemporal que atribuye a la séptima edad?

e/ ¿O tal vez sólo en la inoportunidad u oportunidad histórica, por causas extrínsecas al tema? Y, si es así, ¿A qué hay que atribuir tal oportunidad o inoportunidad? ¿Al tema de la Trinidad? ¿Al tema de la historia? ¿A la vinculación de ambos, por si sólo inocentes? ¿A las consecuencias extraíbles de ambos, o de uno de los dos en presencia del otro?

46. Analizamos este punto en *De Lucreci a Ockham. Perspectives de l'Edat Mitjana*. Barcelona, Ed. Anthropos, 1992, esp. las pp.232-284.

47. *Theologia Summi Boni*, L. II,3 en la ed. cit.

7. LA HISTORIA, TAMBIÉN CONSIDERADA CREACIÓN TRINITARIA

Quizás la novedad, clave del éxito y también clave de las condenas contra Joaquín de Fiore, fuera admitir una estricta evolución progresiva de los tiempos y apropiar a las Personas de la Trinidad los períodos del mismo desarrollo histórico de lo temporal y lo espiritual.

La profesora de Oxford y gran especialista en el profetismo medieval Majorie Reeves⁴⁸ ha matizado mucho este punto. Sugiere que aquí también una larga tradición precede al Abad calabrés.

Eusebio de Cesarea (s.IV) en la *Praeparatio Evangelica*, considera que un designio providencial dirige la historia hasta culminarla con el emperador Constantino, nuevo Zorobabel que reconstruye el Templo de la Nueva Jerusalén. Agustín de Hipona, como Joaquín, no admite un «reino mesiánico» y formula ya dos grandes esquemas temporales: los siete períodos históricos paralelos a los siete días de la creación y las tres fases temporales, *ante legem, sub lege, sub gratia*. Pero con Cristo culmina la historia y sólo hay un *iter* en el altiplano final: *iam senescit mundus*, ya sólo espera el fin de los tiempos, sin más novedades. De acuerdo con P. Brown, pese al final feliz, faltan verbos con sentido de movimiento histórico real, expresiones de progreso tanto espiritual como temporal en la última etapa histórica de Agustín. Pablo Orosio (s.V) cree que Roma es el Nuevo Israel, y en ella, como en el Israel veterotestamentario, son palpables las *magnalia* divinas, pero ello no incluye progreso histórico.

En definitiva, entre Eusebio y Orosio, más allá del *climax* ya pasado de la encarnación de Cristo, las épocas sucesivas tienen un sentido providencial para la psicología de un tiempo de espera.

El *Apocalipsis del Ps.-Metodio* (Siria, s. VIII) aporta un nuevo elemento típicamente apocalíptico y destinado a una gran popularización en el joaquinismo: el «gran Emperador de Bizancio», liberador contra el Islam y apoteosis del cristianismo. El «gran Emperador», caerá frente al Anticristo, el cual únicamente será vencido por Cristo en su segunda venida al fin de los tiempos. Esta figura pasa al monje Adso (s. X) *Sobre el Anticristo*, y al *Oráculo de la Sibila*, popularizado, antes de llegar al joaquinismo.

Con Jerónimo (ss.IV-V) se impone el cálculo de los 1290 días de desolación y los 1335 de espera de Daniel: con los 45 días de intervalo para el arrepentimiento antes del Juicio Final. La *Glosa Ordinaria* (s. XII) recoge estos datos y los difunde.

48. MAJORIE REEVES: *How original was Joachim of Fiore's theology of History (Fino a che punto fu originale la Teologia della Storia di Gioacchino da Fiore)*. En «Storia e messaggio in Gioacchino da Fiore». (1979)1980. pp.27-41, 41-54.

8. CONSCIENCIA DE NOVEDAD EN LOS AUTORES DEL SIGLO XII?

Pero, en la primera mitad del s. XII, contra la idea general de la atemporalidad de la fe, ciertos teólogos apuntan hacia el significado de la historia, quizás como «una nueva e impresionante toma de consciencia de la novedad de los tiempos»: ⁴⁹

Honorio de Autún (m. 1152) en su comentario a los salmos introduce una relación entre tiempo litúrgico y las tres fases temporales agustinianas *ante legem, sub lege, sub gratia*. En los salmos de la 3ª vigilia ve la fase del *tempus gratiae*, subdividida en *t. preadicationis apostolica, t. persecutionis, t. pacis Constantini*: es un principio de periodización del tiempo de la Iglesia, el tiempo homogéneo de los anteriores. En *Gemma anima* vincula los momentos de la Misa a las tres fases y las relaciona con las seis edades del mundo agustinianas a partir de la creación; la primera parte corresponde a la fase *sub legem* y las tres edades primeras, la consagración corresponde a la sexta edad, la séptima queda relegada fuera del tiempo.

A Hugo de San Víctor (m.1141) le preocupa la paradoja de la generación de los hombres (movimiento) en oposición a su unidad intemporal en la fe. Denomina a las fases agustinianas *tempus naturalis legis, t. scriptae legis, t. gratiae*; su mística consideración del Arca de Noé concluye con la tercera fase, pero el Arca sólo tiene la función de superar el oleaje de la historia. Su discípulo Adam de Whitehorn combina las fases y las *aetates* agustinianas en un progreso de la fatiga al reposo, del exilio a la patria. La séptima edad sigue extratemporal en su totalidad.

Gerhoh de Reichersberg (m.1169) en *Quarta Vigilia* usa la escena evangélica de la tempestad en el lago para simbolizar el curso de la historia: en la primera vigilia, la tempestad de persecuciones es vencida por los mártires; en la segunda, la tempestad de Arrio queda vencida por los confesores; en la tercera, la tempestad de la corrupción interna es superada por Papas y Padres; la cuarta vigilia presencia la lucha de Gregorio VII contra Enrique IV, pero sólo la segunda venida de Cristo puede vencer esta tempestad de avaricia. Seguirá un período de paz y reforma a cargo de nueve reformadores (*De investigatione Antichristi*). Gerhoh va más allá de Honorio de Autún; sin introducir aún en la historia temporal un *climax* definitivo, ya prevé una reforma espiritual posterior a la venida de Cristo.

Para Anselmo de Havelberg el centro de interés está en el cambio y la diversidad junto a una realidad inmutable. Sólo sobre la base de la Trinidad puede edificarse la estructura de una permanente juventud de la Iglesia por obra del Espíritu, que la vivifica y regula. Buena muestra de ello es el tiempo presente, que ve nacer tantas nuevas Ordenes, en el quinto estadio, cuando la tercera fase parecía

49. REEVES, M.: art. cit., p. 45.

rechazar una novedad. Anselmo es el autor más próximo a Joaquín de Fiore, por reacción frente al inmovilismo de la Iglesia Bizantina.

Con Ruperto de Deutz (m. 1135) la Trinidad⁵⁰ alcanza ya una bien reconocida función en la historia: desde la creación a la consumación de los tiempos, la historia es obra de la Trinidad. La primera fase, la creación, es obra del Padre. La segunda fase recoge los otros seis días, que se inician respectivamente con Adán, Noé, Abraham, David, cautividad de Babilonia y la Encarnación. En esta segunda fase van desplegándose los dones del Espíritu Santo, desde el *timor Dei* hasta alcanzar *intelligentia*, con la Encarnación. Pero la tercera fase no es ya tan clara en la conceptualización de Ruperto, el *climax* se ha producido en la segunda, y esta última aparece como regresiva en cierto manera, y concluye con el *timor Dei* preparatorio del Juicio Final. Y para el séptimo día no es clara la teología; ciertamente no sigue con mecánica cronología a la sexta, más bien corre paralelamente y el séptimo don, la *Sapientia*, no tiene un espacio histórico.

Sólo Joaquín de Fiore (e Hildegarda de Bingen, m. 1178) se atreven a abrir el séptimo sello en un momento de la historia, y a convertir en histórica la séptima edad, en una secuencia decididamente lineal.

9. JOAQUÍN DE FIORE: TRADICIONAL Y CONCORDE CON EL SIGLO XII

En todo caso, M. Reeves dejó bien patente que Joaquín de Fiore no sólo es muy tradicional en la periodización, sino que además no queda aislado en su búsqueda de un vínculo entre Trinidad e historia. Su doble periodización en tres *tempora* y siete *aetates* o días de la creación, no tiene nada de original en sí misma y poco podía atraer o escandalizar. Ruperto de Deutz precedió a Joaquín en la atribución de los tres *tempora* a las Personas de la Trinidad. El impacto, el escándalo y los entusiasmos que suscitó la doctrina de Joaquín de Fiore no arranca ni de la primera ni de la segunda motivación hipotética que presentamos.

Por otra parte, no son ciertamente unos desconocidos quienes le precedieron durante la primera mitad del s. XII. Es este un dato importante a la hora de responder a la cuestión sobre crisis y apocalipticismo: Joaquín de Fiore no es un optimista aislado al que desmiente la multitud de testimonios de una contraria opinión sobre el tiempo que le ha tocado vivir. Personajes de reconocida capacidad analítica y no propensos a ceder a la eterna tentación de idealizar el pasado ni a la de moralizar a ultranza, captan la presencia de un cambio importante en la

50. RUPERTUS DE DEUTZ (m. 1130): *De Sancta Trinitate et operibus eius*. Edidit R. Haake. Turnhout (Belgica), Brepols (Corpus Christianorum. Continuatio Medievalis. vols. 21-24) 1971-1972.

sociedad. Pero no lo estiman ni negativo ni apocalíptico. Simplemente intentan comprender la novedad, y se esfuerzan por cambiar los paradigmas mentales para adecuarlos al nuevo tiempo. Como Joaquín, usan para ello la historia y la releen con los ojos puestos en la *arché* que unifica y da vida a la multiplicidad y a la sucesión cambiante. En los siglos finales de la Edad Media hay apocalipticismo, pero no trauma ni angustia, sino un vigoroso esfuerzo de comprensión y renovación.

10. LA «CONCORDIA» DEL ANTIGUO Y EL NUEVO TESTAMENTO

Atendamos, pues, a la tercera hipótesis: la frondosa mentalidad simbólica de Joaquín y su concordismo vetero-neotestamentario, tal vez sea la causa de su éxito, de su novedad, de su condena, de su posterioridad espiritual.

Ante todo, conviene evitar una frivolidad del simbolismo: la «mentalidad medieval» no es «simbólica» en el sentido que en la actualidad atribuye a este adjetivo el hombre de la calle, de mera figura epidérmica del lenguaje. Además «mentalidad», un conjunto observacional de notas psicológicas propias de un individuo, no tiene ningún sentido técnicamente aceptable en el análisis del pensamiento o de la cultura. Y apostillar la mentalidad de «medieval» ya es un dislate: «medieval» es un término vaporoso, sin ninguna utilidad en la periodización historiográfica. En el caso que nos ocupa, además, tal «mentalidad», por su contenido debería abarcar como mínimo desde la época mitopoiética hasta finales del Renacimiento.

En segundo lugar, «mentalidad simbólica» les sugiere a muchos un modo infantiloides de hablar, que va engarzando en heterogéneas pseudosecuencias las más variadas y pintorescas figuras retóricas. Nadie ha hablado así nunca, salvo Fray Gerundio de Campazas; y menos que nadie habla así Joaquín de Fiore.

Lo que Joaquín de Fiore y cualquier persona normal utilizan desde Platón – y también Aristóteles! – hasta muy adelantada la Baja Edad Media es un tipo de lenguaje diferente⁵¹ de los posteriores, que lentamente lo arrinconan a comunidades humanas cada vez más minoritarias y cada vez más «marginales».

Pero es un lenguaje y, como todos los lenguajes, es perfecto y maravillosamente adecuado para la comunicación y el dominio de la realidad en que se desenvuelven ciertas sociedades con determinada cosmovisión. Y un lenguaje siempre es un conjunto de signos arbitrarios, el significado de cada uno de los cuales viene establecido por su toponimia en el conjunto, fijada con exactitud por unos códigos y reglas no verbalizados pero siempre presentes en el

51. Sobre estos tipos de lenguaje vea DRONKE, P.: *Fabula. Explorations into the uses of myth in medieval platonism*. Leiden / Köln, E.J. Brill, 1974. Págs. 200 (Bibliografía: pp. 184-195).

uso de los signos, aunque incluso el usuario competente de la lengua ni siquiera tenga consciencia de tal regulación.

El lenguaje «simbólico» del mundo clásico y de gran parte de la Edad Media se caracteriza por generar en su uso una objetiva escala de entidades, en las que siempre la superior incluye a la inferior de un modo más excelente, y la inferior reproduce a su vez la anterior de un modo más determinado, sin que ninguna de las entidades sea aislable por completo, real o mentalmente, de sus superiores o de sus inferiores.

Toda la lógica y la ciencia *per causas* aristotélicas están basadas en esta inmanencia de todo en todo, y queda perfectamente recogida y caracterizada en el «segundo modo de decir ser o no ser» de Juan Escoto Eriúgena.⁵² Por descontado que un lenguaje así no puede por menos de resultarle chocante al hombre del siglo XX, que valora las posibilidades de tal lenguaje como meras figuras de una retórica exuberante e imaginativa, pero vacía e inútil. Sólo la perspectiva que abrió la semiótica ha hecho comprensible y admirable un lenguaje tan opuesto al cariz parcializador de los lenguajes que caracterizan a la Modernidad.

Pero es mejor dejar hablar al propio abad Joaquín para penetrar más a fondo en la herencia que él recibe y transforma antes de que pasemos a valorarla desde nuestro presente.

11. ALEGORÍA, «CONCORDIA» Y PROPORCIÓN, NOCIONES CLAVE

El lenguaje simbólico de Joaquín de Fiore no es un discurso alegórico. Nuestro Abad define claramente lo que entiende por alegoría y, sin rechazar de plano las alegorías, por cuanto son un recurso que enriquece y da variedad a la expresión, la circunscribe muy ceñidamente.⁵³ Lo que él practica y encomia es la «*concordia*»:

*«Concordia proprie dicimus similitudinem eque proportionis novi et veteris Testamenti. Eque dicimus quoad numerum, non quoad dignitatem: videlicet persona et persona, ordo et ordo, bellum et bellum, ex parilitate quadam, mutuis se vultis intuentibus: utpote Abram et Zacarias, Sara et Elisabeth, Isaac et Joannes Baptista et homo Jesus et Jacob, duodecim Patriarche et numeri eiusdem Apostoli».*⁵⁴

52. JOHANNES ESCOTUS ERIUGENA (v. 850): *De Divisione naturae (Periphyseon). Liber primus*. Editet by I.P. Sheldon-Williams with the coloboration of L. Bieler. Dublin, The Dublin Institute for Advanced Studies, 1968. Números 444A-444C.

53. *Concordia...*, f.8r: « *Allegoria est similitudo cuiuscumque rei parve ad maximam, ac si dies ad annum, hebdomada ad etatem, persona ad ordinem vel ad urbem, ad gentem, ad populum, et mille talia.* »

54. *Concordia...*, f. 7r-7v.

Concordia entre muy precisos hechos históricos sucesivos, reales en la apreciación de Joaquín. Concordia que consiste en establecer unas muy exactas relaciones de proporción.⁵⁵ Pero el texto subraya: esta proporción se establece en la «dignidad» de los hechos. Por lo que respecta al «número», la proporción es la de igualdad. Y sobre la base de la igualdad, la homogeneidad entre unos determinados hechos, su dignidad proporcional manifiesta el sentido, la «*significatio*» de los dos hechos numéricamente equiparables. De esta forma, la concordia consigue reunir en una visión unitaria ordenada, una «*intellectio*» en definitiva, todos los hechos singulares acaecidos en el transcurso de los tiempos. De esta manera, cada uno de los hechos adquiere su «valor proporcional» o «significado» en la totalidad del conjunto.

El conjunto de los hechos históricos aparece, entonces, a una nueva luz, la de una intelección superior que coloca cada uno de los hechos homogeneizados en una sucesión inteligible de aproximación a un fin:

*«Intelligentia vero illa, que concordia dicitur, similis est vie continue que a deserto porrigitur ad civitatem interpositis locis humilioribus, in quibus se viator ambigat iter rectum adire, et nihilominus interpositis iugis montium, a quibus possit posteriora et anteriora respicere et residui itineris rectitudinem ex retroacte vie contemplatione metiri.»*⁵⁶

Tres conceptos sorprenden en el texto de nuestro Abad: la «*concordia*» es «*intelligentia*», dice, y una y otra se asemejan a una «*via*», un camino, un «*méthodos*» en griego, que recorre el «*viator*». Se trata de una operación intelectual que se asemeja a un camino. Realizada la operación, como acontece en el curso de un camino, en los puntos elevados se descubre *ictu oculi* todo el trecho ya recorrido, y la dirección a seguir se abre con certeza a la mirada interrogante del viajero.

El viajero no verá todos los detalles en la distancia, no podrá aspirar a una rotunda seguridad para cada encrucijada, ni del tramo recorrido, ni del itinerario a seguir. La concordia tiene límites que el sentido común y la prudencia no permiten forzar.⁵⁷

El itinerario a recorrer es sobrenatural, sin duda; se trata en realidad de la

55. Nótese la paridad: «*similitudo*» con «*homotusis*» - PLATÓN: *Timeo*, 31C - y «*proportio*» con «*analogía*», esp. en ARISTÓTELES, *Metaphysica*, X, 3 (1054b3).

56. *Concordia ...*, f.8r.

57. Como subraya Giovanni Di Napoli, Joaquín de Fiore desea ofrecer una obra «científica» por su método, y «crítica» por sus fuentes, y no las fantásticas demasías que luego degradaron el joaquínismo: *Novimus enim nonnullos, sumpta ex libellis apocripbis, frivola quedam in medium impudenter deferre, in quibus de mundi fine aliqua, plura de filii perditionis adventu scripta sunt, que cum nec probatione nec autoritate consentiant, nulla sunt ratione a viris catholicis approbanda. Semper enim cura pervigil inesse*

historia salutis bíblica aceptada por fe.⁵⁸ Pero tanto la *concordia* como su reverso, la *intelligentia*, tanto el sentido común como la prudencia, son acciones humanas, y un uso de la razón humana que la aplica a los datos revelados es «teología», si se prefiriere llamar así a esta actividad estrictamente humana sobre la revelación.⁵⁹

Por otro lado, el fruto de la *concordia-intelligentia* claramente topologiza, convierte en sucesión espacial la sucesión temporal de lo hechos históricos ofrecida por la Biblia. Algunos de los mejores especialistas han observado que Joaquín de Fiore distribuye los hechos históricos en un plano y, mejor aún, en una estructura pluriestratificada,⁶⁰ más que en el tiempo. Es perfecta la observación: la sucesión

*debet electis ne qua peregrina traditio sine preiudicio admitatur ... Sola ergo que in divinis scriptura sunt voluminibus perstringentes, et ex eis que clara sunt in auctoritate sumentes, superflua illa, que de ortu et operibus Antichristi ac fine mundi ex apocripbis, ut dictum est, sumpta libellis, a plerisque simplicium amplectuntur, velut peregrina et extranea confutamus.» (Concordia ..., , Praefatio. sin numeración de págs.) Quocirca in omnibus que scripta sunt in Veteris Testamento per singulas portiones et maxime secundum carnem querere concordiam errare est, et sub lege concordie velle cuncta ligare decipere. Non enim exigenda est similitudo concordie ubi non est, sed ubi est ... (Concordia ..., f. 42v1.) Sciendum quoque est quod concordia non secundum totum exigenda est, sed secundum quod clarius et evidentiis est, non secundum cursum historie sed secundum quid. (Concordia ..., f. 42r2.) Ver esp. DI NAPOLI, G. (1979): *Teologia e Storia in Gioacchino da Fiore*. En: «Storia e messaggio in Gioacchino da Fiore. En «I Congresso Intern. Gioacchimiti. San Giovanni in Fiore, 18-23 settembre 1979»». Fiore, Centro di Studi Gioacchimiti, 1980.*

58. *Non est nostrum dialecticis disceptare sermonibus, sed fidei speculatione percipere quid vox delata nobis contineat. (In Apocal. f. 115r1)* Y es importante recordar que los hechos empíricos que desencadenan la *intelectio* nueva a través de la *concordia* son apropiados estrictamente a la Tercera Persona de la Trinidad.

59. Teología que, por lo tanto y en términos de Pedro Abelardo (*Theol. Summi Boni*, L.II, *Introductio*, c.f. y L. III, cap.5) y para escándalo de Bernardo de Claraval, es «opinión», tal como exige el *Timeo* platónico, por otra parte. *Melius est enim salva fide opinionem cedere ubi certitudo non est quam diffinire aliquid pertinaciter quod neque rationi neque auctoritati consentit. Concordia..., Praefatio. s.n.f. Sepius me dixisse recolo et adhuc in suis locis repetere idipsum compellor. Nolo videri quod non sum, fingens aliquid ex presumptione mea. Nolo existimet aliquis exigendum a me, qui sum homo agricola a inventu meo, quod ab ipsis quoque prophetis exigi ante sua tempora non licebat, quia et ipsi ex parte videbant et ex parte prophetabant; et nos adhuc ex parte videmus et hoc ipsum per speculum et in enigmatibus; et siquidem ipsam partem visionis pro tempore grandescere oportuerit. Aliud est enim videre multa, aliud omnia; aliter videtur civitas cum adhuc per dietam longius videtur, aliter cum venitur ad ianuam sumus; multa quidem loqui possumus, que aliquando ex toto vel ex parte latebant, sed non sicut hi qui erant intus et oculo ad oculum videbant, cum ea que scripta sunt in hoc capitulo incipient consumari. (In Apocalypsim, f. 175r2.) Ego cum librum hunc lectitare cepissem, et adhuc concordantiarum sacramenta nescirem, quo illud illuc impetu primo ductus sim nescio, Deus scit, unde scio quod nequaquam historiarum peritia ad concordie noticiam perductus sum, sed sola preteritorum operum, hoc est Testamenti veteris comparatione pulsatus, credens discordare non posse in corpore quod in capite consors inveni, nec ociosum fore in reliquis sanctis quod in patriarchis et apostolis concordare perpendi: dedi operam in hoc ipso, ut quantum Deus mihi concederet, testimoniorum concordiam compilarem: sed an scrupulosis mentibus satisfecerim nescio. (Enchiridium in Apocalypsim (inédito) Mss. de Pavia, f. 37v: cfr. TONDELLI, L.: *Libro delle Figure I*, Torino, 1953, p.148).*

60. M. REEVES: *How original was Joachim of Fiore's theology of History (Fino a che punto fu originale la Teologia della Storia di Gioacchino da Fiore*. En «Storia e messaggio in Gioacchino da Fiore. I° Congresso Intern. Gioacchimiti. San Giovanni in Fiore, 18-23 settembre 1979.»». Fiore, Centro di Studi Gioacchimiti, 1980. p.55. Y también MOTTU, H.: *La mémoire du futur: signification de l'Ancien Testament dans la pensée de Joachim de Fiore*. En Crocco, A. (editot): «L'età dello Spirito e la fine dei tempi in Gioacchino da Fiore e in il Gioacchanismo Medievale. Atti del II° Congr. Intern.

en el tiempo le viene dada, como un hecho más, en la historia bíblica; Joaquín se pregunta por el sentido de los hechos en la sucesión dada, incluida la misma sucesión temporal; busca una «inteligencia», es decir, la captación racional del «significado» de cada hecho en un conjunto dotado de una finalidad, un término intencional. La sucesión de los hechos bíblicos, la *historia salutis*, no se agota en sí misma, no es el «eterno retorno» pagano, conjunto de hechos siempre plenamente actual y, por lo tanto, reiterándose siempre idénticos. Pero, aún más, el mero relato de la historia bíblica, que él ve en las locuciones de muchos predicadores, le parece inane y carente de sentido y utilidad espiritual.⁶¹ Para el Abad cisterciense, la materialidad de los hechos aislados o la mera sucesión de ellos es una nonada; son «signa» que claman por su «significatio». Adquirido este significado:

*«Non a fructu operis ociosum existimo ... torpentia sommolentorum corda, sono vel insonito, excitare; si quomodo ad contemptum mundi, novo saltem genere exponendi, evigilent quibus larga et multiplicia Patrum monita assiduitate diutina viluerunt».*⁶²

di Studi Gioacchimiti...1984». San Giovanni in Fiore, Centro Intern. di Studi Gioacchamiti, 1986. Por la importancia epistemológica que tiene este cambio de paradigma, que para nosotros representaría el salto de un lenguaje a su metalenguaje, permítasenos unas citas literales de H. Mottu: « Le principe herméneutique par «concordia» serait alors le fondement d'une compréhension renouvelée du temps joachimite, non comme chronologique, mais comme plénitude présente en chacun des temps de l'histoire» (p.20). « Les chiffres révèlent plus qu'ils ne décrivent; ils marquent plus des tournants que des délimitations; ils relèvent moins de la chronologie que du symbole.» (p.22). « Dans cette répartition, ni status, ni aetas (sauf, précisément l'âge parfaite du Christ!) n'interviennent et je suis d'accord avec les spécialistes qui, comme Marjorie Reeves, Randolph Daniel et Bernard McGinn renoncent aujourd'hui à traduire ces catégories en des termes chronologiques modernes qui en trahiraient le sens. Ces termes ne visent pas une répartition chronotaxique, mais désignent plutôt une manière particulière de voir le monde selon le lieu que l'on occupe dans l'histoire et dans l'espace.» (p. 23). « ... de même Joachim voit d'un seul coup d'oeil - *velut in ictu oculi*, comme il le dit lui-même - toute l'histoire du salut ainsi différenciés dans l'espace et non point déroulée dans le temps...» (p.23). Y recuérdese que este es el recurso de Pedro Damián (*De Omnipotentia Dei*. Ed. de A. Cantin en PIERRE DAMIEN: *Lettre sur la toute-puissance divine*. Paris, Du Cerf [Sources Chrétiennes , n.191], 1972.) para librar el discurso sobre Dios de la tiranía de los hechos pasados, que obligan a describirlo como limitado en un lenguaje demasiado directo.

61. «Per Gioacchino le narrazione storiche, raccontate dai sacerdoti alle loro comunità, sono elementi muti ove non se ne penetri il significato [In *Apocalipsis*. f. 64r1] egli intende far parlare la storia. L'uso della tipologia nei confronti della storia biblica e di quella cristiana svela a lui il significato vero degli elementi di quella storia; l'uso del tipo o del simbolo (allegoria) offre appunto la *intelligentia spiritalis*, che è pure *intelligenza tipica, corroborata dalla intelligentia contemplativa* e sublimata dalla *intelligentia anagogica*. E', quello di Gioacchino, tutto un lavoro di ermeneutica che trova signa e simbola in tutto attraverso accostamenti impensati e deduzioni sorprendenti. Una stessa persona e uno steso fatto nel Vecchio e nel Nuovo Testamento acquistano significati diversi secondo che cambia il loro rapporto.» (DI NAPOLI, G.: *Teologia e Storia in Gioacchino*. 1979, p.91)

62. *Concordia...*, *Prefatio*, f. s.n.

12. «SIGNA» Y «SIGNIFICATIO»: HISTORIA

«Signa» y «significatio» son otros dos términos tan relevantes como reiterados en la obra de nuestro autor. No parece arriesgado recordar aquí cómo para el Eriúgena las realidades temporales en su sucesión eran, además de unas realidades objetivas, teofanías de Dios para Dios en un *discurrere*, discurso immanente a Dios que crea su consciencia subjetiva, «signa», con «significatio» discursiva, que transformaban la simplicísima tríada de la *arché* griega en sujeto pensante consciente. O recordar, también, cómo la materialidad de la «vox» era algo muy distinto del «sermo», «vox significativa», en Pedro Abelardo (recogiendo la distinción ya de Boecio), y cómo sólo esta última era verdaderamente humana y objeto de máximo interés para el «Nuevo Aristóteles» del siglo XII.

Ahora bien, la *significatio* de los hechos de la Biblia considerados *signa*, signos, no aparece espontáneamente, no es natural. Muchos, incluso predicadores, e incluso los mismos Padres de la Iglesia, no siempre la alcanzaron.⁶³ Respecto a estos últimos, Joaquín de Fiore siente la necesidad de disculpar el propio juicio por lo que pudiera tener de osado y malsonante en boca de un sencillo «agricola». El pobre monje tiene viva consciencia de la novedad que aporta al superar la materialidad de los hechos,⁶⁴ como la tiene de la novedad que representa el fenómeno del espíritu pauperístico y la proliferación de formas de vida cristiana, como también de los movimientos intelectuales o «scholares».⁶⁵ Todos

63. *Etsi multa scripta sunt a Patribus in expositione Novi Testamenti perfecta, tamen eius aperitio in tertio statu seculi facienda servatur (Concordia Novi et Veteri Testamenti, f. 29r2). Vide ut omnia facias secundum exemplar quod ostensum est tibi in monte, non quasi similitudine fingenda est veritas, sed magis veritate perspecta propter eos qui tardioris sunt ingenii similitudo significans adhibenda; talem nos cedi huius imaginem assignare oportet qualem eam pro dono gratie in montis vertice contemplati sumus, no quales in silvis montium consueverunt inveniri. (Concordia ..., f. 19r2.)* Importa subrayar la doble causa: a) no había llegado la Edad del Espíritu, por muchos «dones del Espíritu» que les fueran concedidos a los Padres; b) sin los nuevos hechos históricos del Espíritu nadie podía percibir la relación tipológica que los vinculaba. La «concordia» tiene una base «empírica»: las narraciones vinculables de los «hechos».

64. *In tertio statu nuda e unt mysteria et aperta fidelibus, quia per singulas aetates multiplicatur scientia.*» (Concordia..., V, c.67, f. 96v1). «...oportet multa mysteria, quae hactenus latuerunt in litteris utriusque Testamenti, sexto in tempore aperiri.» (In Apocalypsim. VI, f. 195v2, cfr. también Concordia..., V, c.39, f.77 r2.) *Constat Dei Filium ... promississe alium Paraclitum in quo daturus erat electis suis plenitudinem libertatis, dicente Apostolo: Ubi Spiritus Dei, ibi libertas. (Concordia..., V, c. 76, f. 105 r2.) Tertius ergo status erit circa finem saeculi, non iam sub velamine litterae, sed in plena spiritus libertate. (In Apocalypsim. L.Introd. c.5, f. 5 r2) Igitur a tempore illo in quo revelandus est Helias ... ommittent homines zelari pro statu illius scientiae, quae est secundum partem, et infingent oculum cordis in illam plenitudinem veritatis, quam promisit (Dominus) in Spiritu Sancto, dicens: cum venerit ille Spiritus veritatis, docebit vos omnem veritatem (Tractatus..., pp. 291-292).*

65. «Di questo status finale e conclusivo della storia Gioacchino ha una visione gradiosa, destinata a suggestionare e sollecitare per lungo tempo l'immaginazione e la coscienza religiosa degli ultimi secoli del Medioevo. Sarà l'età della «innovatio christianae religionis» e della «mutatio status Ecclesiae» (19), cioè della catarsi storica della Chiesa medievale, feudalizzata e mondanizzata,

sobrevaloran sin paliativos el «espíritu» frente a la materialidad, y todos son aducidos como caracteres de la Tercera Edad en los textos panorámicos citados al pincipio del trabajo.⁶⁶

13. LA «CONCORDIA» Y LA FILOSOFÍA ACTUAL

Y la «concordia» es precisamente la operación intelectual que proporciona la «*significatio*» de los «*signa*», la «*intellectio*», transvasando la material sucesión temporal de los «hechos» a una sucesión diferente, una sucesión topológica, espacial.

Con la «*intellectio*» acontece como si, para que fluyera el aceite espiritual del sentido, fuera necesario comprimir los hechos temporales en un paradigma ajeno a ellos. La imagen es evidentemente nuestra, pero cifra el sentir de los especialistas: el lenguaje de Joaquín de Fiore no da la impresión de valorar la sucesión temporal, sino de dibujar un mapa, plasmar en papel desde el monte el curso entero del camino a seguir, usar conscientemente un *métodos* totalizante que permite inscribir en un *topos* determinado (*proportio* – *analogía*, trenzadamente numérica y cualitativa) la materialidad inmediata de cada acontecimiento presente a la percepción sensible.⁶⁷

la quale verrà transfigurata e resa perennemente stabile dall'azione carismatica dello Spirito: «commutata in maiorem gloriam, manebit in aeternum» (20), l'età del grande «sabatismo» del popolo de Dio, di cui faranno parte tutte le genti: ...» CROCCO, A. (1984): *Il superamento del dualismo agostiniano nella concezione della storia di Gioacchino da Fiore*. En Crocco, A. (editor): «L'età dello Spirito e la fine dei tempi in Gioacchino da Fiore e in il Gioacchanismo Medievale. Atti del II° Congr. Intern. di Studi Gioacchimiti...1984». San Giovanni in Fiore, Centro Intern. di Studi Gioacchimiti, 1986. Págs. 155-157.

66. *Concordia* ..., V, 84; f. 112a-112v. *Tractatus* ..., pp.21-24.

67. Lo que Joaquín parece hacer es degradar la sucesión temporal a sucesión espacial, para que, al mismo tiempo que se conserva la distinción y proporción de los hechos *in specie aliena*, se obtenga a la vez: a) un tal dominio del «tiempo» – la sucesión típica e irreductible del espíritu finito, en el que los *facta* se desvanecen-, y b) una permanencia de los mismos que ponga en evidencia la brutalidad que representa aislar el hecho material recortando su antes y después, gracias al paradigma espacial en el que cualquier punto permanece junto a los otros en el plano continuo. Pero, a su vez, esta degradación óptica de espíritu a corporeidad impone sus límites. Propiamente no es un metalenguaje reconocido, sino una metáfora degradadora hacia la sensibilidad, que camufla la operación metalingüística, simulando la dirección inversa, descendente, a la ascendente que en realidad emprende Joaquín de Fiore al negar autonomía a los hechos pasados o presentes subsumiéndolos en una *intellectio spiritualis*. Carente de consciencia refleja metalingüística, el tratamiento metafórico espacial genera su propia «objetivación»: todo discurso que usa los términos y no se limita a mencionarlos se «objetiva». Aquí la objetivación exige la realidad supratemporal de la *arché* histórica – el «espacio histórico» es el propio Dios-; el producto de la expansión natural del Dios-*arché* es la realidad física de los hechos. Sólo los análisis de autores posteriores, influidos por Joaquín y trabajando en aspectos más parciales, desvanecerá la «objetivación» y le reconocerá al espíritu humano la auténtica creatividad «modelizadora», esto ya en el s. XIV y con Guillermo de Ockham.

Lo sorprendente es que al hacer esto Joaquín de Fiore se acerca enormemente al concepto moderno de historiografía. En la narración, el historiador nunca ha recogido con absoluta fidelidad reproductora la pura materialidad de los hechos y su sucesión. No lo hacían en el siglo XII, cuando se originaron o se expandieron tantas formas historiográficas bien diferentes de las clásicas. No lo hace el historiador actual, muy consciente de trazar su descripción de los «hechos» como un modelo explicativo y, hasta cierto punto, predictivo, para el futuro, de los «fenómenos de larga duración». En realidad, una fidelidad mecánica a los «hechos» no es una capacidad que el hombre posea. En medio de un siglo que parece renovar la noción de historia o historiografía, Joaquín de Fiore es consciente de que sólo un método, producto de la razón, da «*significatio*» verdaderamente histórica a la materialidad de los hechos, capaz de convertirlos en algo atrayente porque responde a las vivencias y preocupaciones profundas de sus contemporáneos. Como también es muy consciente de que este método sólo es capaz de producir «opinión» humana probada y tiene, además, muy determinados límites de aplicación, comenzando por las fuentes a usar y acabando en los puntos susceptibles de dilucidación.

Y, aún más sorprendentemente, Joaquín de Fiore actúa en su método generativo de la historia usando un «metalenguaje». La historia, tal como él la concibe – donadora de sentido a cada hecho en una totalidad con sentido – nace por homogenización cuantitativa de los hechos singulares en «*signa*» y por toponimización cualitativa en un «plano». Y el metalenguaje viene impuesto, como reconoce muy explícitamente el Abad calabrés, por las circunstancias históricas en que se desenvuelve su vida: los primeros signos de la Tercera Edad del Espíritu. La historia que busca Joaquín de Fiore es un constructo, fruto del espíritu humano en muy determinadas circunstancias, y para un fin bien señalado: guiar al hombre total en un mundo en el que las viejas fórmulas parecen superadas, inoperantes. Y todo ello suena a muy filosófico y muy actual dentro de su esquematismo, propio de unas primeras intuiciones.

Quede para la segunda parte del trabajo elucidar más a fondo y con un más amplio campo los méritos y cortapisas del intento de Joaquín de Fiore.